

CONSORZIO
di DOTTORATO
in FILOSOFIA
NORD-OVEST

FINO



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE



TESI DI DOTTORATO IN FILOSOFIA

CURRICULUM: Teoretico

CICLO: XXXII

IL PENSIERO DI NICOLÒ CUSANO NELLA SUA PROSPETTIVA LINGUISTICA

DOTTORANDA

GRETA VENTURELLI

SUPERVISORI

Prof. Dr. Gianluca Cuzzo

Prof. Dr. Harald Schwaetzer

TUTOR

Prof. Dr. T. Borsche

Anni Accademici 2016/2017, 2017/2018, 2018/2019

INDICE

INDICE	3
NOTA BIBLIOGRAFICA	8
INTRODUZIONE	11
1. Studi contemporanei sul problema del linguaggio in Cusano	11
1.a. I contributi della prima generazione.....	13
1.a.1. La forza della mente: E. Cassirer lettore di Cusano	14
1.a.2. La mistica del <i>Logos</i> : K. O. Apel lettore di Cusano	16
1.b. I contributi della seconda generazione	18
1.b.1. Dalla filosofia del simbolo e dell'interpretazione alla filosofia del dialogo. Possibilità e limiti del linguaggio in Cusano, secondo João Maria André.....	19
1.b.2. La metafisica della parola: José González Ríos lettore di Cusano	22
1.b.3. La rivelazione del Dio ineffabile, secondo J. B. Elpert e P. J. N. Theruvathu.....	25
1.b.4. Il linguaggio teologico: studi sulla parola divina in Cusano secondo C. Ströbele e P. Casarella	29
2. Introduzione alla presente ricerca	33
PREMESSA.....	36
DALLA <i>DOCTA IGNORANTIA</i> ALL' <i>ARS CONIECTURALIS</i>	36
Linee guida per una lettura del pensiero di Cusano secondo una prospettiva linguistica.....	36
a. Il <i>desiderium naturale sciendi</i> : la fondazione della caccia alla sapienza.....	38
b. Il risvolto sapienziale del 'sapere di non sapere': la conversione linguistica della <i>docta ignorantia</i>	45
c. L'estetica della parola: il significato linguistico dell' <i>ars coniecturalis</i>	49

PARTE I.....	56
LA PAROLA DIVINA	56
CAPITOLO 1.	58
LA GENERAZIONE INTRATRINITARIA DEL VERBO: <u>Principio e Parola</u>	58
1.a. Il Principio: <u>l'autoconoscenza costitutiva dell'unità assoluta</u>	59
1.a.1. <i>De principio</i> . Essere, pensiero, linguaggio	60
1.a.2. <i>Videre et concipere coincidunt</i> . <u>La visio absoluta</u> come l'autocostituzione del Principio.....	65
1.b. La Parola di Dio: <i>Verbum seu aequalitatis aequalitas</i> . <u>La generazione intratrinitaria del Verbo come splendore della definizione tautologica del Principio</u>	69
1.b.1. Il sillogismo: la generazione verbale della Parola divina	70
1.b.2. <i>Absoluta aequalitas</i> : <u>la definizione tautologica dell'unitrinità divina</u>	78
1.b.3. Lo <i>splendor</i> della Parola divina: <u>la pulchritudo</u> verbale della Trinità.....	83
CAPITOLO 2.	89
LA MANIFESTAZIONE DEL VERBO: <u>la creazione del mondo e la creazione dell'uomo</u>	89
2.a. La creazione del mondo: <u>dalla metafisica dell'essere alla metafisica dell'unità</u>	93
2.a.1. L'infinito privativo: <u>complicazione ed esplicazione dell'universo</u>	94
2.a.2. L'unità del massimo contratto: <i>quodlibet in quolibet</i>	100
2.a.3. Materia, forma, nesso. <u>La trinità dell'universo come riflesso della Trinità del Principio</u>	104
2.a.4. La figura P e la figura U. <u>Due congetture paradigmatiche sull'universo</u>	111
2.b. Dall'immagine alla parola. <u>La creazione del mondo secondo il paradigma artistico</u>	116
2.b.1. Il mondo come opera d'arte: un'ontologia estetica	117
2.b.2. Il mondo come discorso, narrazione, libro: <u>il paradigma linguistico</u>	121
2.c. La creazione dell'uomo	131
2.c.1. L'uomo come microcosmo: una natura mista.....	132
2.c.2. Unità della mente e alterità del corpo: <u>l'uomo secondo la figura P</u>	135
2.c.3. L'uomo come immagine e parola viva: <u>un capolavoro estetico</u>	139

PARTE II	146
LA PAROLA UMANA	146
CAPITOLO 3.	148
<i>MENS MENSURA RERUM.</i> <u>La conoscenza come arte della misurazione</u>	148
3.a. La mente come misura: <u>la congettura dell'idiota</u>	148
3.a.1. L'antropologia gnoseologica. <u>Intellectus, ratio, sensus</u> : le facoltà conoscitive	155
3.a.2. Psicologia del processo conoscitivo: <u>la relazione anima-corpo e la teoria degli spiriti</u>	161
3. b. Il dinamismo produttivo della ' <i>mens viva imago Dei</i> '	170
3. b. 1. La mente come ' <u>numero vivo</u> ': <u>il riflesso dell'armonia divina</u>	173
3. b. 2. La mente come ' <u>viva imago Dei</u> ': <u>la mente come specchio vivo</u>	176
CAPITOLO 4.	186
<u>L'ESTETICA DELLA PAROLA UMANA. Dalla conoscenza alla denominazione: l'arte dei segni verbali</u>	186
4.a. Sull'arte dei segni verbali: <u>la parola secondo il <i>Compendium</i></u>	187
4.a.1. I segni convenzionali: <u>dai <i>signa signorum</i> al <i>verbum mentale seu conceptus</i></u>	194
4.a.2. La natura verbale della mente: <u>dal <i>verbum mentale seu conceptus</i> al <i>verbum vocale</i></u>	199
4.a.3. La formazione del <i>verbum vocale</i> : <u>la teoria della <i>vocalitas</i></u>	202
4.b. L'arte della denominazione: da Adamo al nominalismo. <u>Il linguaggio tra arte e natura</u>	208
4.b.1. <i>Ars imitatur naturam</i> : <u>l'estetica della parola umana</u>	208
4.b.2. Naturalità e convenzionalità del linguaggio: <u>il problema degli universali</u>	213
4.b.3. L'origine del linguaggio: <u>dal protolinguaggio adamitico al plurilinguismo</u>	223
4.b.4. <i>Impositio nominis per motum rationis</i> : <u>dal linguaggio artefattuale al nome naturale</u>	226
4.b.5. La natura simbolica del linguaggio: <u>l'insegnamento dell'uomo cosmografo</u>	233

PARTE III	239
LA PAROLA DI GESÙ CRISTO.....	239
CAPITOLO 5.	241
ALLA RICERCA DEL <i>VERBUM SAPIENTIAE</i> : dal concetto di sé al nome di Dio	241
5.a. La conoscenza di sé come verbo	242
5.b. La costruzione della soggettività nella postulazione della domanda su Dio.	250
5.b.1. <i>L'homo quaerens</i> e la domanda su Dio	252
5.b.2. Nello specchio della domanda su Dio: la doppia struttura della soggettività	256
5.c. La <i>vis vocabuli</i> nella caccia al nome di Dio	263
5.c.1. Il linguaggio della ragione: dalla teologia positiva alla teologia negativa	266
5.c.2. Ai confini della ragione: i nomi enigmatici di Dio secondo la teologia circolare e la teologia mistica	272
CAPITOLO 6.	285
LA FIGURA DI GESÙ CRISTO. <i>Verbo mediatore, Parola di Vita, Maestro dell'arte sermocinale</i>	285
6.a. Gesù Cristo: <i>Verbum mediator absolutum</i>	288
6.a.1. Il Verbo incarnato: <i>il maximum absolutum et contractum</i>	290
6.b. Gesù Cristo Parola di vita	296
6.b.1. <i>Ego sum, qui loquor tecum.</i> La rivelazione di Gesù Cristo come Parola	296
6.b.2. Ascoltare la Parola del Maestro. <i>Fides</i> e <i>Caritas</i> per la filiazione adottiva	300
6.c. L'insegnamento del Maestro tra <i>theologia sermocinalis</i> e <i>scientia laudis</i> ...	305
6.c.1. La <i>theologia sermocinalis</i> : la conversione positiva della <i>vis vocabuli</i> nella Parola di Cristo	306
6.c.2. Dalla <i>Vaterunserpredigt</i> alla Lode a Dio: il linguaggio estetico della preghiera di Lode.....	315
BIBLIOGRAFIA	325

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere di Cusano sono state citate secondo le indicazioni riportate sul *Cusanus-Portal* (dal 2007 al 2011, su richiesta dal Deutsche Forschungsgemeinschaft – DFG), che si rifà all’edizione critica dell’*Opera omnia* di Heidelberg.

Le opere di Cusano sono citate direttamente nel testo o in nota, riservando alle note lo spazio per l’indicazione del riferimento testuale. Al titolo dell’opera, dove possibile, seguono: in numero romano il libro, in numero arabo il capitolo, in numero romano il numero del volume secondo *l’Opera omnia*, in numero arabo il paragrafo (n.); a seguire, in numero arabo la pagina della traduzione italiana adottata. Per la traduzione italiana delle opere di Cusano è stata consultata l’edizione curata da Enrico Peroli: N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Milano, Bompiani, 2017. Si è specificato in nota laddove si è fatto ricorso ad altre traduzioni rispetto a quella sopra citata.

I. *De docta ign.* = *De docta ignorantia*

III. *De coni.* = *De coniecturis*

IV. *Opuscula I* (*De Deo absc.* = *De Deo abscondito*, *De quaer.* = *De quaerendo Deum*, *De fil.* = *De filiatione Dei*, *De dato* = *De dato patris luminum*)

V. *Idiota. De sap.* = *De sapientia*, *De mente* = *De mente*, *De staticis* = *De staticis experimentis*

VI. *De vis.* = *De visione Dei*

VII. *De pace* = *De pace fidei*

VIII. *Crib. Alk.* = *Cribratio Alkorani*

IX. *De ludo* = *De ludo globi*

X. *Opuscula theologica* (X/1. *De aequal.* = *De aequalitate*; X/2a. *De theol. compl.* = *De theologicis complementis*; X/2b. *De principio*)

XI/1. *De beryl.* = *De beryllo*

XI/2. *De poss.* = *De possess* (*Triologus de possess*)

XI/3. *Comp.* = *Compendium*

XII. *De ven. sap. = De venatione sapientiae*

XIII. *De non aliud = De non aliud*

XIV. *De conc. cath. = De concordantia catholica*

XVI. *Sermones I* (1430-1441), si dispone della traduzione italiana del *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440), tr. it. di P. GAIA, in N. CUSANO, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino, UTET, 1971.

XVII. *Sermones II* (1443-1452), si dispone della traduzione del *Sermo XXIV, Vaterunserpredigt* (1445), tr. it. di P. GAIA, in N. CUSANO, *Predica sul Padre Nostro*, a cura di P. Gaia, Torino, SEI, 1995.

XVIII. *Sermones III* (1452-1455)

XIX. *Sermones IV* (1455-1463), per il *Sermo CCLXXIV*, tr. it. di L. MANNARINO, in N. CUSANO, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Roma–Bari, Laterza, 1995

XX. *Acta Cusana*

INTRODUZIONE

1. Studi contemporanei sul problema del linguaggio in Cusano

Il tema della presenza e della natura del problema del linguaggio nel pensiero di Nicolò Cusano (Kues, 1401 – Todi, 1464) è sempre stato molto controverso. Da un lato vi sono coloro che ritengono del tutto avventato se non persino improprio parlare di una filosofia del linguaggio in Cusano; dall'altro, invece, si trovano coloro che sostengono la presenza e la validità della questione linguistica.

La presente ricerca, mossasi dall'ipotesi dell'esistenza del problema del linguaggio nel pensiero di Cusano, conferma la presenza dello stesso mostrando come esso venga affrontato dall'Autore in vari momenti della propria riflessione, in linea con l'evoluzione interna al proprio pensiero che le opere composte attestano. Questo studio, inoltre, dimostra come sia possibile parlare persino dell'esistenza di una filosofia del linguaggio. Se per *filosofia del linguaggio* si intende, in generale, un'indagine sul ruolo del linguaggio nei rapporti con il mondo, con le facoltà conoscitive e con l'agire umano, la riflessione linguistica di Cusano può essere fatta rientrare in questa definizione.

Certamente, non si può negare il fatto che in Cusano non vi sia una sistematizzazione della tematica, per la quale non è possibile parlare di una filosofia del linguaggio in senso stretto ossia nel senso di un'indagine sistematica sul linguaggio. Rispetto a questo dato innegabile sarebbe allora più corretto affermare che, benché la filosofia di Cusano non sia soltanto una filosofia del linguaggio, all'interno della sua riflessione filosofica è possibile rinvenire una sensibilità filosofica alla questione linguistica. Quest'ultima assume, oltre a dei tratti filosofici, anche quei caratteri teologici propri di una *teologia della parola*, per i quali è possibile sostenere che in Cusano sia presente un *pensiero sul linguaggio, tra filosofia e teologia*.

Come Rudolf Haubst ha ricordato¹, la riflessione teoretica del Cusano filosofo non è scissa da quella religiosa del Cusano teologo impegnato attivamente nelle questioni ecclesiastiche². Conseguentemente, come Werner Beierwaltes ha dichiarato, la risposta alla domanda sulla relazione tra la filosofia e la teologia si presenta come centrale nel pensiero di Cusano³. Rispetto alla fondazione di quest'ultimo, si può osservare che la compresenza di queste due anime, filosofica l'una e teologico-ecclesiastica l'altra, si traduce nella postulazione della relazione fondamentale tra la fede e l'intelletto. Il credere e il conoscere sono posti in una relazione dialettica contraddistinta da un rimando costante ed essa può essere compresa, spiega W. Beierwaltes, accogliendo l'insegnamento di Gesù Cristo⁴. Dio, infatti, è quel Principio assoluto che è da sempre presupposto (*praesupponitur*)⁵ e che rappresenta, per questo motivo, l'oggetto da sempre ricercato dall'uomo che, mosso dal proprio desiderio naturale di conoscere, esercita l'intelletto ai fini dell'apprensione dell'oggetto presupposto dalla fede⁶ seguendo l'insegnamento della parola di Cristo, che media tra il piano del Principio assoluto e quello della realtà contratta. Rimandando ad altra sede il dovuto approfondimento della questione, quanto detto è sufficiente per comprendere il significato di una riflessione sulla problematica linguistica che si stanza necessariamente e legittimamente tra la filosofia e la teologia.

Sostenere che il tema del linguaggio è affrontato da Cusano tra filosofia e teologia significa considerare il problema linguistico tanto secondo la filosofia del linguaggio quanto secondo la teologia del *Logos* o teologia della parola in modo tale da evitare sia una impropria separazione sia una sterile giustapposizione. Entrambe si richiamano e si completano a tal punto che l'analisi dell'una favorisce la comprensione dell'altra. Da qui deriva tutta la fecondità degli studi sul tema linguistico che nell'accentuare la

¹ Cfr. R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 233-273; qui p. 233.

² Per una ricognizione dell'attività ecclesiastica di Cusano negli anni della gioventù cfr. T. MÜLLER, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 2013; cfr. anche T. DARSCHIED, *Nikolaus von Kues als Kanoniker und Dekan am Stift St. Florin (1427-1448)*, in *Der Koblenzer Cusanus entdecken*, a cura di T. Darscheid, M. Dröge e U. Offerhaus, Koblenz, Landes Medien Zentrum Rheinland-Pfalz, 2001, pp. 29-33; mentre, per il decennio che va dai primi anni del 1450 ai primi anni del 1460, cfr. H. J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 103-134.

³ Cfr. W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nikolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 65-102; qui p. 65.

⁴ Cfr. Ivi, pp. 78-81.

⁵ Cfr. R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 246-247.

⁶ Cfr. Ivi, pp. 252-260.

dimensione gnoseologica e simbolica da un lato e quella teologica e rivelativa dall'altro rimanda sempre alle altre dimensioni e sfaccettature, senza isolarle.

Avendo motivato la validità di uno studio sul problema del linguaggio in Cusano, anche come analisi di una filosofia del linguaggio cusana, ci si appresta a considerare alcuni tra i principali contributi offerti dalla letteratura secondaria sul tema. Vi è una prima generazione di studiosi, tra i quali vi sono Ernst Cassirer (1923-1929, 1927) e Karl Otto Apel (1963), a cui segue una seconda generazione, ampia e florida, che si è formata a partire dal confronto con la prima. Fornire una mappatura esaustiva e una rigida classificazione risulta di difficile impresa, poiché l'interesse per la tematica si è diffuso esponenzialmente ed è stato trattato da molteplici angolature; ciò nonostante è possibile individuare come inauguratore di questa seconda generazione João Maria André (1997), a cui seguono i contributi di: Jan Bernd Elpert (2002), Prasad Joseph N. Theruvathu (2010), José González Ríos (2014), Christian Ströbele (2015) e Peter Casarella (2017).

1.a. I contributi della prima generazione

Tra gli studi di prima generazione non si ritrovano ricerche dedicate esclusivamente all'analisi del pensiero cusano; Cusano è inserito in prospettive più ampie volte a tracciare più una storia dell'evoluzione delle idee e a chiarificarne lo sviluppo che a stilare monografie. Benché Cusano non abbia sempre suscitato un interesse monografico, egli viene riscoperto – se non addirittura scoperto per quanto concerne esplicitamente la problematica linguistica – come un pensatore originale della propria epoca in grado di anticipare problematiche dell'età moderna e di affrontarle con un metodo innovativo, riuscendo nell'intento di conciliare l'eredità medievale con le nuove istanze provenienti dall'umanesimo.

Gli autori che rientrano in questa generazione, come anticipato, sono Ernst Cassirer (1923-1929, 1927) e Karl Otto Apel (1963), a cui si deve il merito di aver tracciato le linee principali di ricerca inaugurando rispettivamente la tradizione epistemologico-simbolica l'uno e la tradizione mistico-ermeneutica l'altro.

1.a.1. La forza della mente: E. Cassirer lettore di Cusano

Ernst Cassirer dedica il primo capitolo della sua celebre opera, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)⁷, a Nicolò Cusano che già era stato presentato nel primo volume della raccolta intitolata *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906)⁸ come il primo pensatore moderno. Sulla scia dell'eredità neokantiana della Scuola di Marburgo, E. Cassirer legge Cusano come un precursore di Kant data l'importanza che il filosofo di Kues attribuisce alla teoria gnoseologica fondata sul riconoscimento dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana e sulla valorizzazione della *vis* creativa della mente umana. Interpretando questa posizione alla luce della propria teoria delle forme simboliche, E. Cassirer conclude sostenendo che per Cusano la mente, in virtù del proprio potere, ricrea significativamente il mondo per mezzo del linguaggio.

Nel primo volume dell'opera monumentale *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) intitolato *Die Sprache*⁹, E. Cassirer mostra innanzitutto come il problema del linguaggio sia posto, fin dai tempi della filosofia dell'antica Grecia, come un problema originario: "il problema filosofico dell'origine e dell'essenza del linguaggio è in fondo antico quanto il problema dell'essenza e dell'origine dell'essere. Infatti la prima consapevole riflessione sul mondo nel suo complesso è caratterizzata appunto dal fatto che per essa linguaggio ed essere, parola e significato non si sono ancora separati tra loro, ma appaiono ad essa come un'unità indivisibile"¹⁰. Platone per primo aveva ricercato il concetto dell'essere e il suo significato congiuntamente alla problematizzazione della teoria della conoscenza e di quella del linguaggio; questi primi contributi inaugurerebbero così, per E. Cassirer, una teoria precursora delle forme simboliche¹¹ che raggiungerebbe l'apice con la filosofia di Kant, che ha il merito

⁷ Nella presente ricerca si fa riferimento alla seguente edizione italiana: E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; qui p. 13; op. orig. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1927.

⁸ Nella presente ricerca si fa riferimento alla seguente edizione italiana: E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino, Einaudi, 1952; qui pp. 147-150; op. orig.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

⁹ Nella presente ricerca si fa riferimento alla seguente edizione italiana: E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1961; op. orig.: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.

¹⁰ Ivi, p. 63.

¹¹ Secondo E. Cassirer, con la problematizzazione dell'essere, la teoria gnoseologica del rispecchiamento viene scalfita dalla teoria delle forme simboliche, per cui "i concetti fondamentali di

di aver riconosciuto che in ogni spirito è presente il principio dell'attività formatrice dello spirito stesso: ogni contenuto della vita del singolo, come della vita della società, si fonda così su un generale principio formale che ha come presupposto un'originaria attività dello spirito¹².

Dall'attività dello spirito emerge una riconfigurazione simbolica della realtà, quella stessa riconfigurazione che si è tradotta “fin dai primordi della fisica moderna, fin da Galilei, [...con] il paragone secondo il quale il ‘libro della natura’ è scritto in linguaggio matematico ed è leggibile solo in caratteri matematici. E da allora tutto lo sviluppo delle scienze esatte mostra come effettivamente ogni progresso della loro problematica e dei loro strumenti concettuali sia andato di pari passo con un crescente affinamento del loro sistema simbolico”¹³. Conseguentemente, il simbolo si presenta per E. Cassirer non come un mero accidente bensì come “l'organo necessario ed essenziale”¹⁴ del pensiero: il simbolo è lo strumento per il quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinazione¹⁵.

E. Cassirer giunge infine a riconoscere a Cusano una posizione peculiare rispetto all'umanesimo e allo studio della scienza moderna; tralasciando l'incidenza della mistica del *Logos* e della questione teologica nella riflessione linguistica, E. Cassirer rintraccia ed esalta il ruolo del linguaggio nella costituzione di un mondo simbolico reso possibile dalla forza creativa della mente. Come emerge anche nel corso della presente ricerca, la mente è dotata della forza intesa come *vis* di assimilare a sé i contenuti provenienti dal mondo esterno in modo tale da esplicitare quanto essa rielabora per mezzo del linguaggio verbale: un'operazione che si configura non come un'imitazione passiva bensì come una ricreazione performativa del mondo attraverso il linguaggio.

ogni scienza, i mezzi con in quali essa pone i suoi problemi e formula le loro soluzioni, appaiono non più come un passivo rispecchiamento di un dato essere, ma come simboli intellettuali liberamente creati.” (ivi, p. 5).

¹² Cfr. Ivi, p. 12.

¹³ Ivi, pp. 19-20.

¹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

1.a.2. La mistica del Logos: K. O. Apel lettore di Cusano

Nel 1963 Karl Otto Apel pubblica la propria tesi di abilitazione: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*¹⁶. Nel corso della prima ricerca articolata in quattro parti¹⁷, egli propone ai suoi lettori una riflessione sulla costituzione e sulla funzione della lingua a partire dalla *querelle* tardo medievale sulla *via antiqua* e sulla *via moderna*, una questione che viene ripresa da Dante nel *De vulgari eloquentia* e che accompagna il dibattito linguistico attraverso l'umanesimo, italiano dapprima ed europeo dappoi, fino al contributo offerto da Francis Bacon e ancora da Giambattista Vico. Il contributo che con quest'opera K. O. Apel ha offerto agli studiosi del problema del linguaggio nel pensiero di Cusano consiste soprattutto nell'aver fornito una chiara panoramica tanto del patrimonio linguistico ereditato da Cusano dalla tradizione scolastica, quanto del contesto con il quale Cusano si trova a confrontarsi: l'umanesimo. Nella sezione introduttiva, K. O. Apel afferma che è possibile rintracciare almeno tre filoni propri delle tradizioni linguistiche che sono sfociate nell'orizzonte della tradizione linguistica moderna: (i.) la critica al *nominalismo* ockhamiano (coeva all'umanesimo occidentale), una critica che prosegue fino all'empirismo inglese¹⁸; (ii.) la mistica tedesca del *Logos* (*Logosmistik*), giunta alla propria caratterizzazione nel tardo medioevo; e (iii.) l'arte dei segni della *mathesis universalis*, che – sviluppatasi in età barocca, soprattutto grazie ad autori quali W. F. Leibniz – pone i presupposti per la contemporanea costituzione della logistica del linguaggio¹⁹. A queste prime tre tradizioni si aggiunge una quarta: l'umanesimo rinascimentale (iv.) incarnato dal *De vulgari eloquentia* di Dante e che occupa lo

¹⁶ In questa sede è stata consultata la seguente edizione italiana: K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975; op. orig. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963.

¹⁷ Per la precisione, l'opera è così strutturata: *introduzione* (prima parte); *Dante e la scoperta della madrelingua in Occidente* (seconda parte); *la nozione di lingua nell'Umanesimo* (terza parte); *l'Umanesimo linguistico nel 'sistema naturale delle scienze dello spirito'* (quarta parte).

¹⁸ Il nominalismo critico si evolve in quello che sarà definito il "positivismo empirico linguistico". Si tratta di una tradizione che, passando attraverso B. Russell, ancor prima S. Mill, Berkley, Locke, Hobbes e gli *idola fori* di Bacone – deriva dal rasoio di Ockham, ossia dalla "sua proibizione d'ogni superflua ipostatizzazione di significati verbali e – connessa con questo – dalla sua riduzione del problema ermeneutico della significazione del linguaggio (detto altrimenti: del problema della costituzione linguistica del mondo, ovvero della pre-intelligenza del mondo 'come qualcosa') a quello della 'designazione' di impressioni intuitivamente colte dal mondo esterno." (K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, cit., pp. 85-86).

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 18.

scenario fino alla filologia trascendentale di Vico. Nell'individuare questi filoni, K. O. Apel si discosta dal *mainstream* del panorama linguistico della prima metà del Novecento. Egli rifiuta apertamente la semiotica behavioristica (o del comportamento): una filosofia del linguaggio che riduce "il 'senso' in genere a un 'comportamento' pratico e, in conformità di questo, il 'significato linguistico' all' 'uso della lingua'"²⁰. Controcorrente si muove invece la parallela tradizione tedesca²¹, dalla quale K. O. Apel attinge soprattutto l'idea di un'ermeneutica trascendentale.

Alla luce di una filosofia del linguaggio che non limita le riflessioni linguistiche alla teoria gnoseologica a orientamento scientifico²² ma che considera anche e soprattutto la storia dello spirito e del contesto in cui una lingua si costituisce, K. O. Apel si interroga sulla posizione di Cusano, che egli riconduce primariamente alla tradizione della mistica del *Logos*. Secondo l'autore infatti, la filosofia del linguaggio di Cusano si erge su un presupposto inemendabile: il *Logos*. Ciò che rende singolare il pensiero di Cusano, tuttavia, è proprio la sua capacità di capovolgere questa stessa tradizione mistica in una *dottrina simbolica*²³. Da qui deriva la sua importanza, ossia dal fatto che nel

suo pensiero sono preconiati tanto il 'prospettivismo simbolico' d'una filosofia ermeneutica della lingua e della cultura [...], quanto la razionalizzazione della speculazione del *Logos* in *mathesis universalis*. Ciò che più tardi costituirà un'antitesi complementare, [...], corrisponde nel Cusano a due aspetti dell'arte umana del linguaggio, a seconda che questa sia riferita al mondo in qualità di *explicatio dei* ovvero a se stessa in qualità di *explicatio mentis*.²⁴

Secondo K. O. Apel, è soprattutto nei dialoghi dell'*Idiota*, specialmente nel *De mente*, che "la concezione dell'*explicatio dei* come autorivelazione simbolica del

²⁰ Ivi, p. 37. K. O. Apel prosegue spiegando che questa corrente linguistica emerge dalla riflessione che il pragmatista e semiotico statunitense C. S. Peirce confessa nel celebre saggio *How to make our ideas clear* del 1878, il manifesto del Pragmatismo e della semiotica ripresa da Ch. Morris in *Sings, Language and Behaviour*. (Cfr. *Ibidem*).

²¹ K. O. Apel così scrive. "la filosofia e la scienza del linguaggio tedesche sembrano finalmente onorare nel modo migliore l'eredità metacritica dei solitari filosofo-linguisti della nostra filosofia trascendentale classica: Hamann, Herder e Wilhelm von Humboldt." (ivi, p. 51).

²² K. O. Apel critica esplicitamente E. Cassirer, soprattutto l'opera sul linguaggio *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, affermando che "una storia della concezione del linguaggio dal punto di vista delle condizioni d'ogni possibile comprensione del mondo, contenute nel *logos* linguistico, in partenza non può limitarsi alle riflessioni linguistiche della teoria gnoseologica ad orientamento scientifico, ma deve tener conto della complessiva esperienza linguistica della storia dello spirito occidentale, qual è testimoniata nei documenti." (ivi, pp. 83-84).

²³ Cfr. Ivi, p. 101.

²⁴ *Ibidem*.

Logos” viene sviluppata “anche esplicitamente come filosofia del linguaggio”²⁵. Conclude dichiarando che “caratteristico ed estremamente promettente è inoltre il duplice uso che egli [Cusano] fa del concetto di precisione all’interno della dottrina del significato: se, come *explicatio dei*, il mondo non è mai da intendere, secondo il suo vero essere, *praecise*, bensì soltanto *symbolice*, vale a dire nel riflesso di quanto appare, in conformità alle prospettive della percezione umana fissate nelle parole della lingua, ciò non si può dire dei concetti, giacché questi – come avviene ad esempio nella matematica – vengono intesi solo a priori come *explicatio mentis*, cioè del *Logos* medesimo quale condizione della possibilità del pensare e del significare umani”²⁶.

Facendo della mistica del *Logos* l’espressione compiuta della riflessione di Cusano sul linguaggio, K. O. Apel ha certamente riconosciuto un perno della filosofia cusana: la cristologia, sul quale muove anche la presente ricerca. Gesù Cristo, come *Logos* incarnato, è il trascendentale del linguaggio umano e il mediatore grazie al quale ascendere al divino per la via simbolica che la mistica richiede.

1.b. I contributi della seconda generazione

Diversamente da quanto è stato possibile osservare per i contributi della prima generazione, quelli della seconda generazione degli studiosi del pensiero di Cusano sono interamente, se non quasi esclusivamente, volti ad indagare il problema del linguaggio nelle opere filosofiche e teologiche del pensatore di Kues²⁷. Le ricerche dedicate a tale questione confermano quanto anticipato in merito all’assenza in Cusano di una filosofia del linguaggio sistematica. Nonostante ciò, la problematica linguistica è sentita e non mancano riflessioni sul tema che possono essere variamente raccolte. Così, percorrendo la strada inaugurata principalmente da E. Cassirer e da K. O. Apel, sono nate ricerche approfondite sul problema del linguaggio, mosse dall’intento di

²⁵ *Ibidem*. Qui K. O. Apel sottolinea come la teoria del *nomen naturale* esposta nel dialogo sulla mente stabilisca un collegamento con la dottrina platonica della *methexis* e la teoria empirico-astrazionistica di Ockham. (Cfr. *Ibidem*).

²⁶ *Ivi*, pp. 102-103.

²⁷ È curioso osservare che le monografie qui considerate nascono tutte dalla pubblicazione di tesi di dottorato. Tale aspetto potrebbe aver contribuito sia alla scelta monografica sia al tentativo di abbozzare qualche sistematizzazione scegliendo come problematica proprio quella del linguaggio che, data l’assenza di sistematicità interna all’autore, sembra richiedere maggiori attenzioni e sforzi di sistematizzazione.

chiarificare la questione e, laddove possibile, di tentarne una sistematizzazione, come testimoniato dall'opera di J. M. André che si è dedicato allo studio della *vis vocabuli* rintracciando in Cusano una filosofia del simbolo e dell'interpretazione; di J. González Ríos sulla metafisica della parola; di J. B. Elpert e di P. J. N. Theruvathu, che hanno assunto uno sguardo tra la filosofia e la teologia; e di C. Ströbele e di P. Casarella, che hanno privilegiato il tono squisitamente teologico. Contributi vari e fecondi provano la presenza di una riflessione ricca sul linguaggio, dalla quale sembra non poter prescindere per comprendere intimamente il pensiero cusano in molteplici direzioni: da quello gnoseologico a quello metafisico, a quello della creazione del mondo degli enti reali ad opera di Dio a quello della produzione delle realtà simboliche ad opera della mente umana, il tutto al fine della manifestazione del Creatore alla propria creatura e del ritorno di quest'ultima al principio, mediante un percorso che sembra trovare nel linguaggio e nella riflessione sui limiti e sulle possibilità di quest'ultimo uno degli elementi chiave per essere debitamente intrapreso.

1.b.1. Dalla filosofia del simbolo e dell'interpretazione alla filosofia del dialogo. Possibilità e limiti del linguaggio in Cusano, secondo João

Maria André

La ricerca sul tema del linguaggio in Nicolò Cusano accompagna l'intera produzione di João Maria André fin dalla sua tesi dottorale: *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, del 1997²⁸. A partire da quest'opera egli si è occupato di tale questione a cui ha dedicato così tanti contributi che uno studio attento e doveroso degli stessi meriterebbe un'opera a parte. Come a sigillare i principali sviluppi emersi nel corso del proprio itinerario, J. M. André ha recentemente pubblicato una raccolta di saggi, *Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa* (2019)²⁹, alcuni dei quali già pubblicati altri inediti, che tracciano un percorso dalla dotta ignoranza alla filosofia del dialogo,

²⁸ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

²⁹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019.

attraverso una riflessione sul linguaggio, precisamente sul potere e sul limite della parola: chiarificato il problema della *vis vocabuli*, egli esplora le potenzialità di una filosofia dialogica in direzione della multiculturalità. Come anticipato, il punto di partenza è lo studio monumentale del 1997, che costituisce una delle più chiare fondazioni, come dichiara lo stesso P. Casarella³⁰, della dimensione simbolica e sacramentale della filosofia del linguaggio in Cusano.

L'operazione compiuta da J. M. André consiste preliminarmente nella riabilitazione della figura di Cusano al fine di mostrarne la modernità: egli è l'unico pensatore della sua epoca che abbraccia due problemi centrali del Rinascimento – il problema dell'essere e il problema della verità – partendo da un principio metodico (la *docta ignorantia*) che gli consente di gestirli. La proposta di Cusano muove in direzione di quella che J. M. André definisce una “filosofia del simbolo e dell'interpretazione”, che abbraccia interamente il suo pensiero: dalla metafisica e dall'ontologia, alla gnoseologia e alla linguistica. Prima di entrare nel merito di quest'ultima è opportuno precisare che cosa l'autore intenda per simbolo e quali siano gli elementi presupposti.

Procedendo dall'assunto che la filosofia di Cusano, in linea con la tradizione medievale, sia un itinerario volto alla conoscenza di Dio, la riflessione gnoseologica si presenta prioritaria, oltre che imprescindibile. Il metodo della *docta ignorantia* a cui si approda svelati i limiti dell'umano conoscere viene tematizzato come una *symbolica investigatio*: un'indagine dialogica mediante simboli. Il simbolo è qui inteso come una espressione visibile (sensibile) dotata di significato immanente, che rimanda a un senso trascendente che fonda il suo stesso significato e che si radica in quello immanente³¹. In altri termini, secondo J. M. André, il simbolo non ha meramente un valore convenzionale, bensì anche una fondata naturalezza ontologica, in virtù dell'ente visibile che significa. Ne consegue che il cammino alla scoperta di Dio si configura come un percorso dialogico, di natura simbolica: una *symbolica investigatio*, giustappunto, a cui corrisponde la via del discorrere dell'*aenigmatica scientia*.

³⁰ P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017, p. 319. Secondo P. Casarella, J. M. André avrebbe fondato anche la dimensione sacramentale della filosofia del linguaggio, tracciando in tal modo il sentiero che conduce all'analisi del *Verbum* in Cusano.

³¹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., p. 97.

La *via discursendi* è percorsa da J. M. André nella terza parte del suo volume³², *Il mondo dei simboli in Nicola Cusano* (ove il mondo, l'uomo, la conoscenza, il discorso e l'arte sono tutti intesi come simboli), soprattutto nel capitolo 10, *O discorso como símbolo*. Proprio in relazione alla questione linguistica, Cusano è qui innanzitutto presentato – in accordo con E. Cassirer – come un pensatore alla frontiera tra i due mondi. Vero e proprio uomo del suo tempo, Cusano cerca di unificare due tendenze opposte. Come precisa appunto E. Cassirer, da un lato vi è la tendenza a valorizzare la lingua e la individualità dello stile, che si manifesta in tutto il suo ideale di formazione proprio dell'umanesimo e che si incontra in Petrarca e in Valla, per i quali la lingua è uno strumento indispensabile per una nuova critica letteraria; dall'altro vi è l'esigenza di rivendicare un modello linguistico-concettuale autonomo rispetto all'arte dell'eloquenza che consente di penetrare nella naturalezza conoscitiva e nel dominio tecnico. Ne consegue un duplice ordine di problemi. Se il primo orientamento, infatti, induce a riflettere sul rapporto sussistente tra il pensiero e il linguaggio, il secondo, invece, favorisce la ricerca di un linguaggio razionale puro: il linguaggio della matematica, a cui si aggiunge la sua stessa applicazione nel discorso scientifico. Entrambi, discorso verbale da un lato e discorso matematico dall'altro, sono oggetto d'indagine da parte di Cusano e vengono affrontati – secondo J. M. André – come discorsi simbolici. Questa tesi può essere avanzata e sostenuta in virtù di un simbolismo che intende la teoria dell'*explicatio* come una teoria dell'immagine³³ per la quale il creato è *imago dei*³⁴. Questa teoria richiede di essere giustificata mediante la distinzione tra verità e immagine stessa, da cui deriva l'analisi dell'uomo come quel simbolo che è integrato in un contesto simbolico di cui è interprete³⁵: un mondo simbolico di cui l'uomo può avere soltanto una conoscenza simbolica³⁶.

La tesi della dimensione simbolica del linguaggio non costituisce di per sé un elemento di novità. Già in Agostino la questione del linguaggio è inserita all'interno

³² Il volume consta complessivamente di tre parti, oltre all'introduzione e alla conclusione. Le prime due concernono rispettivamente la trattazione del problema dell'interpretazione (parte I) e dei fondamenti metafisico-trascendentali di una filosofia dell'interpretazione unica (parte II). Si è scelto di volgere prevalentemente l'attenzione a questa terza e ultima parte, giacché in essa si tratta specificatamente del problema del linguaggio.

³³ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., il capitolo 5 (*Uma Ontologia sistémica, estética e dinâmica*, pp. 319-338), ove parla della creazione e dell'ontologia estetica, richiamandosi anche al Santinello.

³⁴ Cfr. Ivi, il capitolo 7, *O mundo como símbolo*, pp. 403-436.

³⁵ Cfr. Ivi, il capitolo 8, *O homem como símbolo*, pp. 437-496.

³⁶ Cfr. Ivi, il capitolo 9, *O conhecimento come símbolo*, pp. 497-568.

del problema della teoria dei segni³⁷: la funzione simbolica della parola consistente nell'indicare sempre una *res* implica l'articolazione del problema linguistico come un problema del significato. Da qui deriva la circolarità tra il segno e il significato, che ha nella *res* il proprio perno. Tale prospettiva viene ereditata da Cusano, la cui originalità deriva dall'estensione a tutto il linguaggio della *docta ignorantia* come attestazione dei limiti umani del conoscere, ossia dell'impossibilità del conoscere con precisione la *res* designata. Ne consegue che in entrambi i casi, del discorso verbale e di quello matematico, il linguaggio mantiene la propria validità e svela la propria complessità configurandosi prevalentemente come un'attività creatrice umana. L'attività linguistica è dunque un'attività artistica simbolica: attraverso la produzione delle parole e dei numeri, che altro non sono che forme simboliche, l'uomo manifesta creativamente il proprio pensiero. Quest'attività, che implica la riflessione costante sul rapporto tra il discorso, la cosa e la verità, si fonda sulla mistica del *Logos* ossia nell'ineffabilità del Verbo divino, da cui deriva il discorrere inteso come il rivelare o il manifestare.

Nel proseguo delle sue ricerche, J. M André, giunge a evidenziare tre filoni tematici del pensiero di Cusano: la docta ignorantia, il linguaggio e il dialogo. Dovendo purtroppo rimandare ad altra sede il riferimento all'analisi di questi tre filoni, è possibile concludere elogiando il contributo di J. M. André che ha esplorato e problematizzato egregiamente il pensiero linguistico cusano nella fragilità e nella dinamicità di una parola, la cui forza si iscrive nella possibilità di un percorso dialogico che si dischiude nell'orizzonte dell'odierna società globalizzata e multiculturale³⁸.

1.b.2. La metafisica della parola: José González Ríos lettore di Cusano

Nel 2014, José González Ríos pubblica la propria tesi dottorale dedicata al problema del linguaggio in Cusano: *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el*

³⁷ Cfr. Ivi, p. 577. Si vedano di Agostino soprattutto il *De magistro* e il *De doctrina christiana*.

³⁸ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa*, cit.

*pensamiento de Nicolás de Cusa*³⁹. Il volume di J. González Ríos ha il merito, innanzitutto, di aver individuato e di aver raggruppato le varie e disseminate considerazioni che Cusano esprime sul linguaggio e, secondariamente, di aver colto e sollevato gli snodi problematici che emergono dagli elementi che costituiscono la teoria cusana del linguaggio, che si articola attorno al nucleo centrale della metafisica della parola.

Secondo l'autore, nel sistema cusano il linguaggio svolgerebbe una funzione analoga a quella di un fuoco che alimenta i raggi che da lui si irradiano; infatti, benché non sia possibile parlare di una filosofia del linguaggio in senso sistematico, entro la più ampia riflessione cusana il linguaggio costituisce un punto nevralgico da cui dipartono varie riflessioni linguistiche che, senza assumere un carattere sistematico, si presentano come il risultato di considerazioni espresse sullo stesso oggetto, il linguaggio, a partire da angolature prospettive differenti. Ciascuna di esse, nonostante la propria validità e autonomia, rimane parziale e, per questo motivo, richiede di essere posta in dialogo con le altre. Applicando, di fatto, lo stesso metodo che Cusano stesso suggerisce ai monaci di Tegernsee nel *De visione Dei* (1453) di adottare, J. González Ríos rintraccia nella metafisica della parola il nocciolo di quella che può essere definita una *teoria del linguaggio*; in quanto teoria, essa presuppone un nucleo centrale, che per l'autore è costituito dalla metafisica della parola, dalla quale derivano una serie di elementi che insieme costituiscono la teoria del linguaggio cusana⁴⁰. A partire da queste premesse, l'autore struttura la propria ricerca suddividendola in due parti principali.

Nella prima parte del volume, intitolata *Elementos para una teoría del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, l'autore presenta i cinque elementi che compongono la teoria del linguaggio di Cusano. Il primo aspetto che viene discusso concerne la funzione e la specificità tanto del linguaggio quanto della forma testuale che Cusano assume fin dagli anni della composizione dei sermoni giovanili per comunicare il Dio ineffabile. L'intento è fin da subito quello di rendere quanto più comprensibile l'oggetto dell'umano *desiderium naturale sciendi* che è quella verità assoluta incomprensibile, alla quale Cusano si approssima ogni volta da angolature

³⁹ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

⁴⁰ Cfr. Ivi, pp. 29-30.

differenti, esplorando una molteplicità di forme testuali, da quella dialogica al trattato, per giungere all'elaborazione di una propria ermeneutica che prevede la capacità di svincolare l'oggetto indagato dal mezzo impiegato. Entrando nel merito degli scritti cusani, il secondo elemento sul quale l'autore si sofferma riguarda il dinamismo produttivo del *Verbum* divino, che è il fondamento di tutta l'attività linguistica umana⁴¹. Ne consegue che la stessa mente umana – creata a immagine e somiglianza di Dio – presenta anch'essa il principio dinamico della produttività del proprio verbo mentale. A questo terzo elemento che potrebbe essere inteso come l'analisi del piano umano del linguaggio, segue l'affermazione dell'*ars dicendi* e dell'*ars scribendi* come manifestazione o rivelazione del contenuto mentale per mezzo della parola. La parola, può così concludere l'autore, è espressione di una mente che impone i nomi alle cose, sulla scia dell'eredità adamitica, la lingua originaria che qui viene analizzata e ripresentata insieme alle discussioni medievali sugli universali.

Nella seconda parte del volume, dopo aver fornito gli elementi propri della teoria cusana del linguaggio e dopo aver indicato i limiti e le possibilità della parola umana, J. González Ríos analizza il linguaggio umano nel rapportarsi a Dio. In questa sezione, intitolata *Los discursos teológicos y los nombres enigmáticos en el pensamiento de Nicolás de Cusa desde las predicaciones tempranas hasta De apice theoriae*, l'autore ripercorre il percorso intrapreso da Cusano nel tentativo di nominare l'Innominabile e presenta le varie soluzioni che il filosofo di Kues esplora proponendo l'analisi del *Verbum* nei sermoni giovanili (1428/30-1440), per poi passare al concetto del *maximum absolutum*; risolve infine la questione del nome di Dio ricorrendo ai nomi enigmatici: *idem absolutum, possest, posse ipsum, non aliud*.

La ricerca condotta da J. González Ríos conferma che la teoria cusana del linguaggio incontra il suo fondamento ultimo nella dottrina metafisico-teologica del *Logos* o *Verbum*⁴²; da qui deriva la centralità della parola attorno alla quale si articola tutta la riflessione linguistica cusana. La parola infatti si scopre come un paradigma simbolico: la parola è il simbolo dell'attività creatrice divina e, per analogia, della *vis* creatrice della mente umana che crea la propria realtà simbolica alla ricerca del nome di Dio.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 78.

⁴² Cfr. Ivi, p. 273.

***1.b.3. La rivelazione del Dio ineffabile,
secondo J. B. Elpert e P. J. N. Theruvathu***

Parlare è rivelare: J. B. Elpert lettore di Cusano

Nel 2002 Jan Bernd Elpert pubblica un volume intitolato *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, un'opera interamente dedicata allo studio del problema del linguaggio in Cusano⁴³. Il presupposto che fonda la validità del tema del linguaggio come oggetto d'indagine si trova già – secondo J. B. Elpert – alle origini della storia della filosofia, laddove quest'ultima si rivela da sempre una filosofia del linguaggio⁴⁴.

Dopo aver considerato lo stato dell'arte, facendo riferimento soprattutto all'insegnamento di E. Cassirer e di K. O. Apel, J. B. Elpert dichiara la propria posizione: egli avvalora la tesi dell'assenza di alcuna domanda fondamentale attorno alla quale si sviluppi una sistematica filosofia del linguaggio. Nel caso di una ricerca sul pensiero cusano si tratta, piuttosto, di rintracciare in ogni singola opera una riflessione peculiare sul problema linguistico: Cusano non offre una soluzione, un'unica prospettiva risolutiva, ma presenta di volta in volta sempre nuove soluzioni possibili⁴⁵.

Il metodo assunto da J. B. Elpert consiste nell'analisi dei testi sotto il profilo della filosofia del linguaggio e nella presentazione degli stessi secondo l'ordine cronologico⁴⁶. Anticipata sempre da una breve introduzione generale al testo, l'analisi

⁴³ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est relevare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.

⁴⁴ Cfr. Ivi, p. 1.

⁴⁵ Cfr. Ivi, pp. 10-11.

⁴⁶ Le opere che J. B. Elpert prende in esame sono le seguenti: il *De docta ignorantia*, di cui evidenzia – nel rispetto della tripartizione dell'opera stessa – il problema del nome di Dio tra “maximum” e “trinitas” e il valore simbolico del linguaggio (cap. II); il *De coniecturis*, sulla precisione del linguaggio rispetto al piano dell'unità assoluta, dell'unità intellettuale e dell'unità sensibile (cap. III); il *De deo abscondito* (cap. IV); gli *Opuscula*, sui nomi di Dio e sulla doppia struttura della dicibilità e della denominazione e sulla creazione come espressione del discorso di Dio (cap. V); l'*Apologia de docta ignorantia* (cap. VI); i tre libri dell'*Idiota*, dal significato simbolico della presenza della verità nella piazza alla teologia *sermocinalis*, all'arte della denominazione (cap. VII); il *De pace fidei*, sul ruolo del linguaggio nella fondazione della tolleranza (cap. VIII); il *De theologicis complementis*, sulla dissoluzione del

condotta mostra un doppio risultato: da un lato la presenza costante delle riflessioni sul linguaggio umano e sui suoi contenuti, dall'altro il cambiamento, talvolta più o meno pronunciato, dell'enfasi da un lavoro all'altro⁴⁷. Ciò consente di apprezzare l'impegno di Cusano nel prendere parte, seppur a distanza, ad alcuni dibattiti cari all'epoca (caratterizzata dal clima del nominalismo e dal conflitto tendente allo scetticismo sull'impossibilità di una fondazione della corrispondenza tra il pensiero, l'essere e il linguaggio). Per J. B. Elpert, ne consegue l'imprescindibile carattere di apparente frammentarietà del lavoro proposto che risulterebbe così privo di una conclusione stringente. Questo è da intendersi come il risultato della scelta di seguire fedelmente quella che per l'autore è la posizione teoretica stessa di Cusano, frammentaria e aperta, in conseguenza all'asistematicità voluta oltre che ben evidente in virtù dell'assenza di una domanda-guida che funga da cornice entro la quale stanziare l'intera indagine⁴⁸.

Esiste tuttavia una linea di fondo, seppur sottile e velata, che funge da cornice entro la quale Cusano colloca le proprie riflessioni. Nella sezione conclusiva, J. B. Elpert giunge ad affermare che il percorso compiuto conferma la tesi iniziale, alla quale si aggiunge la presenza di una cornice: dall'arte della parola alla riflessione sul linguaggio, Cusano persegue costantemente un fine teologico. Egli indaga l'arte della parola e il suo fondamento e, tra la teologia e la filosofia, scopre il linguaggio⁴⁹. Il fondamento ultimo è la parola di Dio che unisce il mondo creato con il suo Creatore⁵⁰. Il legame tra la filosofia del linguaggio dei predicati da un lato e della teologia della creazione dall'altro è illustrata nel dialogo *De genesis*. Qui è evidente che il linguaggio umano ha nel *verbum ineffabile* la propria origine: il linguaggio sussiste – in tutta la

linguaggio come superamento dei propri limiti (cap. IX); il *De visione dei*, sul muro del paradiso come immagine del paradosso linguistico (cap. X); il *De beryllo*, sul carattere coincidente del discorso come accesso alla visione (Cap. XI); il *De aequalitate*, sul discorso umano e sulla propria grammatica assoluta (cap. XII); il *De principio*, sul discorso come rivelazione o manifestazione del proprio concetto (cap. XIII); il *Dialogus de possess*, sugli aspetti ludico-creativi del linguaggio (cap. XIV); la *Cribratio Alkorani*, sulla funzione del linguaggio nei termini di una "pia interpretatio" come via per la concordanza (cap. XV); il *Directio speculantis – de li non aliud*, sulla risoluzione del linguaggio attraverso il linguaggio stesso (cap. XVI); il *De venatione sapientiae*, sulla ricerca della sapienza in riferimento al linguaggio: possibilità e limiti della *vis vocabuli* (cap. XVII); il *De ludo globi*, sul carattere ludico del linguaggio secondo il filosofo-giocatore (cap. XVIII); il *Compendium*, il mondo dell'uomo come mondo dei segni (cap. XIX); il *De apice theoriae*, sul *posse ipsum* come principio di ermeneutico (cap. XX).

⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 14.

⁴⁸ Cfr. Ivi, pp. 14-15.

⁴⁹ Cfr. Ivi, pp. 545-546.

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 558.

sua forza (*vis*) e in tutta la sua creatività espressiva – perché è immagine del *tetragrammaton* stesso⁵¹. Queste sono le considerazioni che Cusano matura a partire dal 1450, sulla base dell'idea che il discorso divino, fondamento di quello umano e di tutto il creato, è di fatto nient'altro che l'automanifestazione divina. Da questa tesi deriva la scelta del titolo di Elpert “*loqui est revelare – verbum ostensio mentis*” (citazione tratta dal *De principio*, 1459): parlare è rivelare ossia manifestare il proprio contenuto mentale⁵².

L'ineffabile: P. J. N. Theruvathu lettore di Cusano

Prasad Joseph Nellivilathekkathil Theruvathu si propone d'indagare l'ineffabile (*ineffabilis*) all'interno del pensiero di Nicolò Cusano. Lo studio dottorale che egli presenta nel volume intitolato *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa* (2010)⁵³ si articola in due sezioni principali concernenti l'analisi della natura dell'ineffabile e l'indagine sugli strumenti e sulle modalità attraverso cui l'ineffabile può essere espresso⁵⁴.

Fin dall'introduzione, l'esigenza di P. J. N. Theruvathu – che costituisce uno dei suoi principali meriti – è quella di definire l'ineffabile stesso⁵⁵. Inteso come l'impossibilità di essere esternato, manifestato, rivelato attraverso il significato di parole o di altri segni, a causa dell'incapacità del soggetto conoscente (ad esempio, l'uomo) o a causa dell'eccedenza dell'oggetto del conoscere (per esempio, Dio)⁵⁶,

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 560 e ss.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 575.

⁵³ Cfr. P. J. N. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2010.

⁵⁴ Entrambe suddivise in cinque capitoli, la prima parte tratta della semantica (cap. 1) e del lessico dell'ineffabile (cap. 2), delle regioni del sapere (cap. 3), di quelle del linguaggio (cap. 4) e di quelle congetturali (cap. 5) derivanti ciascuna dalla demarcazione del concetto di ineffabilità. La seconda parte indaga gli strumenti con i quali esprimere l'ineffabile: segni (cap. 6), parole (cap. 7); riflette sulla denominazione, al contempo impossibile e necessaria (cap. 8), sulla conseguente espressione dell'ineffabile attraverso i nomi (cap. 9, si tratta qui del *Gottes Namen Problem*) e, infine, attraverso le preghiere (cap. 10, sulla *theologia circularis et sermocinalis*).

⁵⁵ Cfr. P. J. N. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 8-11.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 23. Scrive P. J. N. Theruvathu: “Effability (*effabilitas*) is the possibility of externalizing/manifesting/revealing an inward concept by means of words or others signs. Ineffability (*ineffabilitas*) is the impossibility of being externalized/manifested/revealed by means of words or other signs, either due to the incapacity of the subject of knowledge [e. g. man] or due to the beyondness of the object of knowledge [e. g. God].” (*ibidem*).

l'ineffabile è oggetto di un'analisi storico-concettuale della propria definizione che conduce l'autore a concludere con la distinzione fondamentale tra l'ineffabile in senso assoluto e in senso non-assoluto. In senso assoluto, l'ineffabile è ciò di cui non si può parlare in alcun modo. In senso non-assoluto, invece, l'ineffabile può essere espresso. Per quest'ultimo è ammessa un'ulteriore distinzione tra 'strong ineffability' e 'weak ineffability'. L'ineffabilità in senso forte (*strong*) significa l'impossibilità di esprimere qualcosa adeguatamente; l'ineffabilità in senso debole (*weak*) si riferisce invece alla possibilità di esprimere qualcosa, seppur in modo non adeguato⁵⁷. Tale precisazione terminologico-concettuale è seguita dall'esplicitazione e dalla chiarificazione del metodo assunto. Dopo aver delimitato il campo d'indagine ai soli scritti filosofici e religiosi (escludendo così il *corpus* delle prediche e la raccolta epistolare), l'autore chiarifica il metodo adottato. Premessa la validità della tesi sostenuta già da H. G. Senger della separabilità del pensiero filosofico dalla teologia⁵⁸, attraverso un metodo sistematico ed analitico P. J. N. Theruvathu ricerca tutte le occorrenze del termine *ineffabil-is,e* e le analizza, contestualizzandole tematicamente. La presentazione dei testi, a seconda delle occorrenze, segue l'ordine cronologico, nel rispetto dello sviluppo tematico⁵⁹. Da quest'ultimo, infatti, deriva la suddivisione dell'intera ricerca in due parti, a cui segue una sezione conclusiva avente una funzione riassuntiva e anticipatoria rispetto ai possibili sviluppi e alle possibili ripercussioni dell'insegnamento cusano nella prospettiva del dialogo inter-religioso/culturale⁶⁰.

Dal concetto d'ineffabilità e dalle distinzioni operate in seno alle possibili declinazioni della definizione proposta, P. J. N. Theruvathu ricava la tesi della priorità della natura epistemologica nel rapporto antro-po-teologico per la fondazione del pensiero cusano⁶¹. Benché nella prima parte del volume l'autore si impegni a illustrare in modo neutrale il significato e le implicazioni dell'ineffabile sui piani metafisico, epistemologico, esperienziale e linguistico, nella seconda parte dello stesso

⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 25.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 5.

⁵⁹ Cfr. Ivi, pp. 12-14.

⁶⁰ La proposta di P. J. N. Theruvathu consiste nell'applicazione del concetto di ineffabilità al dialogo per distinguere opportunamente quattro regioni del dialogo stesso: sensibile, razionale, intellettuale e mistica; ciascuna delle quali è dotata di proprie regole, discute di un tema specifico e interessa un gruppo di interlocutori ben definito. Secondo questa suddivisione, è possibile instaurare un dialogo vivo e proficuo che consenta di conseguire non l'unità – presentata come un ideale escatologico dall'autore – bensì una concordia che, in relazione al contesto attuale, assumi i toni di una vera tolleranza reciproca, nel rispetto delle differenze. (Cfr. Ivi, pp. 315-327).

⁶¹ Cfr. Ivi, pp. 301-313.

egli sembrerebbe propendere per un'interpretazione incline alla fondazione epistemologico-linguistica della filosofia di Cusano. Al centro dell'interesse speculativo del filosofo di Kues c'è il rapporto tra il Creatore e la creatura, che viene inteso a partire dai limiti della conoscenza umana. L'epistemologia nel suo risvolto relazionale fonda il pensiero di Cusano, che accoglie necessariamente la riflessione sul linguaggio se non sistematicamente nei termini di un'autonoma filosofia del linguaggio almeno certamente nei termini di una necessaria riflessione linguistica. Il linguaggio, seppur entro i propri limiti, risulta essere l'elemento chiave con cui l'uomo in qualità di soggetto conoscente può rapportarsi all'oggetto desiderato, traslando costantemente tra i diversi livelli di ineffabilità.

***1.b.4. Il linguaggio teologico: studi sulla parola divina in Cusano
secondo C. Ströbele e P. Casarella***

***Dalla teologia negativa alla scientia laudis: C. Ströbele lettore di
Cusano***

Nella propria tesi dottorale, *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus* (2015)⁶², Christian Ströbele analizza il discorso religioso, inteso come disciplina specifica volta alla conoscenza di Dio. Dati tuttavia i limiti costitutivi di natura gnoseologica e di natura linguistica, l'uomo trova soltanto nella teologia negativa la via d'accesso al divino. Secondo C. Ströbele, la teologia negativa costituisce una possibile sistematizzazione propedeutica alla *Wissenschaft* teologica⁶³.

Consapevole dell'origine alessandrina dello sviluppo della teologia negativa, l'autore risale fino all'insegnamento dell'*Organon* aristotelico per applicare la logica del predicato al discorso religioso e mostrare, nel corso della ricerca, come la stessa rivelazione divina (Ex. 3,14) si ponga ad un livello pre-predicativo. Ne consegue

⁶² Cfr. C. STRÖBELE, *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015.

⁶³ Cfr. Ivi, pp. 9-10.

inevitabilmente l'impossibilità del discorso logico-predicativo della ragione umana di cogliere il principio nella sua pre-logicità. Da qui deriverebbe l'intento di C. Ströbele di rintracciare nelle opere di Cusano l'identità e la validità della teologia negativa, quale *instrumentum falsificationis* con il quale condurre una ricerca adeguata sul parlare di Dio secondo la performatività propria della teologia negativa⁶⁴.

La struttura del volume presenta così, dopo una precisazione introduttiva del metodo di indagine, l'analisi dei presupposti e degli aspetti propri della teologia negativa di Cusano nelle seguenti dimensioni: la dimensione ontologica, per la quale Dio non è un ente tra gli altri enti (cap. II); la dimensione epistemologica, che mostra l'impossibilità per l'uomo di qualsiasi precisione sulla conoscenza del divino (cap. III); e, infine, la dimensione linguistica, che esplora il tentativo umano di parlare di Dio benché sia esclusa qualsiasi precisione del discorso stesso (cap. IV); per concludere con la fondazione della possibilità e della validità della teologia negativa nella prassi religiosa (cap. V).

Il percorso suggerito da C. Ströbele conduce innanzitutto alla constatazione dei limiti della predicazione nel discorso religioso (cap. II)⁶⁵ in virtù dei quali la teologia negativa si presenta come il possibile e valido momento partecipativo del processo epistemologico quale sforzo pratico volto al conseguimento del fine ultimo: la conoscenza di Dio (cap. III)⁶⁶. L'autore rileva l'esigenza di fondare una teoria linguistico-speculativa della teologia negativa fondantesi sulla parola intesa come *medium* tra le parole stesse⁶⁷. Questa teoria viene analizzata approfonditamente nel corso del IV capitolo, dove il problema della predicazione è ripresentato in relazione alla diretta applicazione alla questione del *Gottes Namen Problem* (il problema del nome di Dio). La domanda sull'interpretazione cusana dei limiti e delle possibilità del linguaggio umano rispetto al discorso religioso trova una risposta provvisoria nella

⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 11. Nello specifico, C. Ströbele afferma che "als theoretisches *Falsifikationsinstrument* kann negative Theologie sich kontextsensitiv ausformen etwa als (antirationalistische) Abwehr theoretischer Überformung, als (antifideistischer) Motor zur vernunftförmigen Reflexion oder als Einspruch gegenüber vorschnellen Identifikationen subjektiver Erfahrungen als Gotteserfahrungen" (ivi, p. 17).

⁶⁵ C. Ströbele mostra chiaramente i limiti della predicazione in rapporto tanto alla rivelazione divina quanto al discorso su Dio stesso, a causa dello *status ontologico* di Dio: non essendo un ente tra gli altri enti, lo schema predicativo (soggetto, predicato, copula), con l'applicazione della predicazione seppur valida non è esaustiva. Cfr. Ivi, pp. 79-84.

⁶⁶ Cfr. Ivi, pp. 94-96.

⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 138-139.

*scientia laudis*⁶⁸. Quest'ultima si presenta come la via di accesso alla teologia negativa, strumento d'indagine del nome appropriato al divino⁶⁹. Enucleate queste premesse, l'ultimo capitolo è finalmente destinato alla trattazione specifica della proposta di C. Ströbele: il tentativo di una sistematizzazione della teologia negativa tra performatività e discorso. Senza evitare il confronto con autori quali Hilary Putnam⁷⁰, la teologia negativa approda infine alla negazione della negazione stessa, come il vedere del non vedere stesso.

La teologia della Parola: P. Casarella lettore di Cusano

In virtù degli anni trascorsi dalla discussione della tesi dottorale alla pubblicazione della stessa, l'opera di Peter Casarella – *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa* (2017)⁷¹ – contiene non soltanto lo studio sulla filosofia del linguaggio in Cusano ma offre anche una panoramica sullo stato delle ricerche affini a quella di P. Casarella per oggetto d'indagine: un affresco vivo della letteratura critica che si conclude con la presentazione di alcuni interrogativi aperti circa il possibile orizzonte – quello interculturale in tal caso – entro il quale collocare eventuali prossime ricerche. Grazie a questa seconda sezione del volume si apprezza ancora di più la peculiarità della ricerca di P. Casarella, che – muovendo in una direzione teologica molto marcata (capitolo I)⁷², sorretta dalla tesi della teo-logicità inemendabile del discorso umano, giacché il *logos* è già sempre in quell'essere intriso di Dio⁷³ – ha il proprio perno nella *theologia sermocinalis*. Secondo l'autore, il pensiero speculativo ha la propria origine nella teologia, che è *sermocinalis* (ossia linguistica) e *facilis* (ovvero prontamente accessibile). Si tratta dunque di una

⁶⁸ Cfr. Ivi, pp. 146-147

⁶⁹ Qui risposta secondo lo studio dei sermoni cusani, concentrando l'attenzione sui cd. sermoni giovanili e sui cd. sermoni di Bressanone.

⁷⁰ Cfr. C. STRÖBELE, *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, cit., pp. 375-383.

⁷¹ Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

⁷² Il primo capitolo dell'opera qui in esame ha natura introduttiva e affronta il problema del rapporto tra teologia e filosofia per una cristologia speculativa, anche secondo l'insegnamento ermeneutico di autori tra i quali emerge H. G. Gadamer. Segue, in questo stesso, l'enunciazione della tesi, l'esposizione della metodologia di stampo ermeneutico assunta e la presentazione dei capitoli a venire. Cfr. Ivi, pp. 1-18.

⁷³ Cfr. Ivi. p. 6.

riflessione sul linguaggio umano e sull'esperienza umana che conduce alla partecipazione del *Verbum* divino⁷⁴. La teoria del linguaggio di Cusano si presenta così, agli occhi di P. Casarella, come una teologia della parola (capitolo II). Essa è intesa (anche in senso eucaristico) come il pane di cui lo spirito desideroso di *sapientia* si nutre attraverso la preghiera: il linguaggio della teoria speculativa di Cusano – afferma P. Casarella – culmina nel linguaggio della preghiera⁷⁵.

La *scientia laudis* – quale via privilegiata per il perseguimento del proprio fine ultimo: la visione di Dio⁷⁶ – è il cibo spirituale che accompagna tutti coloro che, in cerca della *sapientia*, pregano sulla via verso il Dio unitrino. La preghiera, infatti, costituisce l'emblema della creazione rivelatrice del divino e del moto di ritorno delle creature al creatore. Nell'ottica di questo moto ascensivo, la preghiera è intesa come la risposta necessaria alla fecondità dell'inconoscibilità e dell'ineffabilità di Dio⁷⁷. Da qui deriva l'esigenza, per l'autore, d'indagare le fonti medievali e il contesto dell'umanesimo quattrocentesco da cui Cusano ricava la concezione della *theologia sermocinalis*, chiave della propria teologia del linguaggio (capitolo III). Nel compiere tale operazione storico-speculativa, P. Casarella non manca di precisare l'influenza esercitata dal lullismo, dall'albertismo e da autori quali lo stesso Eimerico da Campo; sottolinea inoltre la fecondità della *theologia rethorica* dell'umanesimo, da Petrarca a Valla, per mostrare infine la compatibilità della proposta di Cusano con entrambi i filoni. Questo è quanto si constata soprattutto nel proseguo del testo (capitolo IV), dove l'autore entra nel merito dell'analisi delle opere di Cusano mostrandone un'evoluzione interna: dopo un primo momento (1430-1444) volto principalmente alla rivelazione del verbo ineffabile e alla ricerca del nome divino (si vedano a tal proposito le prediche dal *Sermo* I al *Sermo* XX), dal 1450 Cusano volge verso una sintesi speculativa delle arti umane, attraverso l'arte e la forza della parola. A ciò corrisponde, sul piano teologico, un superamento del piano della teologia negativa (dominante agli inizi della produzione di Cusano) verso la positività offerta in ultima istanza dalla *theologia sermocinalis*, riscoperta a partire dal potere umano del linguaggio⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 27.

⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 79.

⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 70.

⁷⁷ Cfr. Ivi, p. 79.

⁷⁸ Cfr. Ivi, pp. 202-218.

Termina la propria ricerca P. Casarella con un'indagine sul ruolo della fede nella teologia della parola di Cusano (capitolo V). La fede è la condizione preliminare per poter accogliere la parola divina⁷⁹. Questo è ben evidente dalla lettura delle prediche e dal terzo libro del *De docta ignorantia*, mentre sembrerebbe non essere più un aspetto di prioritario interesse negli ultimi anni della riflessione speculativa. Nonostante ciò, la fede mantiene la propria importanza sia come principio del conoscere sia come condizione per il trascendimento del piano logico e, dunque, quale via d'accesso al sapere intellettuale⁸⁰. In entrambi, la fede accorre sempre a elemento integrativo rispetto alla *manuductio* proposta in direzione del *Verbum* divino⁸¹. L'unicità della visione del teologo di Kues – può concludere ora P. Casarella – consiste nell'impegno costante incarnato dai numerosi testi e dalle molteplici formulazioni di rivelare la presenza della parola divina nella varietà delle forme d'espressione⁸².

2. Introduzione alla presente ricerca

La presente dissertazione è il frutto di una ricerca che conferma, innanzitutto, quanto già la letteratura ha evidenziato in merito alla carenza di una filosofia sistematica *tout court* del linguaggio nel pensiero di Nicolò Cusano. Ciò, tuttavia, come è stato anticipato, non significa che non sia possibile parlare di una sensibilità linguistica in Cusano. Numerose infatti sono le tracce di una riflessione sul tema del linguaggio che abbracciano l'intera produzione filosofica e teologica. A partire da questi riferimenti, come la panoramica sopra esposta ha mostrato, gli studiosi cusani del tema del linguaggio hanno proposto una serie di interpretazioni, tra le quali non risulta fino ad ora inserito uno studio italiano specificatamente dedicato al problema linguistico.

Nel condurre quest'indagine si è scelto di richiamarsi esplicitamente a due tradizioni, a quella italiana e a quella tedesca. La matrice estetica che, come un faro, ha illuminato il presente lavoro è figlia della tradizione di studi italiani sull'estetica

⁷⁹ Cfr. Ivi, p. 275.

⁸⁰ Cfr. Ivi, pp. 277-281.

⁸¹ Cfr. Ivi, p. 299.

⁸² Cfr. P. Casarella, che scrive: "the uniqueness of his vision is the unwavering desire in many texts and in various linguistic formulations to reveal the presence of the divine Word in all forms of expression" (ivi, p. 303).

cusaniana inaugurata da Giovanni Santinello e portata a compimento da Gianluca Cuzzo⁸³. Lo studio di G. Santinello intitolato *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (1958)⁸⁴ ha offerto lo spunto per una rilettura del pensiero di Cusano in chiave linguistica. Ciò ha significato assumere il tema del linguaggio tanto come oggetto da indagare quanto come cornice entro la quale collocare il pensiero cusano, oltre che come lente attraverso cui leggere le opere dell'Autore.

Determinato il quadro di riferimento teorico, ossia la declinazione linguistica della prospettiva estetica, si è presentata poi la necessità di stabilire da quale punto procedere. In altri termini, ci si è chiesti quale elemento propriamente linguistico fosse centrale per la conduzione della ricerca. Per la determinazione di quest'ultimo, molto si deve alla tradizione tedesca di studi teologico-filosofici che ha visto nella figura di Klaus Reinhardt e in quella del suo allievo, Harald Schwaetzer, una singolare rielaborazione condotta nella direzione di una riabilitazione profonda del significato teologico, cristologico e antropologico del pensiero di Cusano. Decisiva, per la presente ricerca, è stata l'attenzione rivolta alla relazione tra queste tre dimensioni a partire dalla centralità della cristologia. Entro una "prospettiva linguistica", ciò ha contribuito ad assumere la parola a perno della questione linguistica e a declinarla così in tre momenti: teologico, antropologico e cristologico. Da qui è derivata la conseguente analisi della Parola divina, della parola umana e della Parola di Cristo, che costituiscono rispettivamente l'oggetto della prima, della seconda e della terza parte della presente ricerca.

⁸³ Cfr. G. CUZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012. G. Cuzzo ha avuto anche il merito di aver riscoperto tracce del pensiero cusano nelle radici della Scuola Torinese rappresentata da Augusto del Noce, Augusto Guzzo e Luigi Pareyson, fino a Giuseppe Riconda, suo maestro.

⁸⁴ Cfr. G. Santinello, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

PREMESSA

DALLA DOCTA IGNORANTIA ALL'ARS CONIECTURALIS.

Linee guida per una lettura del pensiero di Cusano secondo una prospettiva linguistica

Dopo le prediche giovanili (1430-1441) e il trattato ecclesiologico-politico *De concordantia catholica* (1433)¹, la prima opera filosofica² di Cusano è lo scritto intitolato *De docta ignorantia* (1440). Quest'opera, suddivisa in tre libri³, è dedicata all'amico cardinale Giuliano Cesarini a cui Cusano affida il compito di esprimere un giudizio non tanto sull'aspetto formale del testo⁴ quanto sull'aspetto contenutistico. Nel *Prologo* al primo libro, Cusano riconosce che l'amico, dati gli innumerevoli impegni che potrebbero fungere da deterrente rispetto a letture di poco valore, non sprecherà il suo tempo a leggere un'opera dal titolo nuovo e rimarrà per di più stupito (*admiratio*) dall'audacia che ha condotto l'autore a trattare della docta ignorantia. Il coraggio di affrontare questa tematica, che si rivela essere l'audacia di ammettere i limiti della conoscenza umana prima ancora che le possibilità della stessa, è stato ispirato da Dio. Come si legge nell'*Epistola auctoris ad dominum Iulianum*

¹ Per una ricostruzione della relazione tra il *De concordantia* e il *De docta ignorantia*, secondo la prospettiva di una linea di continuità tra le due opere, cfr. J. MIROY, *From Unity to Union: The Relationship between the De concordantia and the Docta ignorantia*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 135-154.

² Con ciò non si intende affermare che Cusano non abbia elaborato un pensiero filosofico prima della stesura di questo trattato. Piuttosto l'intenzione è quella di enfatizzare la portata filosofica del *De docta ignorantia*, che – come osserva Hans G. Senger – può essere intesa come la *complicatio* di un pensiero che si struttura a partire dagli anni '30. (Cfr. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Münster, Aschendorff, 1971; qui pp. 5-7).

³ Per una sintesi efficace del contenuto e degli snodi problematici ivi originalmente trattati da Cusano, cfr. R. HAUBST, *Das Neue in De docta ignorantia*, in: MFCG 20 (1990), Trier, Paulinus, 1992, pp. 27-53.

⁴ All'epoca della rinascita dell'amore per le *humanae litterae* si accompagna una ricerca dell'eleganza della lingua. (Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 147-150). Cusano riconosce che la sua formazione non è la medesima e quindi il suo testo potrebbe apparire rozzo; per questo si definisce un *barbaro* e, in conclusione al prologo, chiede all'amico cardinale di accettare che un tedesco possa trattare di questioni teologiche così raffinate.

cardinalem posta in chiusura del terzo libro, Cusano è stato illuminato personalmente durante il viaggio di ritorno da Costantinopoli⁵ “per un dono celeste dal Padre dei lumi”⁶; durante questa esperienza egli dichiara di esser giunto ad abbracciare, “nella dotta ignoranza, le cose incomprensibili in modo incomprensibile, trascendendo quelle verità incorruttibili che sono umanamente conoscibili”⁷.

I profondi argomenti discussi sulla base di questo principio metodico e che sono suddivisi nei tre libri – rispettivamente sul massimo assoluto (Dio), sul massimo contratto (l’universo) e sul massimo parimenti assoluto e contratto (Gesù Cristo) – hanno offerto agli studiosi del pensiero di Cusano gli spunti per molteplici interpretazioni a cui il testo con tutta la sua inesauribile fecondità si presta. Condivisa e indiscussa è la posizione secondo la quale quest’opera sia di fatto un trattato non tanto sul massimo (*maximum*) quanto sul metodo della conoscenza umana: la dotta ignoranza (*docta ignorantia*). Non a caso, come sottolinea Inigo Bocken⁸, il titolo dell’opera non è riconducibile direttamente al massimo – Cusano, infatti, avrebbe potuto scegliere la denominazione *De maximo* – mentre rimanda inequivocabilmente al fondamento epistemologico: la *docta ignorantia*. Questo non significa, tuttavia, che il principio della dotta ignoranza abbia esclusivamente un significato epistemologico⁹. Nel corso dell’analisi dei capitoli d’apertura del volume emerge che la dotta ignoranza ha un valore gnoseologico che può essere ricompreso alla luce della prospettiva linguistica nella sua apertura verso la teoria della significazione e dell’interpretazione. La *docta ignorantia*, come enfatizza Hermann Schnarr, non è semplicemente uno tra i concetti principali del trattato, bensì il perno dell’intero progetto cusaniaco¹⁰.

⁵ Cfr. L. H. BOND, *Nicholas of Cusa from Constantinople to ‘Learned Ignorance’: The Historical Matrix for the formation of the De docta ignorantia*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honour of Morimichi Watanabe by American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991, pp. 135-163; qui pp. 143-146.

⁶ *De docta ign.* III, *Epistola Auctoris*: h I, n. 263; tr. it. cit. p. 307.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸ Cfr. I. Bocken, *Les dimensions morales de l’art des conjectures*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d’une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 13-22; qui pp. 16-18. I. Bocken sostiene fermamente che l’intento di Cusano sia quello di esplorare la struttura della conoscenza umana.

⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁰ Cfr. H. SCHNARR, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1994), Trier, Paulinus, 1995, pp. 205-234; qui p. 205.

a. Il *desiderium naturale sciendi*: la fondazione della caccia alla sapienza

Il primo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia* è intitolato programmaticamente *Conoscere è ignorare (Quomodo scire est ignorare)* e tratta della docta ignoranza a partire dall'analisi di quel desiderio naturale di conoscere che accomuna tutti gli uomini. Precisamente, Cusano esordisce affermando che

in tutti gli esseri viventi è presente, per dono di Dio, un certo desiderio naturale [*desiderium in esse*] di esistere nel modo migliore consentito dalla condizione della natura di ciascuno di essi. E vediamo che tutti gli esseri agiscono per questo fine e hanno i mezzi a ciò adatti; essi hanno una capacità innata di giudizio [*iudicium connatum*], idonea per conoscere il loro fine, in modo tale che la loro aspirazione [*appetitus*] non sia vana e ciascuno di essi possa raggiungere la sua quiete in quel centro di gravità della propria natura che ogni essere ama.¹¹

Come J. M. André ha sottolineato¹², due sono i termini che emergono da questo incipit: *desiderium* e *appetitus*. La rilevanza di questi vocaboli viene confermata anche dal paragrafo conclusivo del *Prologo* antecedente, ove Cusano stabilisce un parallelismo tra la sensazione dolorosa [*tristem sensationem*] che precede l'appetito [*appetitum*] per il nutrimento del corpo e lo stupore [*admirari*] proprio di colui che fa filosofia e che precede il desiderio del sapere [*sciendi desiderium*]¹³. Con questi riferimenti, Cusano rimanda da un lato alla fondazione naturale della conoscenza, o meglio, del desiderio di conoscere che si presenta come un elemento imprescindibile, un vitale nutrimento non tanto per il corpo quando per l'intelletto; dall'altro, egli colloca la propria posizione all'interno della tradizione aristotelica per la quale lo stupore (lo *θαυμάζειν*, *thaumàzein*) costituisce l'origine del filosofare. Se il richiamo alla fondazione naturale del desiderio di conoscere implica necessariamente la presenza di strumenti atti al perseguimento del desiderio stesso, la vicinanza al motivo aristotelico inserisce il pensiero di Cusano nella prospettiva dinamica degli esseri. Il chiaro riferimento all'incipit della *Metafisica* di Aristotele, come enfatizza R.

¹¹ *De docta ign.* I,1: h I, n. 2; tr. it. cit. p. 7.

¹² Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “docta ignorância”*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 93-121.

¹³ *De docta ign.* I, *Prologus*: h I, n. 1.

Haubst¹⁴, ci introduce in una prospettiva dinamica che coinvolge tutti gli enti non soltanto nei termini della dialettica *exodus-redditus* rispetto al Principio; ancora più radicalmente, esso si riferisce al moto costitutivo degli enti stessi, un moto che si struttura – nel caso degli esseri umani – nello studio di quella verità che conduce alla perfezione mediante un percorso di formazione. Per questo motivo, nel *Prologo* Cusano sceglie il termine *perficio*, il quale fa espressamente riferimento al fatto che l’obiettivo non consiste tanto nello studio dell’oggetto della propria ricerca, quanto nel processo stesso. Non soltanto l’intelletto cerca questa verità ma in questa stessa ricerca esso si realizza (*perficiatur*)¹⁵; la verità è quindi il nutrimento dell’intelletto nella misura in cui la ricerca stessa della verità consente la piena realizzazione dell’intelletto¹⁶.

Questa ricerca si configura come un’arte venatoria¹⁷, immagine che restituisce pienamente sia tutta la carica motrice che connota lo studio della verità sia il vitale bisogno di provvedere al cibo atto al sostentamento:

c’è un desiderio innato nella nostra natura [*appetitu naturae*] ce ci spinge ad acquisire non solo la conoscenza [*scientia*], ma la sapienza [*sapientiam*], ovvero la conoscenza dotata di sapore [*sapida scientiam*].¹⁸

Nel *De venatione sapientiae* (1462-1463), giunto oramai ai sessant’anni sente di dover affidare ai posteri – quasi fosse un lascito testamentario antecedente rispetto alla lettera ad Albergati (1463) – gli esiti della propria indagine e, nell’introdurre le proprie ricerche rimanda indirettamente al prologo del *De docta ignorantia*, postulando alla base di questa caccia il *desiderium naturale sciendi*. Nei capitoli successivi del *De venatione sapientiae* – a differenza di quanto discusso nel primo trattato filosofico – spiega che la necessità del nutrimento deriva dalla vitalità propria della natura intellettuale; “essa, tuttavia, non può in alcun modo trovare il suo nutrimento in un cibo che sia diverso dal cibo della vita intelligibile, così come ogni essere vivente si nutre del cibo che è simile alla sua vita”¹⁹. Proseguendo, spiega che “tutti gli esseri

¹⁴ Cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanischen Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991; qui. pp. 66-68.

¹⁵ *De docta ign.*, I, *Prologus*: h I, n. 1.

¹⁶ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “douta ignorância”*, cit., p. 96.

¹⁷ Cfr. S. MANZO, *Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 377-393; qui cfr. soprattutto pp. 378-383.

¹⁸ *De ven. sap. Prologus*: h XII, n. 1; tr. it. cit. p. 1587.

¹⁹ *De ven. sap.* 1: h XII, n. 2; tr. it. cit. p. 1589.

viventi hanno una disposizione naturale [*naturalem mentem*] per il proprio cibo [*pabuli*] e ne conservano memoria;²⁰. Ne consegue che, dato l'inconfutabile carattere naturale della necessità di procacciare il nutrimento adeguato a se stessi, ciascuna specie sia stata naturalmente dotata dello strumento idoneo rispetto al conseguimento del fine preposto. Nel caso degli esseri umani Cusano fa riferimento nel *De docta ignorantia* ad una capacità innata di giudizio, che viene intesa nel *De venatione sapientiae* come l'arte della logica. Questa, infatti, è “lo strumento più esatto per andare a caccia sia del vero, sia del verosimile”²¹. Con quest'arte razionale di cui dispone naturalmente, l'uomo fa il proprio ingresso nei dieci campi ricchi della preda: il suo tesoro. Tra questi, il primo è quello della *docta ignorantia*. Entrando in questo campo si è subito consapevoli dei limiti della propria conoscenza per i quali, ancora una volta, “l'incomprensibile viene colto in modo incomprensibile”²² mediante un percorso di formazione²³ per il quale l'intelletto si rallegra del nutrimento che lo conduce alla propria perfezione e di cui si nutre in maniera perpetua [*in sapientia perfici*]²⁴. Questo riferimento alla *docta ignorantia*, tuttavia, non ha ancora svelato a pieno che cosa significhi in termini epistemologici. Pertanto, diviene opportuno ritornare al capitolo sopramenzionato del *De docta ignorantia*, ove l'arte della logica si esprime nella comparazione.

Ciascun intelletto, sano e libero (dati i presupposti sopra discussi), “va conducendo su ogni cosa con il procedimento discorsivo che gli è insito; e non abbiamo alcun dubbio sul fatto che la verità più sicura sia quella da cui ogni mente che sia sana non può dissentire”²⁵. Se si ammette l'esistenza di un nutrimento naturale per il quale vi è un innato desiderio [*naturalem mente*], è imprescindibile l'ammissione dell'esistenza di questo stesso cibo intellettuale²⁶: la verità. Essa costituisce, dunque, l'oggetto dell'umano conoscere che esercita la propria arte logica,

²⁰ *De ven. sap.* 1: h XII, n. 2; tr. it. cit. p. 1589.

²¹ *De ven. sap.* 1: h XII, n. 4; tr. it. cit. p. 1593.

²² *De ven. sap.* 12: h XII, n. 31; tr. it. cit. p. 1629.

²³ Cfr. C. K. Guendelman, *Perspectivas sobre o conhecimento como instrumento para a perfectibilidade*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 339-353. L'autore sottolinea che la perfectibilità umana, come già per Platone, dischiude l'orizzonte della dimensione pedagogica entro la quale si stanziava il percorso conoscitivo.

²⁴ *De ven. sap.* 12: h XII, n. 33; tr. it. cit. p. 1633.

²⁵ *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2; tr. it. cit. p. 7.

²⁶ Come K.-H. Volkman-Schluck precisa, a partire dalla riflessione sulla relazione tra il desiderio e la temporalità, si afferma che “il desiderio oltrepassa certamente l'ambito del presente, ma assume la sua posizione in quest'ambito per il quale qualche cosa è desiderata. Esso assume ciò che è desiderato come

giudicando le cose incerte in modo proporzionale, mediante cioè una comparazione con qualcosa che viene presupposto come certo. Ogni ricerca, pertanto, ha carattere comparativo e impiega come mezzo la proporzione.²⁷

Ogni indagine si caratterizza come comparativa in quanto la mente conosce misurando, ossia rapportando il dato ignoto al dato già noto. Quest'ultimo dato costituisce il presupposto certo rispetto al quale tutti gli altri dati vengono comparati e ricondotti poi proporzionalmente a un giudizio, formulato grazie alla logica, secondo un moto, quello della ragione, in cui si pratica la capacità di giudizio della mente stessa²⁸, che non si limita nel far accordare i termini della comparazione in ciò che sono identici, ma anche nel differenziarli per ciò che sono diversi²⁹.

L'oggetto ricercato, il dato ignoto da comparare, non sempre è adeguato rispetto alle possibilità umane. Innanzitutto, il concetto di infinito che qui si stanziava – e che eccede rispetto ai parametri umani per la propria definizione e per la propria natura – è inconoscibile: esso sfugge costantemente a ogni sforzo di comparazione. Per questo motivo, la possibilità di una conoscenza razionale dell'infinito – che è tradotta da Cusano nei capitoli successivi in Dio stesso (secondo la prospettiva teologica) e nella verità medesima (secondo la prospettiva filosofica) – è preclusa a causa della regola della *nulla proportio* ossia dell'assenza di quella proporzione che ne renderebbe possibile la conoscenza: “la distanza tra finito e infinito” puntualizza E. Cassirer “resta la stessa per quanti passaggi intermedi si possano inserire. Non esiste alcun metodo razionale del pensiero [...] in grado di colmare l'abisso tra i due estremi [finito e infinito] e di congiungerli”³⁰.

Con ciò non si intende affermare che la ragione non abbia in alcun modo la possibilità di acquisire una qualche forma certa di sapere. Cusano vuole qui evidenziare il momento negativo della conoscenza razionale rispetto alla conoscenza della quiddità (*quidditas*) o essenza degli enti. Come spiega nel *De venatione*

una realtà non-presente, procurarsi la quale appagherebbe il desiderio. Il desiderio tende a procurarsi l'oggetto desiderato, a rimuovere la sua mancanza”. (K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicòlò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1993; qui p. 200; op. orig.: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1984).

²⁷ *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2; tr. it. cit. p. 7: “Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens”.

²⁸ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “douta ignorância”*, cit., p. 96.

²⁹ Cfr. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicòlò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, cit., p. 34.

³⁰ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 13.

sapientiae a proposito della teoria epistemologica di Aristotele, la conoscenza di un ente è la conoscenza della sua essenza. Apprendere l'essenza, dunque, significa conoscere l'ente di per se stesso. Tuttavia, poiché alla mente umana non è possibile cogliere l'essenza di un ente, l'unica forma di conoscenza possibile consiste nella comparazione per la quale i caratteri o gli attributi conoscibili di un ente vengono appresi mediante un rapporto con dati già noti. In questo senso, rispetto al problema ontologico dell'ineffabilità dell'essenza, il concetto di misura espresso nel *De docta ignorantia* assume un connotato ontologico³¹. Secondo I. Bocken³¹, la misura come comparazione fa perno anche nel *De docta ignorantia* sul concetto di numero. Da qui deriva che il tipo di misurazione si presenta come un rapporto matematico tanto ontologico quanto metafisico, in cui il numero esibisce la propria capacità di tenere unite la verità metafisica e la realtà ontologica a prescindere dall'esercizio delle facoltà umane. In accordo con tale prospettiva, il numero viene interpretato come il fondamento di un'ontologia relazionale o funzionale in cui da un lato il numero indica sempre la possibilità irriducibile del 'più o meno' con la conseguente impossibilità di misurare Dio; dall'altro, esso ricorda che l'essere umano si muove sempre lungo la scala graduata del 'più o meno' senza mai giungere agli estremi della misurazione stessa³², perciò si dice che la conoscenza ha il carattere del '*discursus*', ossia del muoversi qua e là, fra un termine e l'altro³³.

Per questo motivo Cusano fa seguire al capitolo sul metodo della docta ignorantia un capitolo che tratta, giustappunto, della natura di quella massimità, massima e minima, ineffabile. Egli chiama 'maximum' "ciò di cui nulla può essere maggiore. La pienezza, tuttavia, conviene a ciò che è uno. Pertanto, l'unità, che è anche l'entità, coincide con la massimità"³⁴. Se tale unità, infatti, è libera da ogni relazione e da ogni contrazione, non vi è alcunché che le si oppone e può dirsi, quindi, assoluta: il massimo è dunque l'uno assoluto (*absolutum unum*)³⁵. Il massimo, in quanto entità massima-assoluta, è la verità stessa; essa è quell'infinito che sfugge a ogni comparazione con il finito. Questa mancata relazione proporzionale non deve indurre a considerare il

³¹ I. BOCKEN, *Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 201-220; qui 205-210.

³² In questo si può intravedere un'anticipazione del tema della misurazione epistemologica trattata nel dialogo *Idiota de mente*. Cfr. Ivi, p. 210.

³³ Cfr. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, cit., p. 33.

³⁴ *De docta ign.* I, 2: h I, n. 5; tr. it. cit. p. 11.

³⁵ Cfr. *De docta ign.* I, 2: h I, n. 5.

massimo in termini quantitativi. Tale misurazione dall'aspetto ontologico concerne l'impossibilità della relazione di misurazione con un massimo qualitativo; come spiega E. Cassirer, "il *maximum* non è un concetto quantitativo, ma puramente qualitativo: è l'assoluto fondamento dell'essere, così come l'assoluto fondamento del conoscere"³⁶.

I limiti della ragione umana congiunti al carattere assoluto del massimo spiegano la conseguente impossibilità da parte dell'uomo di conoscere non soltanto l'ente massimo, ma anche tutti gli enti. Nel caso in cui quest'ultimi siano oggetti dell'umano conoscere, tanto la loro conoscenza essenziale – che deriva dal massimo (entità assoluta) – è negata, quanto la loro conoscenza accidentale è sempre parziale. Infatti, benché l'oggetto da conoscere sia finito, una precisa conoscenza dell'oggetto stesso non è possibile. Da un lato, ogni asserzione non potrà mai essere precisa perché, se lo fosse, essa non avrebbe alcuna opposizione rispetto a se medesima e questo non è ammissibile poiché soltanto il *maximum* esclude qualsiasi opposizione: "un massimo che sia effettivamente tale è invece necessariamente infinito" mentre le entità finite sono "realtà che ammettono comparativamente un di più e un di meno"³⁷. Dall'altro lato, la conoscenza razionale è sempre il risultato di proporzioni stabilite dalla mente umana, ciascuna delle quali implica costitutivamente la possibilità di un ulteriore rapporto comparativo che sia "più o meno" adeguato rispetto a quello precedente, giacché "giungere [...] a una precisa conoscenza delle combinazioni che vi sono fra le cose corporee e far corrispondere in modo adeguato il noto all'ignoto è qualcosa che supera la capacità della ragione umana"³⁸. Questo accade poiché la ragione umana, come anticipato, è una facoltà discorsiva, che conosce comparando; la comparazione, tuttavia, permette soltanto di istituire un grado di precisione relativo che può essere maggiore o minore, poiché non è mai assoluto. Tali considerazioni mostrano, inoltre, come non sia possibile trovare "due o più cose così simili ed eguali fra di loro, che non ve ne possano essere altre di ancora più simili, all'infinito. Di conseguenza, la misura e il misurato, per quanto eguali possano essere, resteranno sempre differenti"³⁹. In altri termini, l'intelletto finito non potrà mai giungere con precisione alla verità per quanto esso, di volta in volta, si impegni nel raggiungere sempre più il grado di conoscenza della verità, che si traduce in un moto di approssimazione asintotica verso il limite

³⁶ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 24.

³⁷ *De docta ign.*, I, 3: h I, n. 9; tr. it. cit. p. 13.

³⁸ *De docta ign.*, I, 1: h I, n. 4; tr. it. cit. p. 9.

³⁹ *De docta ign.* I, 3: h I, n. 9; tr. it. cit. p. 15.

irraggiungibile: la verità. Quest'ultima infatti "non è qualcosa di più o qualcosa di meno, ma consiste piuttosto in qualcosa di indivisibile, per cui tutto ciò che non è il vero stesso non può misurarla con precisione"⁴⁰.

L'immagine che Cusano impiega per esprimere metaforicamente il rapporto tra l'intelletto finito e la verità è quella di un poligono inscritto in un cerchio⁴¹. Dalla metafora si apprende che per quanto sia possibile moltiplicare i lati del poligono (l'intelletto) non sarà mai possibile eguagliare il cerchio (la verità). Così, conclude Cusano,

per quanto riguarda il vero, noi non sappiamo altro che questo, ossia sappiamo che il vero è incomprendibile per com'è in se stesso, nella sua precisione. La verità, infatti, può essere paragonata alla più assoluta necessità, che non può essere né di più, né di meno di ciò che essa è, mentre il nostro intelletto può essere paragonato alla possibilità. Di conseguenza, l'essenza delle cose, che è la verità degli enti, è irraggiungibile nella sua purezza, e in effetti è stata ricercata da tutti i filosofi, ma da nessuno è stata trovata per com'essa è. E quanti più a fondo saremo dotti in questa ignoranza, tanto più ci avvicineremo alla verità stessa.⁴²

Ne consegue, per Cusano, la conferma dell'inevitabile ammissione dell'ignoranza come tratto peculiare dell'uomo e non come una sua mancanza. Come osserva Josef Stallmach, considerata come un *habitus* e non come una *privatio*, l'ignoranza è una "Sehnsucht nach Wissen des *Nichtwissens* sich vollends"⁴³, quella tensione costante verso l'oggetto tanto desiderato che si fonda sulla *connaturata praegustatio sapientiae*⁴⁴. L'ignoranza non costituisce primariamente l'espressione di un aspetto ontologico inerente alla natura umana; non si tratta, dunque, di una sottrazione di alcuna capacità bensì della dichiarazione del limite ontologico creaturale⁴⁵.

⁴⁰ *De docta ign.*, I, 3: h I, n. 10.

⁴¹ Questa metafora è legittimata dall'intima connessione che Cusano stabilisce tra la matematica (come aritmetica e geometria) e la teologia, promuovendo l'immagine di Dio come verità matematica. (Cfr. G. NICKEL, *Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 9-27).

⁴² *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10.

⁴³ J. STALLMACH, *Der Mensch Zwischen Wissen und Nichtwissen. Beiträge zur Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 147-159; qui p. 148.

⁴⁴ Cfr. K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1990), Tier, Paulinus, 1992, pp. 105-141; qui p. 108.

⁴⁵ G. Cuozzo precisa che l'ignoranza che esprime questo limite gnoseologico è assimilata "non più soltanto a un 'limite creaturale e ontologico' (come tale insuperabile), bensì a quell'oscurità, 'storica e contingente', che coinvolge la facoltà intellettuale in seguito alla caduta". (G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, cit., p. 209). Quest'associazione del motivo

Allorquando questa ignoranza connaturata diviene ‘dotta’ (*docta*), essa rivela se stessa come un metodo fondantesi su due regole principali⁴⁶: (a) l’incomprensibilità della precisa verità; e (b) il carattere trascendente del massimo assoluto (ossia dell’infinito) rispetto a ogni umana esperienza. È grazie al proprio risvolto sapienziale, dunque, che il metodo della dotta ignoranza consente di convertire l’esperienza drammatica dell’intelletto dinanzi all’impossibilità di apprendere con precisione la verità⁴⁷ in un’esperienza critico-positiva dal carattere linguistico.

b. Il risvolto sapienziale del ‘sapere di non sapere’: la conversione linguistica della *docta ignorantia*

Consapevole che il tema dell’ignoranza non costituisce di per se stesso una novità, Cusano afferma che, a ragione di quanto dimostrato, molti uomini saggi e pii hanno sostenuto che essi conoscono solamente la propria ignoranza (come Socrate) o che essi ritengono che la conoscenza sia nascosta (come Salomone)⁴⁸. Egli sente l’esigenza di richiamarsi al sentiero della tradizione, perseguito soprattutto dalla Patristica e specialmente da Agostino, specificando poi il proprio carattere distintivo.

In accordo con le ricerche condotte da Alexia Schmitt⁴⁹ sul tema della presenza filosofica di Agostino nel pensiero di Cusano, si ribadisce che vi è una chiara connessione tra la concezione agostiniana e quella cusana di dotta ignoranza. Anche Giovanni Santinello in una nota di commento al capitolo cusano in oggetto scrive che l’espressione ‘*docta ignorantia*’ è già presente nella lettera di Agostino *Ep. 130 XV*

dell’ignoranza al peccato originale è già confermata dallo stesso R. Haubst. (Cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanischen Theologie*, cit., p. 78).

⁴⁶ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, pp. 5-35; qui p. 11.

⁴⁷ Cfr. F. VENGEON, *L’acte noétique chez Nicolas de Cues; la conjecture en première personne*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d’une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 89-103; qui p. 96.

⁴⁸ Cfr. *De docta ign.*, I, 1: h I, n. 4.

⁴⁹ Cfr. A. SCHMITT, *Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017; qui cfr. soprattutto cc. 1-2.

28 e nel sermone Sermo 117. Un'ulteriore ricerca, condotta da Hermann Schnarr⁵⁰, conferma questa relazione con il pregio di comprendere nell'analisi la concezione bonaventuriana della docta ignorantia. Con tale impostazione, dall'indagine di H. Schnarr emerge a pieno l'originalità di Cusano: il grande merito del filosofo di Kues consiste nello 'sviluppo cognitivo-teoretico'⁵¹ dell'idea di *docta ignorantia*, che non è limitata alla sfera della conoscenza del divino, estendendosi invece a ogni oggetto conoscibile. Tre sono le principali differenze evidenziate da H. Schnarr tra questi autori: Agostino, Bonaventura e Cusano. Innanzitutto, (1) mentre Agostino e Bonaventura parlano di 'docta ignorantia' solo per connotare la conoscenza umana allorquando essa ha per oggetto il Divino, per Cusano la docta ignorantia caratterizza l'umana conoscenza in quanto tale, a prescindere dall'oggetto investigato; ogni conoscibile infatti cade sotto il metodo della docta ignorantia. Secondariamente, (2) Agostino e Bonaventura affermano l'origine divina della docta ignorantia, che, al contrario, Cusano concepisce come un metodo che può essere acquisito da ciascun uomo, a seguito della presa di consapevolezza del carattere costitutivo dell'ignoranza stessa. Infine, (3) la terza ed ultima differenza evidenziata da H. Schnarr consiste nel diverso atteggiamento assunto dinanzi al limite della docta ignorantia: mentre Agostino si arresta ai limiti imposti dalla docta ignorantia, Cusano in questa negatività propria del metodo fonda le condizioni per una nuova affermazione positiva del sapere: le congetture.

Nella peculiare rielaborazione cusania della *docta ignorantia*, il 'sapere di non sapere' è l'orizzonte epistemologico che si dipana in ogni attività intellettuale e che – precisa Theo van Velthoven – esprime la tensione costante tra lo *Streben* verso la conoscenza e la verità da un lato e l'impossibilità di giungere ad essa dall'altro, senza per questo rinunciare al proprio compito⁵². Per applicare il metodo della docta ignorantia, è dunque opportuno introdurre la distinzione tra il genitivo 'oggettivo' e quello 'soggettivo' che tale metodo comprende come 'sapere di non sapere'. Come J. M. André afferma⁵³, il 'sapere di non sapere' riflette, secondo il senso 'oggettivo' del

⁵⁰ Cfr. H. SCHNARR, *Docta ignorantia als Augustinische Dankfigur bei Nikolaus von Kues (1401-1464)*, in *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, a cura di N. Fischer, Hamburg, Meiner, 2009, pp. 195-209.

⁵¹ Cfr. Ivi, p. 201.

⁵² Cfr. T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 1977; qui p. 16.

⁵³ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da "docta ignorância"*, cit., pp. 99ss.

genitivo, il limite della conoscenza umana rispetto a qualsiasi oggetto conoscibile; essa rappresenta così un ‘metodo negativo’⁵⁴. In virtù del limite costitutivo della conoscenza umana di per se stessa, non dobbiamo tuttavia dubitare dell’esistenza della verità, come se vi fosse una sorta di genio maligno cartesiano *ante litteram* che potrebbe averci soltanto ingannato, ponendo una meta inesistente e irraggiungibile e che ci lascia nel silenzio di una ragione inerme. Insiste quindi Cusano nel ribadire che la verità, tanto desiderata dai filosofi e mai conquistata definitivamente, non è irraggiungibile a causa di una sua presenza illusoria:

dato che l’aspirazione [al sapere] che è presente in noi non può essere vana, ciò significa che noi desideriamo acquisire un sapere circa il nostro non-sapere. E se riusciremo a conseguire appieno questo scopo, avremo allora conseguito una dotta ignoranza. Non c’è infatti nulla di più perfetto che un uomo, anche il più interessato al sapere, potrà raggiungere nella sua dottrina che l’essere considerato come la persona più dotta in quella ignoranza che gli è propria. Ed egli sarà tanto più dotto, quanto più saprà di essere ignorante.⁵⁵

Questa ignoranza, infatti, è dotta non soltanto perché è consapevole del fatto che ‘conoscere è ignorare’ e del suo stesso significato, ma costituisce al contempo la possibilità per l’uomo di giungere al compimento della propria natura (*perficio*). In questo senso J. M. André afferma che l’esperienza della dotta ignoranza è l’esperienza di una vera e propria ‘ermeneutica della finitudine’⁵⁶. Il connotato negativo dell’ignoranza si trasfonde nel risvolto positivo che essa stessa comprende secondo il senso ‘soggettivo’ ammesso dalla propria formula al genitivo ed esprime la tensione dell’interminabile caccia alla sapienza⁵⁷. Quel silenzio a cui il ‘sapere di non sapere’ ha condotto l’uomo e che è traducibile nei termini della teologia mistica⁵⁸ diviene qui, in congiunzione con la ‘mistica del Logos’, il silenzio dello spazio teofanico (e non scettico)⁵⁹. Si tratta dunque per J. M. André dello spazio in cui il silenzio *parla simbolicamente*. In altri termini, potremmo affermare che quella *Denkerfahrung*⁶⁰

⁵⁴ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 11.

⁵⁵ *De docta ign.* I, 1: h I, n. 4.

⁵⁶ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 15-41.

⁵⁷ Cfr. M. VOLLET, “...et iterum signavi coniecturas”. *Die unvollendbaren Jagdzüge des Nikolaus von Kues zwischen Weisheit und Wissen*, in «Coincidentia» (2010) vol. 1 di 2, Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2010, pp. 369-382.

⁵⁸ Cfr. *infra*, la parte III.

⁵⁹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “douta ignorância”*, cit., p. 100.

⁶⁰ Considerando che la ragione discorsiva conosce instaurando proporzioni e che vige la regola aurea della *nulla proportio*, J. Stallmach si chiede come possa effettivamente essere posta in essere quella

propria del ‘sapere di non sapere’, che non pareva avere ragion d’essere in se stessa, si risolve nell’affermazione positiva del sapere: un discorso positivo, univoco, assertivo, dal quale Cusano avvia la propria *symbolice investigatio*. Questo è il discorso sia della generazione intratrinitaria del Logos o Verbo divino sia della creazione del mondo contratto: è il discorso della Parola divina. Entro questa prospettiva è possibile comprendere la tesi di I. Bocken per la quale il *maximum* del *De docta ignorantia* non è solamente una realtà ontologica ma è anche il concetto che crea la possibilità di interpretare il significato della conoscenza umana⁶¹. Grazie alla docta ignorantia, principio metodico dell’umano conoscere e bussola nella caccia alla sapienza⁶², l’esperienza tanto di questo mondo quanto quella del divino diviene possibile ed è legittimamente fondata, ma richiede necessariamente che l’uomo si protenda costantemente verso il proprio auto-trascendimento. Si tratta, secondo la prospettiva linguistica, di una riabilitazione positiva della ragione e della possibilità della sua conoscenza.

La filosofia del linguaggio, più in generale la filosofia *tout court*, è un’ignoranza consapevole e il ruolo del filosofo consiste primariamente nel constatare l’inadeguatezza tra il contesto e la realtà⁶³. In altri termini, il ‘sapere di non sapere’ è l’ammissione del risvolto simbolico del linguaggio che si inserisce in una prospettiva ermeneutica che trova nella Parola divina il fondamento e il fine del proprio discorrere; e, per questo motivo, l’ignoranza docta sarà definita ‘sacra’⁶⁴. È la *sacra ignorantia* infatti che ci insegna che Dio è ineffabile⁶⁵ e che tutte le creature godono, “in questa santissima ignoranza [*in hac sacratissima ignorantia*], di una quiete maggiore, come se si trovassero in presenza di un tesoro incalcolabile ed inesauribile”⁶⁶.

Denkerfahrung, ossia quell’esperienza del pensiero o di quella ragione costitutivamente impossibilitata nel conseguimento del proprio fine. Come è possibile questo ‘sapere di non sapere’? Per quanto limitata, tale esperienza è possibile in virtù della relazione con l’*aequalitas* su cui si fonda e che chiama costantemente l’uomo al trascendimento del proprio piano esperienziale verso il riconoscimento del carattere simbolico della propria conoscenza. (Cfr. J. STALLMACH, *Der Mensch Zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrage zur Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 148ss).

⁶¹ Cfr. I. BOCKEN, *Les dimensions morales de l’art des conjectures*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d’une pensée*, cit., p. 18.

⁶² Cfr. J. M. ANDRÉ, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “docta ignorância”*, cit., p. 93.

⁶³ Cfr. E. COLOMER, *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolas de Cusa*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre, 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 273-293; qui p. 276.

⁶⁴ *De docta ign.* I, 17: h I, n. 51: “in sacra ignorantia [...] proficere”: nella sacra ignoranza l’intelletto umano consegue la propria perfettibilità. Cfr. anche *De docta ign.* I, 1: h I.

⁶⁵ *De docta ign.* I, 26: h I, n. 87: “Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem”.

⁶⁶ *De vis.* 16: h VI, n. 67.

c. L'estetica della parola: il significato linguistico dell'*ars coniecturalis*

Lungi da ogni forma di scetticismo, la dotta ignoranza di Cusano costituisce la piena consapevolezza dell'inevitabilità dei limiti umani, per i quali non è possibile una conoscenza certa e precisa che non trova nei propri prodotti conoscitivi, espressi poi linguisticamente, l'adeguata corrispondenza rispetto all'oggetto del conoscere. Questo fenomeno si presenta in virtù della *nulla proportio* che sussiste tra il finito (l'essere umano) e l'infinito (Dio), ossia tra la parola umana e la Parola divina. Questo scarto metafisico ed epistemologico impedisce alla parola umana di incontrare da se stessa la Parola divina e di nominare adeguatamente l'oggetto della propria ricerca, che rimane ignoto. Tale ignoranza è tuttavia 'dotta' giacché essa è in grado di convertire l'iniziale paralisi della ragione nella rifondazione critica e positiva⁶⁷ di un sapere che riconosce il valore provvisorio dei segni linguistici, i nomi, che potranno discorrere del divino e verso il divino stesso mediante il trascendimento dei propri limiti. Quest'affermazione della *vis* positiva del linguaggio si fonda sulla teoria dei nomi come congetture, resa possibile dall'introduzione del secondo perno dell'epistemologia critica cusana: l'arte delle congetture (*ars coniecturalis*)⁶⁸.

Il progetto di rifondazione epistemologica di Cusano non si limita al metodo della *docta ignorantia*, esso rappresenta la prima fase, la *pars destruens*, alla quale segue programmaticamente una *pars construens* basata sulla tesi della possibilità e della validità della partecipazione della verità. Nel *De coniecturis*⁶⁹ (1441-1442), opera

⁶⁷ A ragione G. Santinello insiste sulla portata critica della dotta ignoranza, che costituisce quella consapevolezza di un metodo che – potremmo dire oggi – fonda criticamente l'epistemologia di Cusano, giustificandone la validità e i limiti propri. (Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione* in N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 9).

⁶⁸ Cfr. *De coni.* I, 11: h III, n. 60; cfr. anche *De coni.* II, *Prologus*: h III, n. 70.

⁶⁹ Per uno studio recente sull'opera comprendente una rassegna critica dei contributi precedenti sul *De coniecturis*, si veda il volume di I. BOCKEN, *Die Kunst des Sammeln. Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2014; cfr. anche ID., *L'Arte de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Leuven, Peeters, 2007.

complementare al *De docta ignorantia*⁷⁰, Cusano presenta quest'arte come "l'arte con la quale si indaga la verità stessa"⁷¹, dato che la congettura consente di procedere dai molti all'uno, dalla molteplicità degli enti creati all'unità del Principio divino. La congettura, spiega Cusano nel *Prologo* al primo libro del *De coniecturis*, è "ogni affermazione positiva dell'uomo riguardo al vero"⁷². Come Eusebio Colomer precisa recuperando l'annotazione di Maurice de Gandillac, il significato del termine cusano 'congettura' non corrisponde a quello del linguaggio odierno; come Harald Schwaetzer rammenta, il modello epistemologico di riferimento non deve essere quello novecentesco, bensì quello di origine neopitagorica⁷³. Il termine 'congettura' pertanto non deve essere tradotto con il vocabolo 'ipotesi' assumendo il significato di una proposta provvisoria o di un tentativo di indovinare che deve essere comprovato⁷⁴. Come Wilhelm Dupré ricorda, in accordo con la radice latina, la 'congettura' è correlata all'atto dello *iacere* ossia del 'lanciare'⁷⁵ e all'obiettivo dell'azione; più dettagliatamente, secondo I. Bocken il termine 'congettura' deriva dal latino *con-icere* che con il suo rimando al greco *sumballein* vuole significare il mettere insieme, l'assemblare, distinguendosi così da *pro-icere*, come da *sub-icere*⁷⁶. Queste ricerche mostrano che le possibili origini etimologiche stanziavano la congettura nel campo semantico del movimento da cui scaturisce la connessione: è il moto della ragione discernente che discorre formando i propri verbi mentali e che li esplica vocalmente in proposizioni secondo la logica del sillogismo. In questo senso, il vocabolo 'congettura' – pensato nella lingua della patria di Cusano – significa piuttosto

⁷⁰ Sulla complementarietà delle due opere rispetto al progetto cusano, cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione* in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit.; cfr. anche J. KOCH, *Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues De coniecturis*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni Editore, 1962, pp. 101-123.

⁷¹ *De coni.* I, 11: h III, n. 60; tr. it. cit. p. 377.

⁷² *De coni.* I, *Prologus*: h III, n. 2; tr. it. cit. p. 311.

⁷³ Cfr. H. SCHWAETZER, *Konjekturen zur coniectura. Zur Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis bei Nikolaus von Kues*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 525-539; qui pp. 526-530.

⁷⁴ Cfr. C. L. MILLER, *Nicholas of Cusa's on Coniecturis (De coniecturis)*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. I. Izbicki, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991, pp. 119-140; qui pp. 119-120.

⁷⁵ Cfr. W. DUPRÉ, *Absolute Truth and Conjectural Insights*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 323-338; qui p. 326.

⁷⁶ Cfr. I. BOCKEN, *L'Arte de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, cit., pp. 80-81.

‘*Mutmassung*’ ossia una misurazione dello spirito: la congettura cusana risulta così essere l’esito di un’operazione essenziale dello spirito umano: la misurazione⁷⁷ che avviene in virtù della *ratio discurrens*. Secondo queste definizioni, la congettura, che procede dalle menti dell’essere umano⁷⁸, non contrasta quanto dimostrato nei primi capitoli del *De docta ignorantia* circa l’irraggiungibilità della precisione della verità; ogni asserzione umana è costitutivamente impossibilitata a esprimere la precisione in senso assoluto,

la conoscenza del vero, infatti, può sempre essere accresciuta, in maniera inesauribile. Per questo motivo, dato che la conoscenza che noi acquisiamo di volta in volta in atto non ha alcuna proporzione con la conoscenza massima che è irraggiungibile per l’uomo, il fatto che le nostre deboli capacità di apprendimento decadano dalla purezza della verità nell’incertezza comporta che le affermazioni che noi facciamo al vero siano soltanto delle congetture.⁷⁹

Con ciò Cusano non intende affermare che le asserzioni manchino di validità; l’intelletto è già sempre iscritto – come si è visto nel capitolo terzo del *De docta ignorantia* – nella circonferenza che è la verità medesima. Egli non postula la presenza di un genio maligno pronto a trarre in inganno la conoscenza umana; basta il metodo della docta ignorantia a confermare la presenza dell’uomo nel circolo della verità e, dunque, a fondare le congetture che egli debitamente formula a partire dalla regola della *nulla proportio* e dall’applicazione del metodo. Le congetture, piuttosto, difettano di precisione, giacché ogni proposizione ammette costitutivamente una sempre ulteriore asserzione che sia ‘più o meno’ precisa rispetto alla verità ultima. Considerando ciò, per riprendere le osservazioni di W. Dupré, si può osservare che (1) nel corso del progetto conoscitivo l’uomo rende certo quanto in partenza è incerto, (2) senza che a ciò corrisponda il raggiungimento dell’assoluta certezza di un oggetto: quando si conosce un oggetto si è consapevoli della costante presenza di un margine d’inconoscibilità; (3) in modo particolare, quando l’oggetto del proprio conoscere è l’infinito, si deve rispettare la *nulla proportio* per la quale l’infinito rimane inconoscibile; tutt’al più, l’infinito può essere conosciuto nella sua finitudine⁸⁰. Quest’ultimo aspetto consente di affermare con Peter Hirt che l’arte delle congetture è

⁷⁷ Cfr. E. COLOMER, *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolas de Cusa*, cit., p. 278.

⁷⁸ Cfr. *De coni.* I, 1: h III, n. 5.

⁷⁹ *De coni.* I, *Prologus*: h III, n. 2; tr. it. cit. pp. 311, 313.

⁸⁰ Cfr. W. DUPRÉ, *Absolute Truth and Conjectural Insights*, cit., pp. 328-329.

un'arte della mediazione che rende possibile la comprensione indiretta di Dio, a partire dalla conoscenza degli enti creati in cui il divino si manifesta⁸¹.

La congettura promuove l'affermazione della conoscenza e riconosce la *vis* del linguaggio. Secondo tale prospettiva, la conoscenza dell'uomo si presenta come una conoscenza congetturale: i concetti sono congetture; quest'ultime a loro volta, come emergerà nel corso della ricerca, sono nient'altro che i nomi che la ragione impone all'oggetto del proprio conoscere. L'arte delle congetture, dunque, è l'arte linguistica dei nomi-congetture⁸², la cui validità è data dalla partecipazione della verità del Nome di tutti i nomi, Principio della nominabilità stessa. Come sarà dimostrato, questo Nome assoluto altro non è che la Parola di Dio che risplende in tutte le sue creature; ancora esso è la Verità verso cui naturalmente muove l'animo umano e di cui i nomi-congetture partecipano.

Il desiderio innato di conoscere quella *sapida scientia* che è la *sapientia* è proprio di una tradizione che, tra le varie vie prospettate per il suo soddisfacimento, ha prediletto la via estetica. Come Platone nel *Convivio* insegna, la ricerca della verità degli enti – equivalente alla ricerca dell'idea originaria – si configura come un percorso erotico: l'amore del bello conduce all'idea della Bellezza aprendo l'orizzonte alla contemplazione della verità. Anche il progetto cusano rientra in questa tradizione giacché, data l'impossibilità teoretica delle menti finite di giungere con la sola ragione alla conoscenza dell'infinito, la via percorribile non può essere solamente una via teoretica ma anche estetico-erotica, suggerisce Norbert Fischer⁸³. L'arte linguistica delle congetture e dei nomi si inserisce all'interno di una prospettiva estetica più ampia che fa del linguaggio della parola umana la via da percorrere per giungere alla *sapientia* come *scientia amoris*⁸⁴; in altri termini, la parola umana come congettura partecipa della Verità del Principio e si presenta in termini estetici.

⁸¹ Cfr. P. HIRT, *Vom Wesen der Konjekturalen Logik nach Nikolaus von Kues*, in: MFCG 8 (1970), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1970, pp. 179-191; qui p. 187.

⁸² Cfr. F. VENGEON, *Le symbolisme linguistique dans l'art des conjectures*, in *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité*, a cura di D. Larre, Lyon, ENS Édition, 2005, pp. 133-150; in questo saggio, l'autore sottolinea la portata simbolica delle congetture linguistiche elaborate nel tentativo di nominare Dio.

⁸³ Cfr. N. FISCHER, *Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem im Denken des Cusanus. Zu einem Grundproblem von De docta ignorantia*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 291-314.

⁸⁴ Si condivide la posizione di H. Schwaetzer che segnala la congiunzione della dottrina delle congetture con il programma della *scientia laudis* per la *vita contemplativa*. (Cfr. H. SCHWAETZER, *Konjekturen zur coniectura. Zur Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis bei Nikolaus von Kues*, cit., pp. 536-537).

Per comprendere in che senso sia possibile parlare di una ‘estetica della parola’ e in che modo essa traduca il desiderio in un sentimento di amore per il bello, è opportuno soffermarsi sui capisaldi della teoria estetica di Cusano. In primo luogo, è opportuno ricordare che l’amore è ciò che spinge l’essere umano a ricercare la bellezza o *pulchritudo*. Benché il tema della *pulchritudo* non compaia esplicitamente nei testi di Cusano, come G. Santinello⁸⁵ dimostra prima e Jasper Hopkins⁸⁶ conferma poi, “il tema della bellezza è un oggetto principe dell’attenzione” che pervade “l’intero sistema di Cusano nel resto delle sue opere, per quanto non venga esplicitamente sviluppato”⁸⁷. In particolare, in linea di continuità con la dottrina di Agostino che associa la *philosophia* alla *philocalia*, Cusano tratta della bellezza di Dio, degli enti creati e della filiazione adottiva⁸⁸. Ne è esemplificazione il *Sermo CCXLIII Tota pulchra es, amica mea et macula non est in te*, una predica interamente dedicata alla bellezza e che può essere considerato come il manifesto dell’estetica di Cusano, in cui presenta la propria concezione e offre la chiave di lettura per comprendere il proprio pensiero secondo una prospettiva estetica che si declina, come G. Santinello dimostra, come la congiunzione dell’estetica della luce con l’estetica dell’armonia⁸⁹. Il perno di tale visione si trova nel concetto di proporzione (*proportio*). Che sia di natura metafisica (quale esito del rapporto tra la forma e la materia)⁹⁰ oppure che sia di natura teorica (quale esito della comparazione e della misurazione numerica tra gli enti)⁹¹, la proporzione è il luogo in cui risplende quella luce armonica del Principio creatore: questa è la bellezza della Verità che *relucet* negli enti creati e che l’essere umano cerca di cogliere a partire dalle proporzioni linguistico-congetturali che i nomi imposti alle cose esprimono.

Secondo questa prospettiva, l’estetica della parola è la via da percorrere. In primo luogo, essa esprime la natura verbale di un percorso che ha il fine di conoscere ossia di nominare Dio l’oggetto del proprio amore (*desiderium naturale sciendi infinitum*),

⁸⁵ Cfr. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

⁸⁶ J. HOPKINS, *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, in *A caccia dell’infinito. L’umano e la ricerca del divino nell’opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 63-74; qui p. 64.

⁸⁷ Ivi, p. 63.

⁸⁸ Cfr. Ivi, pp. 68, 72.

⁸⁹ Cfr. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit.

⁹⁰ Cfr. *infra*, il capitolo 2 sulla creazione.

⁹¹ Cfr. *infra*, il capitolo 3, sulla conoscenza come arte della misurazione a partire dalla nozione di numero.

il che significa ricercare il nome più bello con cui definire il Principio; in secondo luogo, la *vis* creativa del linguaggio è incanalata in un percorso di *philocalia*; infine, l'estetica della Parola rende possibile l'incontro tra la parola umana contratta finita e la Parola divina massima infinita nella Parola di Gesù Cristo, quella Parola viva che è il massimo parimenti assoluto e contratto in cui la parola umana e la Parola divina dialogano: Gesù Cristo è la luce della Verità in cui il Principio riluce trovando una proporzione con la parola umana.

PARTE I

LA PAROLA DIVINA

Questa prima parte della presente ricerca si propone d'indagare la Parola divina sia sul piano orizzontale della generazione intratrinitaria sia sul piano verticale della manifestazione, che corrispondono rispettivamente all'autocostituzione del Principio divino e alla creazione del mondo.

Il primo capitolo è dedicato all'analisi e alla definizione della Parola divina, il *Verbum absolutum*, a partire dallo studio del Principio e del suo carattere noetico secondo l'insegnamento delle fonti neoplatoniche e di quelle patristiche. Dalle prime Cusano recupera la fondazione dell'identità tra essere e pensiero, a cui si aggiunge la coincidenza con il linguaggio; dalle seconde, invece, riprende la dottrina estetica della Trinità. Grazie a questi contributi, Cusano afferma la volontà del Principio assoluto di conoscersi nella propria immagine; in una visione assoluta (*visio absoluta*), il Principio – per il quale essere, pensare e vedere coincidono – si definisce mediante la propria Ragione o Verbo divino. Quest'ultimo altro non è che quella Parola assoluta che viene generata dalla fecondità del Principio, come la logica del sillogismo mostra: Principio, Ragione o Parola e Connessione rappresentano le tre Persone della Trinità, unite sostanzialmente e distinte personalmente, come l'unitrinità del sillogismo spiega; la Parola divina è quel Verbo generato a livello intratrinitario che partecipa della definizione tautologica del Principio in cui risplende circolarmente – come in una *theologia in circulo* – la verità che è la ragione della definizione stessa.

Nel secondo capitolo, si prende in esame la manifestazione del Principio divino attraverso la propria Parola. Si tratta quindi di affrontare la creazione dell'universo, o massimo contratto, come principio principiato dal massimo assoluto; per libera volontà creatrice, il Principio divino chiama (*vocat*) a sé, ossia alla propria unità, l'alterità della molteplicità delle creature. Quest'esplicazione creatrice dell'Unitrinità divina nell'unitrinità dell'universo è intesa nel rispetto della metafisica dell'essere e dell'unità dapprima e nel rispetto della prospettiva estetico-linguistica dappoi. Ciò significa, da un lato, analizzare il rapporto tra il Principio e le creature (secondo la

dialettica immanenza-trascendenza del Principio mediante lo studio del rapporto tra la forma e la materia) e, dall'altro, considerare la creazione come la realizzazione di un'opera d'arte: il mondo è quel libro scritto dalle mani di Dio di cui l'essere umano, microcosmico capolavoro estetico dell'opera creatrice divina, partecipa linguisticamente.

Nel corso dell'analisi emergeranno le proprietà e la portata metafisica, gnoseologica e linguistico-estetica della Parola divina, una parola assoluta che si genera a livello intratrinitario e che si esplica nel mondo creato mediante se stessa ai fini della propria comprensione: l'obiettivo del Principio assoluto è infatti quello di conoscersi da se medesimo e di essere riconosciuto dalle proprie creature; da qui deriva l'importanza del linguaggio per la comunicazione del Principio tanto a se stesso quanto agli altri. Questo linguaggio, tuttavia, non ha una mera ed esclusiva funzione comunicativa: la *vis verbalis* della Parola divina coincide con una *vis estetica* che si traduce in un dinamismo, interno ed esterno. Questa virtù estetica indica il carattere proprio di un linguaggio che possiede tanto la capacità quanto l'intento di generare *ad intra*, come un linguaggio che si auto-postula, e di creare *ad extra*, come un verbo che chiama gli enti reali. In entrambi i casi, il linguaggio divino è compreso a partire dalla riflessione sulla forma, intesa come la ragione del Principio e degli enti che riflette l'*absoluta proportio* del Principio unitrino. Questa forma assoluta che è la Parola di Dio è parola che è, che *pensa*, che *comunica* e che, infine, *crea* nel senso che *chiama* a sé tutte le sue creature.

Al termine di questa prima sezione, tuttavia, sembra non darsi ancora possibilità di colmare lo scarto sintetizzato da Cusano nella celebre formula della *nulla proportio* tra finito e infinito, qui inteso come lo scarto tra la Parola divina assoluta (*Verbum absolutum*) e la parola umana contratta (oggetto d'indagine nella seconda parte del presente lavoro). L'intero percorso ivi proposto è dunque un tentativo di trovare e di problematizzare – entro una prospettiva linguistica dal tono estetico – la spiegazione e la soluzione offerte da Cusano a questo problema, con il quale egli si scontra fin dagli albori della propria riflessione teologico-filosofica e che lo accompagna lungo tutto il proprio percorso, che è l'itinerario di ciascun uomo verso la *sapientia*.

CAPITOLO 1.

LA GENERAZIONE INTRATRINITARIA DEL VERBO:

Principio e Parola

Servendosi del metodo della *docta ignorantia* e riabilitando il valore positivo del sapere congetturale, Cusano indaga la natura, la funzione e il significato della Parola di Dio conciliando la tradizione filosofica di matrice neoplatonica e plotiniana con l'insegnamento dei Padri della Chiesa, a loro volta custodi dei primi contributi della filosofia greca espressasi in merito alle questioni teologiche cristiane. Come testimoniato dal percorso formativo di Cusano, contrassegnato in prima istanza dall'esperienza presso la scuola di Deventer a cui deve l'interesse per la mistica renana e dagli anni di studio tra Padova e Colonia¹, l'indagine condotta sulla Parola di Dio o Verbo divino può essere ripercorsa scegliendo come punto di dipartita l'incipit del Vangelo secondo Giovanni. Questo Vangelo, noto per il carattere filosofico oltre che teologico, si apre giustappunto con il riferimento a quella che è stata poi definita come mistica del *Logos*: il *Logos* (secondo la tradizione greca) ossia il *Verbum* (secondo quella latina) è la Parola di Dio, il Figlio del Padre, il Verbo mediante il quale tutte le cose sono state create.

Cusano, sensibile alla cultura filosofica greca oltre che assiduo lettore del *Commento al Vangelo secondo Giovanni* di Meister Eckhart², concentra le proprie energie al fine di chiarire proprio questo punto. Come scrive in conclusione della predica-trattato *De aequalitate* (1459), la riflessione sul Verbo

¹ Cfr. E. PEROLI, *Tra i tempi*, in N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano, Bompiani, 2017, pp. VII-LX; qui pp. X-XVIII.

² Rudolf Haubst segue in parte la tesi di Josef Koch, per il quale la prima influenza di Eckhart su Cusano è databile solamente quattro anni dopo la pubblicazione del *De docta ignorantia* (1440), opera dalla quale Cusano avrebbe tratto il linguaggio necessario alla traduzione e alla comprensione degli scritti del filosofo mistico. La tesi di J. Koch tuttavia è stata rivista e criticata dal suo allievo, Herbert Wackerzapp, il quale ha dimostrato il contrario, ossia che la data dell'influenza è precedente alla pubblicazione del *De docta ignorantia*, che già si rivela soggetta all'influsso eckhartiano. (Cfr. E. BRIENT, *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the 'Where' of God*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, a cura di T. M. Izbicki e C. M. Bellitto, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2002, pp. 127-150).

è la parte essenziale del Vangelo, un Vangelo che io [*Cusanus*, n. d. A.] ho spiegato in vari modi, secondo la grazia che mi è stata donata, in diversi miei sermoni [...], in maniera più oscura quando ho iniziato [a predicare], durante la mia giovinezza e quando ero un diacono, e con maggior chiarezza quando sono asceso al sacerdozio e ancora, come sembra, in maniera ancora migliore quando ebbi l'incarico pontificio nella mia chiesa di Bressanone e poi fui inviato in legazione apostolica in Germania e altrove.³

Con questa dichiarazione, offrendo al contempo una sintesi della propria carriera ecclesiastica, Cusano riesce nell'intento di far comprendere agli uditori/lettori del sermone che lo studio del Vangelo secondo Giovanni costituisce il *file rouge* nel panorama della propria riflessione teologica oltre che filosofica. L'abilità di Cusano, infatti, consiste proprio nel saper esplorare a fondo il *Logos* divino non solo coniugando ma, soprattutto, mostrando la coincidenza tra la tradizione più rigorosamente filosofica intorno al principio e quella teologica concernente il Figlio di Dio. Per questo motivo, si presenta qui il tema della Parola di Dio a partire dall'indagine filosofica intorno al Principio per approdare al Figlio come *aequalitas* attraverso un percorso che dall'unità del principio essente mostra la coincidenza tra essere e pensiero e la parimenti libera e necessaria implicazione della generazione del pensiero o idea o Verbo divino. La Parola di Dio, seconda Persona della Trinità, è il perno dell'autodefinizione tautologica del Principio, in cui *resplendet* la Bellezza della *maxima proportio* del Principio unitrino.

1.a. Il Principio:

I'autoconoscenza costitutiva dell'unità assoluta

L'abilità di Cusano nell'affrontare la questione della Parola divina consiste nel procedere dall'analisi di Dio, il Principio. L'espressione che si incontra nel Vangelo secondo Giovanni, *In principio erat Verbum* (Gv.1,1), è accolta come l'invito a condurre un'indagine sul Principio stesso. Di fatto, soltanto uno studio che diparte da tale oggetto approda al Verbo svelando la prospettiva estetico-linguistica in cui è inserito.

³ *De aequal.*: h X/1, n. 37; tr. it. cit. p. 1299.

Nel corso dell'analisi è emerso che Cusano, erede della tradizione neoplatonica, intende il Principio originario secondo quell'identità di essere e pensiero a cui aggiunge l'eguaglianza con il linguaggio, in virtù della Parola o Verbo divino. Dimostrando ciò si conferma il carattere assoluto del Principio, che già era stato definito nel *De docta ignorantia* come il massimo assoluto (*maximum absolutum*); questo concetto – la cui adeguatezza nel riferirsi a Dio non viene messa in discussione anzi è qui condivisa e ribadita – è definito rispetto all'incommensurabilità divina e, quindi, alla problematica epistemologica della conoscenza proporzionale umana oltre che alla questione metafisica della relazione tra il Creatore e le sue creature. Il vantaggio, inoltre, consiste nel fatto che esso rammenta l'impossibilità di cogliere *in sé* la *maxima et absoluta unitas* del Principio, per la quale non si può far altro che lasciarsi guidare dal metodo della *docta ignorantia* e dal principio della *coincidentia oppositorum*. Ciò si traduce, nel caso di una ricerca condotta sul Principio, in una inevitabile scomposizione dell'oggetto di studio nelle sue sfaccettature (onto-metafisica, noetica, visiva e linguistica) che devono essere ricomprese nell'unità indifferenziata del Principio unitrino: Principio principiante, Principio principiato e volontà (connessione o amore) costituiscono l'unitrinità divina.

L'unità del Principio si autocostruisce mediante quella visione assoluta (*visio absoluta*) che presuppone l'identità tra l'essere, il pensiero e la visione stessa; pertanto, l'esserci del Principio a se medesimo coincide con l'intellezione autocostruttiva di sé che è la visione di se medesimo. Questo sguardo riflessivo e costituente è reso possibile dal Verbo o Idea di Dio, che è il suo stesso Concetto o Parola: lo *speculum sine macula* in cui il Principio si riflette senza differenza in assoluto (*sine alteritate in absoluto*).

1.a.1. De principio. Essere, pensiero, linguaggio

Nell'opera intitolata *De principio* (1459), predica-trattato che risponde alla domanda del Vangelo secondo Giovanni *Tu qui es?* (Gv. 8, 25), Cusano presenta il Verbo divino come il Principio, precisamente come il Principio principiato dal Principio principiante. Per giungere alla comprensione della natura del *Verbum*, Cusano intraprende un percorso che procede dall'analisi del Principio, uno e assoluto, e che concilia la tradizione della Patristica con quella procliana, onde emerge la natura

sopra-intellettuale del Principio che perviene alla conoscenza di se medesimo attraverso il proprio concetto: il *Verbum* o *Logos*, che si configura come Parola del Principio principiante; con questa prima definizione, sarà possibile indagare nel dettaglio la generazione del *Verbum*, che richiede giustappunto l'analisi del Principio e dell'identità tra essere, pensiero e linguaggio.

In merito alla tradizione con la quale Cusano si confronta, Edward Cranz precisa che la fonte principale non è Agostino⁴. La breve citazione che si trova nelle battute iniziali del testo non significa la totale ripresa e la condivisione dell'esegesi agostiniana del versetto biblico in oggetto, la quale avrebbe il limite di rimanere entro la dimensione ontologica riducendo la risposta di Gesù Cristo alla rivelazione di Dio Padre, che in *Ex. 3,14* dichiara *Ego sum qui sum*⁵. Affermare che il Principio è il *primum ens* e l'entità di per se stessa sussistente (*ipsum ens subsistens*) non è del tutto adeguato. Da quanto si evince nel corso del trattato, senza negare questi attributi, Cusano afferma che Dio è al di sopra dell'essere stesso; come Proclo afferma, si tratta d'intendere il Principio come *exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositionem*, che per Cusano equivale a concepire Dio come il Principio *ante omnem oppositorum differentiam*⁶.

La tesi dell'esaltazione del Principio oltre qualsiasi attribuzione riflette l'influenza dello Pseudo-Dionigi e, soprattutto, di Proclo⁷. È stato infatti dimostrato che al tempo della composizione del *De principio*, Cusano si stava dedicando allo studio del *Commento al Parmenide* di Proclo⁸. Questo richiamo alle fonti greche si riscontra soprattutto nella forte identità instaurata tra essere e pensiero, la quale costituisce il presupposto di tutto ciò che è principiato dal Principio principiante, oltre che nella peculiarità della concezione neoplatonica dell'autoidentità dell'Uno, un'identità che non è soltanto formale ($A=A$) ma soprattutto relazionale⁹: il Principio si relaziona a se

⁴ Cfr. F. E. CRANZ, *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, The Netherlands, Brill E. J. Leiden, 1996, pp. 271-280; qui p. 275.

⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶ Si veda l'analisi sul Principio, condotta da Davide Monaco sulle orme di W. Beierwaltes, a partire dalla riflessione sul concetto di *non-aliud* nel confronto con la tradizione procliana. (Cfr. D. MONACO, *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, Münster, Aschendorff, 2016; qui p. 27).

⁷ Cfr. F. E. CRANZ, *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 275-277.

⁸ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1971^{VI}; qui pp. 125-126.

⁹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, tr. it. di S. Sani, Milano, Vita e Pensiero, 1989; qui p. 166; op. orig. *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

medesimo nel proprio autoconoscimento. Ricostruendo il percorso argomentativo di Cusano, il primo elemento che si propone di indagare concerne l'esistenza del Principio, che egli dimostra a partire dalla tesi della necessaria derivazione del mondo da un principio incausato, ossia da una causa anteriore sussistente di per se stessa¹⁰: ciò che è divisibile non sussiste di per se stesso a causa della propria divisibilità. Soltanto ciò che è indivisibile, dunque, è *causa sui* e non dipende da altro che da se medesimo. Tale è il principio, che viene giustappunto definito dagli antichi *authypostaton*¹¹: ciò che sussiste di per se stesso¹²; ancora, esso è ciò che è invisibile, indivisibile, infinito, eterno, necessario, unico, anteriore rispetto a tutto ciò che conosce distinzione e alterità¹³. Il Principio, la cui esistenza è stata qui provata dalla necessità da parte del mondo (divisibile) di avere una causa antecedente, dà l'essere alle cose costituendole. Proseguendo, Cusano precisa che soltanto il Principio è infinito ed eterno ed esiste di per se stesso in virtù della propria indivisibilità e del fatto che ad esso nulla possa essere aggiunto; così, dall'insegnamento del *Commento* di Proclo, Cusano conclude che il Principio, causa di tutte le cose, è Uno soltanto¹⁴.

A questo punto si assiste a una ripresa del tema già esposto nel *De coniecturis* sulla metafisica dell'unità¹⁵, che qui assume i tratti di una ontoteologia dell'Uno o dell'Unità. Si tratta del passaggio, ben colto da C. D'Amico, alla metafisica dell'essere, che si rivela – in ultima istanza – una metafisica dell'intelletto¹⁶. Innanzitutto, Cusano congiunge saldamente la filosofia greca e la dottrina cristiana ricordando che “quest'Uno necessario viene chiamato Dio, come è stato detto ad

¹⁰ Cusano riprende qui l'argomentazione analoga a quella presentata nel *De docta ignorantia* a proposito dell'antiorità dell'eternità del principio rispetto alla mutabilità del mondo creato. (Cfr. *De docta ign.* I, 7: h I, n. 19; tr. it. cit. p. 29).

¹¹ Cfr. *De princ.*: h X/2b, n. 2; tr. it. cit. p. 1303.

¹² Nel riprendere il concetto di *authypostaton* da Proclo, Cusano contrasta l'idea della sussistenza delle forme o idee eterne di Platone. (Cfr. F. E. CRANZ, *The Late Works of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honour of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. I. Izbicki, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991, pp. 141-160; qui p. 147).

¹³ Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De Principio*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 15-25; qui p. 20.

¹⁴ Cfr. *De princ.*: h X/2b, n. 6; tr. it. cit. p. 1305.

¹⁵ Cfr. *infra*, il capitolo 2, sulla creazione del mondo secondo la metafisica dell'essere e della metafisica dell'unità, sfaccettature complementari della metafisica cusana elaborata tra le opere del *De docta ignorantia* e del *De coniecturis*.

¹⁶ Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De Principio*, cit., p. 15.

Israele: ‘Ascolta, Israele, il tuo Dio è uno’¹⁷; ciò testimonia – anticipando la disamina che seguirà nella presente ricerca – che la discussione intorno a Dio come Principio può essere ricondotta alla matrice greca neoplatonica e plotiniana – come G. Cuozzo¹⁸ ha ben esplicitato riprendendo la lezione di Werner Beierwaltes – dalla quale deriva la concezione di Dio come identità tra essere e pensiero. Non è un caso, infatti, che già nel *De docta ignorantia*, Cusano abbia scritto che Dio, che è l’Unità (*unitas*) è l’essere stesso. In merito alla prima accezione, a partire dall’analisi metafisica dell’assenza di gradazione per l’infinito (il quale non ammette né il più né il meno), si giunge a comprendere che il Principio è l’Unità che si presenta, rispetto alla molteplicità degli enti numerali disposti gradualmente secondo il proprio ordine onto-metafisico, come il Principio di ogni numero; in altri termini, “l’unità assoluta, cui nulla si oppone, è pertanto la massimità assoluta stessa [*ipsa absoluta maximitas*], la quale è Dio benedetto”¹⁹. Relativamente alla seconda accezione, invece, si consideri la spiegazione etimologica offerta sempre nelle pagine iniziali del *De docta ignorantia*, laddove Cusano scrive che il termine *unitas* è l’equivalente del vocabolo greco *ὄντας*, che deriva da *ὄν*, reso a sua volta in latino con la parola *ens*; pertanto, conclude Cusano, l’Unità significa in un certo qual modo l’entità, *entitas*²⁰. Per questo motivo è legittimo parlare di un’ontoteologia del Principio, nel senso che quest’ultimo non soltanto è Dio (dimensione teologica) ma anche che Dio è l’entità o meglio l’essere assoluto: la realtà ontologica originaria (dimensione ontologica). Del resto, come W. Beierwaltes ha affermato, una delle domande fondamentali dei filosofi greci è la domanda sull’essere, che si articola di fatto come la domanda su Dio: giacché l’essere viene identificato con Dio o *theos*, la domanda su Dio si configura come la domanda sul fondamento o il Principio, quel Principio che comprende implicitamente la domanda sull’essere fino a coincidere con essa²¹.

Se l’identificazione del Principio potrebbe così dirsi svelata, altrettanto non può essere dichiarato in merito all’identità tra essere-pensiero e linguaggio. Il principio viene infatti inteso dalla tradizione – con la quale Cusano è in accordo – come un

¹⁷ *De princ.*: h X/2b, n. 8; tr. it. cit. p. 1309.

¹⁸ Cfr. G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, cit; qui cfr. soprattutto il paragrafo 1 del capitolo V: *Dio come “visione assoluta” e autocostruttiva*, pp. 247-264.

¹⁹ *De docta ign.* I, 5: h I, n. 14; tr. it. cit. p. 23.

²⁰ *De docta ign.* I, 8: h I, n. 22; tr. it. cit. p. 31.

²¹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972; qui p. 5.

principio primo intellettuale: l'Uno è Pensiero assoluto, anzi, come afferma Cusano è il Principio del pensiero stesso; "pensare" scrive W. Beierwaltes "è la forma infinita di vita dell'essere divino; esso non gli si aggiunge incidentalmente, solo in momenti limitati e sotto determinati presupposti; al contrario: è la sua *essenza*"²², quindi il suo essere stesso. Nel *De beryllo* (1458) – un'opera tarda che insieme al *De principio* rappresenta lo sviluppo maturo della metafisica dell'intelletto, che risente anche di un'influenza eckhartiana²³ – si legge che "uno solo è il primo principio, il quale, secondo Anassagora, si chiama intelletto"²⁴. Gli antichi filosofi avevano compreso che il principio di tutta la natura è un principio intellettuale, legittimando così l'associazione fino all'identificazione tra essere e pensiero nel Principio; già i presocratici ammettevano l'esistenza di un Principio che ordinasse la natura e che fosse, al contempo, il Principio essente della natura stessa²⁵. L'essere della natura, dunque, viene a coincidere con l'intenzione che pone in essere la natura stessa, secondo quell'identità di essere e pensiero che è propria del Principio stesso; il Principio, definito come essere e come intelletto, non si limita a dare l'essere, né a intenzionare gli enti decretandone l'ordine naturale: il Principio, in virtù dell'identità che lo caratterizza, crea liberamente e, volendo creare, intenziona ossia ordina la natura stessa.

Prima di giungere alla creazione e, dunque, alla propria manifestazione, il Principio stesso si auto-postula: il *nous* gode di una riflessività in virtù della quale l'affermazione di sé a sé medesimo equivale a un autoconoscimento, che, a sua volta, significa pensare a se medesimo; inoltre, intendere il Principio come Intelletto significa ammettere la sussistenza del Verbo la cui riflessività, come capacità di fare ritorno a se medesimo, fonda la possibilità della creazione *ad extra*²⁶. In ciò è possibile ravvisare, come W. Beierwaltes puntualizza, l'influenza della filosofia greca, specialmente la presenza dell'idea già aristotelica dell'auto-pensiero divino, poi neoplatonica, assimilata dalla

²² W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 174.

²³ Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intellecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De Principio*, cit., p. 16.

²⁴ *De beryl.*: h²XI/1, n. 4; tr. it. cit. p. 1159.

²⁵ Al margine del proprio esemplare del *De beryllo*, Cusano scrive "anaxagoras. Mentem omnium causam", in *cod. Cus.* 177, 19^r; ancora, "anaxagoras. Et laudat anaxagoram qui dixit in natura intellectum esse", in *cod. Cus.* 184, fol. 4^r. (Cfr. E. PEROLI, *Note e commento alle opere*, in N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 2163-3014; qui p. 2709, nota 15).

²⁶ Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intellecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De Principio*, cit., p. 17.

teologia cristiana di Mario Vittorino e di Agostino, infine mutuata da Scoto Eriugena²⁷, a cui si riconosce il merito di aver approfondito la relazione tra il piano intellettuale (o del concetto) e quello visivo (o della visione divina), come suggerito dal vocabolo *theos*, uno tra i nomi divini.

1.a.2. Vedere et concipere coincidunt.

La visio assoluta come l'autocostituzione del Principio

Il vocabolo greco θεός (*theos*), con cui si nomina il Principio, vanta una lunga tradizione ermeneutica. L'indagine condotta da C. D'Amico evidenzia che il termine costituisce un primo tentativo di traduzione del verbo greco "theáomai", a cui sono stati fatti corrispondere i seguenti predicati latini: "considero" (Scoto Eriugena), "video" (Saraceno e Grossatesta), "prospicio" (Traversari)²⁸. A Scoto Eriugena, in particolare modo, si deve la definizione del nome θεός con una doppia etimologia per la quale esso significa sia "vedo" sia "corro", conseguentemente, da un lato egli sviluppa il tema della visione (per cui Dio vede tutto in se stesso, giacché al di fuori non sussiste alcunché), dall'altro egli interpreta il riferimento al moto della corsa come l'esplicitazione del rapporto tra Dio e le creature (per il quale Dio corre in tutti gli enti, riempiendoli di essere, senza essere presente in alcuno di essi)²⁹.

Cusano si inserisce a pieno titolo in questa tradizione che – ricorda C. D'Amico – è di derivazione neoplatonica; "il nome di Dio" spiega un Cristiano protagonista del dialogo *De Deo abscondito* (1445) "viene da 'theorô', che significa 'vedo'"³⁰, ma questo non è l'unico significato che il termine assume. Nel *De quaerendo Deum* (1445) il vocabolo theorô è tradotto con il verbo 'correre'; pertanto, due sono i significati che esso assume e si traduce come segue: 'vedo' e 'corro'³¹. Recuperata da Scoto Eriugena la doppia etimologia, la novità di Cusano consiste nell'identificare i due significati,

²⁷ Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., pp. 198-201.

²⁸ Cfr. C. D'AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, in "vedere et videri coincidunt". *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 97-110; qui p. 101.

²⁹ Cfr. Ivi, p. 103.

³⁰ *De Deo abscondito*: h IV, n. 14; tr. it. cit. p. 535.

³¹ Cfr. *De quaerendo*. I: h IV, n. 19.

per cui “currere et videre in deo idem”, scrive C. D’Amico riprendendo il *De theologicis complementis* (1453)³² e sostituendo il verbo *videre* con *currere*³³. Questa seconda accezione del termine suggerisce un significato dinamico: il movimento concorre alla fondazione della possibilità del Principio di conoscersi, giacché, senza movimento, al Principio stesso sarebbe negata la possibilità della propria conoscenza come autoriflessione. Si deve infatti considerare che la conoscenza di sé richiede una sorta di estraniamento o, meglio, di autoalienazione che implica a sua volta il movimento e la possibilità dello stesso; non è un caso dunque che associazioni tra il verbo *currere* e la semantica noetica si trovino in testi quali il *De quaerendum Deum* (“currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit”³⁴), il *De apice theoriae* (1464)³⁵ oltre che nelle prediche³⁶, tra le quali si ricorda specialmente il *Sermo CLXXXII*, ove si legge “‘thein’, id est currere et revolvere, et hinc eos ‘theos’ appellarunt”³⁷. Quest’ultima citazione suggerisce, oltre all’associazione tra il movimento della corsa e quello della conoscenza, la riflessività autocostitutiva del Principio, che – grazie al proprio movimento interno – conosce se medesimo *ad intra*. In altri termini, è come se il Principio – per autoconoscersi – compiesse un moto di estraniamento che corrisponde, di fatto, a un’introspezione mediante la quale il Principio postula se stesso come quell’altro da sé che non è altro che egli stesso secondo la dimensione del proprio conoscimento. Come H. Schwaetzer sottolinea, il *non-aliud* – che sarà assunto da Cusano a nome enigmatico di Dio³⁸ – esprime il movimento del pensiero proprio del Principio³⁹: esso equivale giustappunto alla riflessione o autoriflessione del Principio; ma definire il movimento autoconoscitivo come un moto di introspezione, ossia come un moto di riflessione, significa dichiarare che l’identità del Principio, ossia l’esser-ci come essere del Principio a se stesso, è un riflettere se stesso in se stesso, mediante se medesimo: una *visio absoluta*.

³² Cfr. *De theol. compl.*: h X/2a, n. 14.

³³ Cfr. C. D’AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, cit., p. 104.

³⁴ *De quaer.* 1: h IV, n. 19.

³⁵ Cfr. *De ap. theor.*: h XII, nn. 6, 10.

³⁶ Cfr. ad esempio *Sermo CCLXIX*, *Sermo CCLXVIII*, *Sermo CCLXXXIX*.

³⁷ *Sermo CLXXXII*: h XVIII, n. 9.

³⁸ Cfr. *infra*, la terza parte della presente ricerca.

³⁹ Cfr. H. SCHWAETZER, «Non-autre» comme la Trinité, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 145-153; qui pp. 147-148.

Il tema della visione assoluta (*visio absoluta*) è stato ampiamente dibattuto nel panorama degli studi tedeschi su Cusano da W. Beierwaltes, poi ripreso da K. Kremer oltre che da H. Schwaetzer in relazione all'idealismo tedesco e, nel contesto italiano, da G. Cuozzo, che tratta la questione in dialogo con l'arte rinascimentale; questi autori, come C. D'Amico suggerisce⁴⁰, riconoscono la centralità del tema nel rispetto dell'autoaffermazione del Principio e l'originalità di Cusano nel spiegarlo identificando la visione con il movimento noetico autoriflessivo del Principio, che è anche un moto linguistico, tant'è che il "correre" come "discorrere" altro non è che un parlare⁴¹. Come anticipato, la riflessione gioca qui un duplice ruolo: da un lato rimanda direttamente alla 'visione', dall'altro evoca indirettamente la conoscenza. In accordo con K. Kremer, si sostiene che la *visio absoluta* altro non è che una *visio intellectualis*, intesa come il modo assoluto della necessità del Principio che ha – nel carattere assoluto dalla visione – il proprio fondamento⁴². Come W. Beierwaltes spiega, nel caso del Principio il vedere di Dio coincide con il suo stesso concepire: "il vedere come pensare e riconoscere (*intelligere, intellectus, intuitus*) o come concepire (*concipere, conceptus*), vedere dunque come riflessione o autoriflessione del principio divino"⁴³; pertanto, "il 'vedere', quale *conchetto* di sé, viene ad essere la caratteristica, che penetra tutte le sue determinazioni, dell'essere assoluto. Questo è in sé *visio absoluta* e, insieme, fondamento creativo"⁴⁴, fondamento estetico dalla declinazione linguistica, giacché "il tuo concepire [o Dio] è il tuo parlare [*concepire tuum est loqui*]"⁴⁵. La visione assoluta del Principio di se medesimo si configura come la conoscenza di se stesso da se stesso come *Verbum*, ossia come Parola, poiché – scrive Cusano nel *De aequalitate* (1459) – "il vedere è il conoscere, il conoscere è il vedere"⁴⁶. Questa autoriflessione del Principio svela così, in ultima istanza, un ulteriore elemento: l'identità tra essere-pensiero e linguaggio. La Parola, infatti, non è altro che

⁴⁰ Per la precisione, C. D'Amico rimanda alle ricerche di W. Beierwaltes e agli studi di K. Kremer e di H. Schwaetzer, senza menzionare G. Cuozzo, che si è ritenuto opportuno qui aggiungere. Cfr. C. D'AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, cit., p. 97.

⁴¹ Cfr. *De ap. theor.*: h XII, n. 6.

⁴² Cfr. K. KREMER, *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in: MFCG 30 (2004), Tier, Paulinus, 2006, pp. 201-231; qui p. 229.

⁴³ W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 176.

⁴⁴ Ivi, pp. 201-202.

⁴⁵ *De vis.*: 10: h VI, n. 41; tr. it. cit. p. 1069.

⁴⁶ *De aequal.*: h X/1, n. 3; tr. it. cit. p. 1245.

l'espressione stessa del Principio a se stesso, secondo il proprio concepimento intellettuale dal valore ontologico-identitario.

Data la precedente considerazione dell'autoconoscenza del Principio come riflessione, intesa come *visio absoluta*, ci si aspetterebbe come risultato finale l'autocomprensione del Principio quale immagine di se medesimo; di fatto, mediante l'autoriflessione conoscitiva il Principio giunge a definire se medesimo come Parola. Per comprendere questo passaggio dal piano visuale a quello verbale, è opportuno considerare brevemente l'autoriflessione del Principio come un gioco di specchi. Quando il Principio si rivolge a se medesimo è come se si stesse contemplando nel proprio specchio intellettuale in una visione *sine tempore*, istantanea e sfuggente rispetto alle contingenti determinazioni spazio-temporali. Trattandosi di una visione autocostitutiva, Cusano afferma che, in tal caso, "videre et videri coincidunt"⁴⁷, sicché, ciò che il Principio vede non è altro che se medesimo: la visione assoluta del Principio è un autoriconoscimento identitario, senza alterità. Si consideri che questo specchio reale (dimensione onto-metafisica del Principio) non è semplicemente da intendersi come una superficie sulla quale compare il riflesso; questo specchio, al contrario, è l'immagine assoluta e perfetta del Principio stesso. Conseguentemente, ciò che il Principio vede è l'immagine di sé. Ora, premesso che il Principio è identità di essere e di pensiero e che si conosce nella propria visione, l'immagine che Egli vede è, innanzitutto, un'immagine reale (giacché il Principio è) e, secondariamente, un'immagine del proprio essere intellettuale (giacché Egli è *intelletto*). In quest'ultimo caso, il Principio si vede come concetto: il concetto è infatti l'immagine del pensiero, la quale coincide giustappunto con la Parola. Come spiega W. Beierwaltes,

il concepire, il parlare o il vedere nell'assoluto è, proprio mediante l'esclusione della differenza, puro concepire se stesso, esprimere se stesso o vedere se stesso: dunque tale atto dell'autoriferimento con sé come indice dell'unità: *non videns alius a te*, la Parola assoluta non parla 'come nell'altro' (*ut in alio*), si vede ed esprime se stessa come [...] l'Uno stesso. [...] tutto vedere o pensare *in sé* significa vedere o pensare *se stesso*. Il *Logos*, il *Verbum*, *Christus*, è vedere o pensare del principio come sua interna autoalienazione.⁴⁸

Il Verbo, di fatto, è l'immagine del pensiero o suo concetto; come scrive Cusano nel *Sermo XXII, Dies sanctificatus* (1440): "Verbum enim est similitudo ipsius

⁴⁷ *De theol. compl.*: h X/2a, n. 14.

⁴⁸ W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., pp. 186-187.

intellectus, in quo intellectus complicat intellegibile”⁴⁹, detto altrimenti, la Parola è la similitudine ossia l’immagine che il Principio come pensiero pensante ha di se stesso, una Parola-concetto in cui il Pensiero comprende il pensabile, in tal caso, in cui concepisce se stesso come oggetto del proprio pensiero. La Parola, dunque, è l’esprimersi del Principio *sine differentia in absoluto*, per cui “il Principio può essere inteso in modo filosoficamente sufficiente” ribadisce W. Beierwaltes “come *concetto assoluto (conceptus absolutus)*, come *ratio absoluta*”⁵⁰.

Con queste riflessioni sulla *visio absoluta*, Cusano può giustificare la risposta del Verbo divino alla domanda “*Tu qui es?*”: “Principium, qui et loquor vobis” (*Gv.* 8,25). Il Verbo o Parola di Dio è il Principio, ossia Dio stesso, quel Dio che parla in quanto Parola, una Parola che è e che *pensa*. Mediante l’autoriflessione conoscitiva il Principio definisce se medesimo come Parola, l’*aequalitatis aequalitas* generata a livello intratrinitario dal Principio unitrino.

1.b. La Parola di Dio: *Verbum seu aequalitatis aequalitas*.

La generazione intratrinitaria del Verbo come splendore della definizione tautologica del Principio

Descritto il Principio e posto in evidenza l’obiettivo che esso si pone di conoscere se stesso, si discorre sulla generazione intratrinitaria del Verbo o Parola di Dio che si configura come una generazione verbale, poiché – come si è detto – il Principio si conosce nell’immagine del proprio Intelletto, che è Parola mentale o Concetto di se medesimo. Tale generazione viene spiegata facendo ricorso alla logica proposizionale del sillogismo, poiché questo ha il vantaggio sia di trattare della necessità della relazione interproposizionale delle tre proposizioni che rappresentano le tre Persone della Trinità, sia di mostrare che la seconda proposizione – corrispondente alla Seconda Persona della Trinità, il Verbo – viene generata dalla fecondità della prima e che la terza proposizione procede da entrambe. Ciò consente di spiegare che le

⁴⁹ *Sermo XXII*: h XVI, n. 23.

⁵⁰ W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 181.

proposizioni sono parimenti distinte e eguali, distinte personalmente senza che vi sia alterità giacché unica è la sostanza.

Dalla grammatica del sillogismo si apprende che il Principio si conosce nella definizione del proprio Verbo o Parola come *aequalitas*⁵¹, ossia come eguaglianza del Principio. Ne consegue che la definizione del Principio unitrino è una tautologia, che prelude alla circolarità della *theologia in circolo*. La teologia circolare, infatti, rivela il significato estetico della Parola divina, giacché nella definizione circolare del Principio risplende la bellezza della Trinità.

1.b.1. Il sillogismo: la generazione verbale della Parola divina

Nel *De aequalitate* (1459) Cusano presenta il Principio come un Principio primo intellettuale dotato di una peculiare *vis* generativa in virtù della quale Egli genera da se stesso la conoscenza di se medesimo, risolvendo l'autoconoscenza in un eterno atto interno. Per esplicitare ciò, diversamente da quanto si incontra in altre opere cusane facenti ricorso all'ausilio della matematica per l'esemplificazione della generazione intratrinitaria del Verbo nel rispetto della prospettiva inaugurata di un *symbolice seu mathematice investigare*⁵², nel *De aequalitate* la scelta cade sulla grammatica del discorso: il sillogismo.

Si potrebbe ipotizzare, in primo luogo, che Cusano abbia scelto di privilegiare il sillogismo per conferire una maggior validità speculativa al linguaggio verbale. Come preciserà più avanti nel *De venatione sapientiae*, se da un lato bisogna sempre ricordare che la *vis vocabuli* è limitata⁵³, ragione per la quale ci si deve conseguentemente accostare con precauzione al linguaggio senza abbandonare il metodo della *docta ignorantia*, dall'altro lato bisogna ammettere che la comprensione

⁵¹ Per un approfondimento del concetto di *aequalitas* nell'evoluzione del pensiero di Cusano, cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2004. Tra i molteplici meriti di quest'opera si riconoscono lo studio sistematico dell'*aequalitas* in tutte le opere filosofiche di Cusano, dal *De docta ignorantia* al *De apice theoriae*, e lo sviluppo delle implicazioni dell'*aequalitas* sul piano sociale.

⁵² Sul ruolo della matematica, specialmente delle figure geometriche, nella raffigurazione della scienza enigmatica di Cusano, cfr. C. D'AMICO, *Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 265-278.

⁵³ Cfr. *De ven. sap.* 33: h XII.

dell'essere umano richiede l'impiego della logica, che rimanda inevitabilmente alla ragione discorsiva. Per questo motivo, è auspicabile nell'intero progetto linguistico di Cusano una ricomprensione della validità del linguaggio e del discorso razionale anche per la trattazione dell'infinito incommensurabile. Dimostrata la natura intellettuale del Principio, è ammissibile una discussione intorno al Principio stesso che, oltre a servirsi del linguaggio come strumento comunicativo, individui nella grammatica del discorso quella struttura fondamentale in grado di parlare enigmaticamente del Principio divino. Secondariamente, questo ricorso al sillogismo, potrebbe essere inteso come un momento di ulteriore riflessione intorno alla logica aristotelica, nel senso sia di un ritorno agli anni della formazione giovanile a Padova e a Colonia (per mezzo della mediazione di Eimerico da Campo)⁵⁴, sia di una testimonianza dell'interesse per il dibattito allora in corso tra nominalisti e realisti, a cui Cusano prende parte indirettamente, disseminando tracce della propria riflessione sul tema tra le proprie opere⁵⁵ e di cui sarebbe testimonianza, ad esempio, proprio questo momento di riflessione sul sillogismo nel *De aequalitate*.

Come lo studio condotto da H. Schwaetzer dimostra⁵⁶, la combinazione tra la dottrina della Trinità del Principio e il sillogismo non è nuova; essa deriva dalla tradizione lulliana⁵⁷ e si incontra già in alcune prediche di Cusano, come nel *Sermo LXI*, e nell'opuscolo del *De genesi* (1447) raggiungendo l'apice nello scritto del *De aequalitate*⁵⁸, ove l'impiego del sillogismo rivela, in prima istanza, la consustanzialità, l'universalità e l'assenza di alterità tra il Principio principiante, il Verbo o Parola divina e l'amore o volontà da essi scaturente. Ancora prima di entrare nel merito della teologia trinitaria, è opportuno precisare che cosa intende Cusano con generazione mediante l'esplicazione presentata facendo ricorso all'impiego del sillogismo. Il sillogismo non è soltanto un mero esempio: esso è un enigma della natura intellettuale

⁵⁴ Cfr. A. FIAMMA, *Nicola Cusano e Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, in *Med.* 41 (2016), pp. 217-257.

⁵⁵ Cfr. *infra*, il capitolo 4.

⁵⁶ Cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, cit., pp. 94-114.

⁵⁷ Per un approfondimento dell'influenza del pensiero di Raimondo Lullo su quello di Cusano, cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimond Lull. Eine vergleichende Untersuchung*, in *Nicola da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 125-145.

⁵⁸ Cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, cit., pp. 99-101.

e linguistica del Principio stesso nella sua unitrinità, che – in virtù della *similitudo* tra il discorso umano e quello divino – è valido per una *transumptio* dal piano contratto a quello massimo⁵⁹, a partire dalla struttura del sillogismo e dalla fecondità (*fecunditas*)⁶⁰ della prima proposizione che genera la seconda. Innanzitutto, si ricorda che il sillogismo viene inteso da Cusano secondo la definizione già presentata da Aristotele, per il quale il sillogismo è un discorso in cui, posti taluni elementi (premesse), altri ne conseguono necessariamente (conclusione). Questo ragionamento conclusivo è un'operazione che lega necessariamente in sé i discorsi, ossia, le proposizioni. L'esempio che Cusano apporta è quello canonico: "Ogni animale è mortale. Ogni uomo è un animale razionale. Dunque, ogni uomo è un animale mortale"⁶¹. Si tratta di una concatenazione di tre proposizioni: la prima costituisce il punto di partenza, la seconda, che viene generata dalla fecondità della prima; da entrambe segue necessariamente la conclusione. Ciò che preme sottolineare è l'universalità traducibile con la consustanzialità delle tre proposizioni, le quali possono essere considerate nell'unità del discorso che insieme necessariamente costituiscono e significano. *Sub specie unitatis*, le tre proposizioni non si trovano in una giustapposizione, bensì in un'unità semplice. Il sillogismo esprime qui una relazione intrinseca alle proposizioni, omogenee a livello sostanziale e formale. Questa relazione proposizionale, inoltre, è tale per cui sussiste necessariamente se e solo se le tre proposizioni sono compresenti. Si tratta della natura necessaria del loro legame ben espressa dalla terza proposizione (giacché la terza, si ricorda, consegue sempre necessariamente dalle prime due e non segue soltanto dall'una o dall'altra ma da entrambe in modo tale da rappresentarne la connessione)⁶². In virtù della loro unità, le

⁵⁹ Questa operazione è possibile ed è valida a patto che, tra i suoi presupposti, si annoveri sempre il concetto di *similitudo*, che rimanda alla teoria della partecipazione. (Cfr. C. D'AMICO, *Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica*, cit., p. 274).

⁶⁰ Come H. Schwaetzer osserva, la fecondità significa il vocabolario proprio dell'incarnazione, che ripropone la relazione ternaria tra il Verbo, Maria e lo Spirito Santo. Esso rimanda inoltre alla fecondità di Maria e, in ultima istanza, a quella dell'anima di ciascun uomo. (Cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, cit., p. 103).

⁶¹ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1251.

⁶² Come K. Reinhardt ricorda, le istanze ecclesiastiche e filosofiche dell'epoca, quali quelle del concilio di Basilea poi trasferito a Ferrara-Firenze (1431-1445), hanno indubbiamente indotto Cusano a occuparsi della disputata processione dello Spirito Santo dalle altre due Persone della Trinità. In merito alla questione filologica, si tratta della polemica sorta intorno al *Credo* con la chiesa ortodossa e che si rianima sullo stesso punto, ossia sul *filioque*: mentre per la chiesa Cattolica, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, per la chiesa Ortodossa procede soltanto dal padre. (Cfr. K. REINHARDT, *L'Esprit Saint, comme accomplissement de la Trinité, d'après les sermons de Nicolas de Cues pour la Pentecôte*,

tre proposizioni sono uguali per universalità, essenza e forma: “sunt igitur illae propositiones tres aequales in universalitate, essentia atque virtute”⁶³. Ne consegue che non vi sono tre universalità distinte, né tre sostante o essenze o forze⁶⁴:

la prima proposizione non contiene nella sua sostanza qualcosa di più di quello che è contenuto nella seconda proposizione o nella terza. Infatti, la prima proposizione contiene in sé ogni animale razionale, e lo stesso vale per la seconda e per la terza. E la terza proposizione, in cui si parla dell'uomo, non contiene di meno [in sostanza], in quanto soltanto l'uomo è un animale razionale.⁶⁵

Relativamente alla sostanza, non esiste alcuna differenza tra le proposizioni. Ciò, tuttavia, non significa affermare che l'una sia l'altra. Le tre proposizioni, di fatto, sussistono di per se stesse nonostante l'intimo legame necessario: presa singolarmente ogni singola proposizione ha un significato proprio, chiaro e comprensibile; tuttavia, la natura della relazione che le interessa è tale per cui la loro coesistenza soddisfa la massimità del Principio unitario che rappresentano: il discorso. Il sillogismo è, secondo questa prospettiva, un discorso unitario che si esplica pienamente soltanto nell'unitaria compresenza delle tre proposizioni. Infatti, mentre la prima proposizione è ciò che “sussiste di per sé”⁶⁶ (è il Principio come *authypostaton*), “la seconda proposizione [...] esplica tutta la natura, la sostanza e la fecondità della prima, in quanto è la ‘figura della sua sostanza’ [*figura substantiae eius*]”⁶⁷, la terza, infine, “è la conclusione dell'intenzione contenuta nella prime due proposizioni”⁶⁸.

Preservando la validità di quanto è stato precedentemente discusso intorno al Principio, si tratta ora di chiarire che cosa significhi che la seconda proposizione è *figura substantiae*. Come si può osservare, due sono i concetti che questa definizione interessa: figura (*figura*) e sostanza (*substantia*). Il termine ‘figura’ viene impiegato da Cusano come sinonimo del vocabolo ‘immagine’ (*imago*)⁶⁹, il quale rimanda direttamente alla questione già affrontata della visione autocostitutiva del Principio che, conoscendo-si, si vede come immagine di se stesso. In questa sede, pertanto,

in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 155-168; qui p. 157).

⁶³ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1251.

⁶⁴ Cfr. *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

⁶⁵ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1251.

⁶⁶ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

⁶⁷ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

⁶⁸ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

⁶⁹ Come lo studio delle prediche specialmente del Sermo CCLI conferma, la figura sostanziale è sinonimo di immagine sostanziale. (Cfr. Sermo CCLI: h XIX, n. 5).

affermare che la seconda proposizione è figura della prima equivale a dichiarare che la seconda è immagine della prima; in altri termini, la seconda proposizione è ciò in cui la prima immagine si rappresenta⁷⁰. Secondo questa definizione, si potrebbe pensare alla presenza di un inconciliabile scarto tra le due proposizioni, come se fossero distinte. Onde evitare tale interpretazione fuorviante, Cusano precisa che non si tratta di un'immagine qualsiasi, bensì della figura della sostanza (*substantiae*). Con la specificazione introdotta da questo genitivo, Cusano mantiene la tensione tra l'identità della sostanza e la differenza delle due proposizioni, recuperando la dimensione onto-metafisica del Principio. La prima proposizione, di fatto, corrisponde alla postulazione dell'essere, che – si è dimostrato – coincide con il pensare. Affinché il Principio venga a conoscenza di se stesso come tale, è necessario che esso conosca e veda una sua immagine, una figura, di sé; per questo motivo si parla di una *figura substantiae*. Tale figura, come si apprende anche dallo studio delle prediche, è associata alla semantica verbale⁷¹ a significare la relazione identitaria tra la dimensione visiva propria dell'immagine e quella verbale propria delle proposizioni. Del resto, il sillogismo è espressione del concepimento da parte del Principio di se medesimo: il termine concepire (*concípere*) è un composto di *cum capio* e significa giustappunto “prendere insieme”; il concepire può dunque essere inteso come l'operazione mediante la quale il Principio comprende se stesso come Principio principiato unendo necessariamente – come il sillogismo mostra – sé e il proprio riflesso generato dalla propria fecondità: il Principio si concepisce nel Verbo suo generato, che è *consubstantialis similitudo*⁷².

La generazione garantisce questa relazione tra le proposizioni⁷³: “la generazione, infatti, è la ripetizione dell'unità”⁷⁴, altresì “una ripetizione unica dell'unità, ossia è

⁷⁰ Come J. González Ríos precisa, Dio si presenta a se stesso nella propria rappresentazione (*Darstellung*) che è il *Verbum* in cui coglie la propria ragione e la forma di tutte le sue creature. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues: von den frühen Predigten bis „De docta ignorantia“*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Regensburg, Roderer, 2008, pp. 67-92; qui pp. 72-73).

⁷¹ Cfr. per esempio, Sermo CLXXXI, Sermo CCX, Sermo CCXII.

⁷² H. Schwaetzer dichiara che il rapporto tra il presupposto intellettuale del Principio e il Verbo generato è determinato giustappunto mediante il doppio aspetto, gnoseologico e ontologico, che il sillogismo dimostra e di cui il Verbo è similitudine sostanziale (*consubstantialis similitudo*). (Cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, cit., p. 96).

⁷³ Cfr. anche Sermo XXII: h XVI.

⁷⁴ *De docta ign.* I, 8: h I, n. 23; tr. it. cit. p. 31.

l'unità presa una sola volta"⁷⁵, per questo motivo non sussiste alcuna differenza sostanziale tra le proposizioni. Ciò è possibile in virtù del fatto che non si tratta della consueta generazione per moltiplicazione, per la quale "l'unità procederà da se stessa qualcosa di altro da sé, come, ad esempio, il numero due o il numero tre, o qualche altro numero"⁷⁶; nel caso del Principio,

l'unità ripetuta una sola volta, invece, genera soltanto l'eguaglianza dell'unità, e con ciò non si può intendere altro se non che l'unità genera l'unità. E questa generazione è certamente eterna.⁷⁷

In altre parole, è come se il Principio *si dicesse* "uno" due volte, non come una moltiplicazione, bensì come una ripetizione dell'unità: per cui avremmo "uno, uno". Tuttavia, affinché tale generazione non sia una moltiplicazione, bisogna presupporre la *vis* o virtù della seconda unità, generata dalla prima, di fare ritorno ossia di rifletter-*si* sulla prima. Si tratta di quel dinamismo interno proprio del Principio che è reso dal nome stesso con cui si designa la Parola di Dio: *Verbum*. Come Cusano scrive nel *Sermo XI* (1431), *Verbum caro factum est*: "quia verbum dicitur a verbo, -as, -are, quod est verbum producere, ideo in divinis ratio Verbi includit generativam productionem secundum illud"⁷⁸. Questo figura come un chiaro indizio della virtù dinamica e del potere generativo del Principio, espresso dal Verbo. Spiega Cusano che

è come se un punto di partenza o un principio intellettuale generasse da sé un verbo, o una forma razionale, o una nozione di se stesso [*ac si intellettuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notizionem*]. In questo caso, infatti, quella forma razionale sarebbe una similitudine consostanziale del primo principio, in quanto sarebbe la forma razionale della natura intellettuale, così come il primo principio intellettuale; in questa forma razionale si manifesta la figura della sostanza [del primo principio], ossia il primo principio [stesso].⁷⁹

La forma razionale o Verbo, come anticipato, è necessaria affinché il Principio si possa conoscere. In tal senso, il Verbo o Parola divina non è semplicemente un oggetto della visione autocostitutiva, bensì anche il soggetto della stessa, in virtù del valore coesenziale del Principio principiante e del Principio principiato (il Verbo) che si traduce in una relazione circolare. La virtù verberante del *Verbum* si riflette in una relazione assoluta per la quale l'autocostituzione del Principio è la conoscenza di sé

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Sermo XI*: h XVI, n. 3.

⁷⁹ *De aequal.*: h X/1, n. 7; tr. it. cit. p. 1251.

non come mera e passiva postulazione del proprio concetto, bensì come relazione attiva e dinamica tra il Pensiero e il suo concetto; infatti è da entrambi che procede quell'amore (o volontà) che “consegue alla conoscenza e alla cosa conosciuta – non si ama in effetti ciò che non si conosce – e risplende [*reluce*] nella sua opera razionale, cioè nel sillogismo”⁸⁰.

Questo moto di riflessione, che è il presupposto dell'autoctisi divina, non si perde nell'alterità e si risolve nell'unità dell'unica ripetizione dell'unità dall'unità grazie alla “unità della ripetizione di quell'unità [...che è] l'unità dell'unità e dell'eguaglianza”⁸¹ che procede dall'unità e dalla figura dell'unità: la connessione ossia la conclusione delle prime due proposizioni. Pertanto, prendendo ancora a esempio la comunicazione dell'Unità a se medesima, il *discorso* che si avrebbe sarebbe il seguente: “uno, uno, uno”. Come Cusano scrive, non a caso, nel *De visione Dei* (congiungendo altresì il tema della visione con quello della generazione intratrinitaria del Verbo), la pluralità dei tre (quali le tre proposizioni del sillogismo) è

una pluralità senza numero – come se uno dicesse, ‘uno, uno, uno’; dice tre volte ‘uno’, non dice ‘tre’, ma ‘uno’ e questo uno tre volte. Tuttavia, non può dire ‘uno’ tre volte senza il tre, anche se non dice ‘tre’. Infatti, quando dice ‘uno’ tre volte ripete la stessa cosa e non numera. Numerare, infatti, significa alterare l'unità, mentre ripetere tre volte un'unica ed identica cosa significa rendere [quella cosa] plurale senza impiegare il numero.⁸²

Con questa precisazione sulla generazione del Principio – che si conferma essere il principio della numerazione e, conseguentemente, dell'alterità propria del molteplice – non è corretto pensare all'esistenza di tre entità separate; l'operazione razionale propria del sillogismo è valida nella propria unità, ossia nella comprensione di tutte e tre le proposizioni. Di fatto, secondo Cusano “*omnis distinctio essentialis est realis, et non converso*”⁸³. Ciò significa che quando la distinzione concerne l'essenza si tratta di una distinzione reale tra entità distinte e plurali; al contrario, quando la distinzione sussiste senza, tuttavia, interessare l'aspetto essenziale, si parla allora di una mera distinzione reale ma non sostanziale, come accade nel caso del Principio. Per Cusano, ne consegue la definizione del Principio come *Triunitas* o *Unitrinitas*⁸⁴; per tale

⁸⁰ *De aequal.*: h X/1, n. 7; tr. it. cit. p. 1251.

⁸¹ *De docta ign.* I, 9: h I, n. 24; tr. it. cit. pp. 31.

⁸² *De vis.* 17: h VI, n. 74; tr. it. cit. pp. 1105, 1107. Cfr. anche *Sermo LXXI*, e *Sermo CCXVI*.

⁸³ *Sermo XI*: h XVI, n. 4. Cfr. anche *De coni.* I, 9: h III, n. 4.

⁸⁴ Cfr. *Sermo XXII*: h XVI, n. 16.

ragione, il Principio triunitario o unitrino è ben esemplificato dal sillogismo, le cui proposizioni, non distinte sostanzialmente, costituiscono l'unitrinità dello stesso.

Cusano giunge a svelare che l'esempio addotto della grammatica del sillogismo è servito a illustrare l'operazione intellettuale della generazione del Verbo o *Logos* divino come ripetizione dell'unità medesima, nel rispetto dell'unità sostanziale e della differenza personale. L'autonomia delle tre proposizioni rappresenta così nient'altro che la distinzione tra le tre Persone della Trinità: "per cui, se la prima proposizione venisse chiamata 'padre', la seconda verrebbe chiamata il suo 'figlio unigenito', [...questa seconda] ha una natura ed una sostanza uguale ad essa, in nulla minore o diseguale"⁸⁵; e la terza proposizione, che procede da entrambe, è lo Spirito Santo, l'amore o volontà, secondo il lessico mutuato dalla Patristica, scelto in virtù di una certa similitudine con la realtà finita⁸⁶; in altri termini, "l'unità è stata chiamata 'padre', l'eguaglianza 'figlio' e la connessione 'amore' o 'spirito santo'"⁸⁷. Con questa esplicitazione della tre Persone della Trinità, Cusano rimodula filosoficamente il lessico trinitario impiegando altri termini. L'intento è quello di argomentare filosoficamente una tematica squisitamente teologica, tant'è che a tal proposito – con Walter A. Euler – si può parlare di una "filosofia della Trinità"⁸⁸. Cusano preferisce impiegare un lessico marcatamente filosofico⁸⁹, quale quello che già presenta nel primo libro del *De docta ignorantia*, ove nomina le tre Persone impiegando in prima istanza la triade *hoc, id, idem* (questo, quello, identico), poi sostituita con *unitas, iditas, identitas* (unità, idità, identità)⁹⁰, poiché "l'idità esprimerebbe una relazione all'unità, mentre l'identità designerebbe la connessione dell'idità e dell'unità"⁹¹, le quali rappresentano tutte variazioni rispetto alla formula essenziale: *unitas, aequalitas, conexio*⁹².

⁸⁵ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

⁸⁶ Spiega Cusano che "in un padre e in un figlio, infatti, c'è una natura comune che è una, per cui, per quanto concerne questa natura, il figlio è uguale al padre. Nel figlio, infatti, la natura umana non è presente in misura maggiore o minore rispetto a come è presente nel padre, per cui fra un padre e un figlio c'è anche una certa connessione". (*De docta ign.* I, 9: h I, n. 26; tr. it. cit. p. 33).

⁸⁷ *De docta ign.* I, 9: h I, n. 26; tr. it. cit. p. 35.

⁸⁸ Cfr. W. A. EULER, *Le «De visione dei» de Nicolas de Cues, comme pierre d'angle de sa compréhension de la Trinité*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 129-143; qui p. 29.

⁸⁹ Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, n. 19.

⁹⁰ Cfr. *De docta ign.* I, 9: h I, n. 25.

⁹¹ *De docta ign.* I, 9: h I, n. 25; tr. it. cit. p. 33.

⁹² La ricerca di Jasper Hopkins conferma che, sebbene Cusano sia solito modificare le immagini con le quali descrive metaforicamente la Trinità, la concezione teorica di fondo permane come testimoniato del fatto che i termini centrali con cui definisce la Trinità, *unitas-aequalitas-conexio*, sono presenti in

1.b.2. Absoluta aequalitas:

la definizione tautologica dell'unitrinità divina

Il sillogismo è un esempio che mostra come la conoscenza sia data dalla grammatica del discorso. Ora, qualsiasi grammatica, considerata in se stessa come *grammatica absoluta*, ci insegna che essa è come un intelletto che si conosce nel proprio principio razionale, ossia nella propria definizione (“qui se in sua praecisa ratione seu deffinitione cognosceret”⁹³). Nel caso del Principio divino, il sillogismo illustra l’autoconsapevolezza del Principio nella propria definizione, che si traduce nella generazione del proprio concetto; in altre parole, il Principio, mosso dalla libera volontà di conoscersi⁹⁴, “genera da se stesso la sua Ragione, o la sua Definizione o il suo Logos [*et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat*]”⁹⁵. Il Principio assoluto, Unità ed Entità assolute, si conosce come pensiero, meglio, come ragione: *Logos* o *Verbum*. Quest’ultimo, in quanto generato dall’intelligenza del Principio, altro non è che “il concetto razionale dell’intelligenza, in cui l’intelletto concepisce se stesso e il suo verbo esteriore”⁹⁶, ossia la parola che viene proferita. Premesso che l’Intelletto si conosce nella propria definizione e che esso è un Principio unitrino che non ammette alterità, si può concludere definendo il Principio come *absoluta aequalitas*⁹⁷. Infatti,

uguaglianza può essere inteso come un nome molto adeguato per indicare il principio primo ed eterno, se esso viene inteso come un termine che designa ciò che è assolutamente inalterabile, che precede ogni forma di alterità, sia per quanto riguarda l’essere sia per quanto concerne ciò che può essere, di modo che una tale uguaglianza non è, ne può essere qualcosa di altro, né può ammettere alcun tipo di mutamento, o in

quasi tutte le opere fino all’età tarda. Cfr. J. HOPKINS, *Verständnis und Bedeutung des Dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 135-164; qui p. 138. Per un approfondimento dei concetti di *unitas*, *aequalitas* e *nexus* come campi per i quali si ricerca la sapienza, cfr. J. B. ELPERT, *Unitas – Aequalitas – Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)*, in: MFCG 32 (2008), Trier, Paulinus, 2010, pp. 127-182.

⁹³ *De aequal.*: h X/1, n. 18.

⁹⁴ Cfr. D. MONACO, *Dio come libertà nell’ultimo Cusano (1458-1464)*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 213-227.

⁹⁵ *De prin.*: h X/2b, n. 9; tr. it. cit. p. 1309.

⁹⁶ *De aequal.*: h X/1, n. 23; tr. it. cit. p. 1277.

⁹⁷ *De aequal.*: h X/1, n. 23.

più, o in meno, o un mutamento di altro genere, in quanto tutto ciò di cui si può parlare, che può essere nominato e concepito, è successivo ad essa.⁹⁸

L'eguaglianza designa il Principio unitrino che genera da sé, ossia dalla propria intelligenza, quella Parola che è quello stesso verbo interno che “è il concetto razionale dell'intelligenza, in cui l'intelletto comprende se stesso e il suo verbo esteriore”⁹⁹. Tale Parola è un concetto semplice che concorre alla definizione del Principio, poiché essa è un verbo razionale “è un concetto semplice, ovvero inalterabile, a cui non può essere aggiunto nulla e da cui nulla può essere sottratto”¹⁰⁰. Ne consegue che in questo Verbo, che è l'immagine che il Principio ha di se medesimo, “l'eguaglianza coglie intuitivamente la propria quiddità”¹⁰¹ e mediante questa parola-specchio conosce sé e le nozioni degli enti creati. Ciò presuppone necessariamente che la Parola sia l'eguaglianza dell'eguaglianza stessa: *aequalitatis aequalitas*¹⁰²; in altri termini, il Verbo divino altro non è che “la definizione o la figura della sostanza dell'eguaglianza [*figura substantiae eius*]”¹⁰³.

Questa definizione della seconda Persona della Trinità come *aequalitatis aequalitas* rimarca il significato onto-metafisico ed epistemologico del Principio trinitario: come Thomas Leinkauf precisa, ontologicamente, il Figlio inteso come l'eguaglianza ontologica (*aequalitas essendi*) rappresenta la verità dell'ente stesso (*veritas entium*) ossia il fatto che il Principio si conosce e si ri-conosce come uguale a se stesso; questa verità – che è la Parola di Dio – corrisponde all'accordo originario del Principio con se medesimo: l'entità dell'ente (*entitas rerum*). Tale accordo si compie pienamente a livello intratrinitario nella connessione (*conexio*) del Principio principiante con il Principio principiato¹⁰⁴, per la quale la generazione del Verbo o autoctisi divina equivale all'auto-definizione del Principio auto-comunicante-si:

vi è un'unica uguaglianza [*una aequalitas*], la quale è sia uguaglianza [*aequalitas*], sia uguaglianza dell'uguaglianza [*aequalitas aequalitatis*]; vi è quindi l'uguaglianza che genera da sé una parola [verbo], la quale è la sua uguaglianza; da entrambe procede il nesso, il quale è [anch'esso] uguaglianza.¹⁰⁵

⁹⁸ *De aequal.*: h X/1, n. 23; tr. it. cit. p. 1277.

⁹⁹ *De aequal.*: h X/1, n. 23; tr. it. cit. p. 1277.

¹⁰⁰ *De aequal.*: h X/1, n. 23; tr. it. cit. p. 1277.

¹⁰¹ *De aequal.*: h X/1, n. 23; tr. it. cit. p. 1277.

¹⁰² *De aequal.*: h X/1, n. 24.

¹⁰³ *De aequal.*: h X/1, n. 24; tr. it. cit. p. 1279.

¹⁰⁴ Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006; qui pp. 128-132.

¹⁰⁵ *De aequal.*: h X/1, n. 24; tr. it. cit. p. 1279.

Sulla base della definizione del Principio come *aequalitas* e del Verbo come *aequalitas aequalitatis*, si può concludere presentando questa definizione del Principio:

il Principio è Parola [*principium est verbum*].

A una prima analisi, emergono subito i due termini centrali: ‘Principio’ e ‘Parola’, che occupano rispettivamente la posizione di ‘soggetto’ e di ‘oggetto’ della proposizione. Questi due elementi sono posti in relazione tra loro dal verbo essere coniugato alla terza persona singolare dell’indicativo presente (‘è’), che qui svolge la funzione di copula. Ne consegue che l’oggetto della proposizione (‘la Parola’) non deve essere considerato come un termine a sé che viene aggiunto al primo (‘il Principio’), bensì in relazione alla copula: si tratta infatti di un ‘predicato nominale’. Secondo questa prospettiva, intendere il Verbo come mero oggetto sarebbe un errore: esso non è un elemento di alterità rispetto al soggetto della predicazione, ma la sua stessa eguaglianza; ‘la Parola’ non è un termine che si aggiunge al primo, al contrario esso è la presentazione del primo come proprio riflesso, sicché il Verbo, in quanto è ciò che viene detto (*elocutum*) – “*verbum autem Dei elocutum est*”¹⁰⁶ – è l’autoespressione, l’autocomunicazione del Principio a se medesimo. La Parola come ‘predicato nominale’ costituisce il nome del ‘soggetto’: essa è il *Verbum* ossia la *notitia* di Dio¹⁰⁷. A tal proposito, Cusano precisa che la “*notitia est nominis causa; notitia ex intellectu est*”¹⁰⁸. In altri termini, ciò che apparentemente si presenta come l’oggetto della predicazione ‘la Parola o Verbo’ è, di fatto, nient’altro che la notizia ossia la conoscenza che il soggetto ha di se stesso. Quest’autoconoscenza consente di definire il Verbo come nome e notizia del Principio. Come si è visto, la notizia (intesa come conoscenza che il conoscente ha del concepito) è la causa del nome del concetto. Cusano può affermare che il Verbo o Parola è, parimenti, nome e notizia del soggetto poiché c’è una perfetta identità assoluta tra la notizia (quanto è concepito) e il nome (quanto è nominato). Nella Parola divina risplende, *relucet* direbbe Cusano, l’*absoluta aequalitas* tra ciò che è conosciuto (la *notitia*) e il nome che viene attribuito (*nomen*). Tra il concetto concepito dal soggetto e il nome sussiste quella relazione perfetta o *absoluta proportio* in cui *relucet* la verità del Verbo, per la quale pensiero e linguaggio

¹⁰⁶ *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 30.

¹⁰⁷ Cfr. *Sermo XLVII*: h XVII, n. 11.

¹⁰⁸ *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 13.

coincidono: “concupere tuum est loqui”¹⁰⁹, scrive Cusano, *concupere tuum est loqui seu nominare*, si potrebbe aggiungere.

Secondariamente, proprio perché si tratta di un ‘predicato nominale’ e non di un oggetto posto in relazione al soggetto per mezzo di un predicato verbale, si deve prestare attenzione alla copula. Il ‘predicato nominale’ è costituito infatti da copula e nome. Essa rappresenta, in termini filosofici, la connessione (*conexio*) tra il soggetto e il predicato, ossia, in termini trinitari, lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio. La centralità della funzione espletata dalla copula è data, oltre che dall’intima connessione che stabilisce tra il Principio e il Verbo, soprattutto dal fatto che essa garantisce una relazione triadica e non diadica. Ciò consente di ammettere il ritorno del Principio a se medesimo grazie alla *vis* riflessiva propria del Verbo. Come è stato precedentemente discusso, la relazione autoconoscitiva del Principio corrisponde all’istante dell’autoriflessione, resa possibile dal movimento interno proprio del Principio. Affinché tale conoscenza si configuri come quel riconoscimento dovuto al rispecchiamento *sine macula* del Principio in se medesimo, ossia nel suo stesso Verbo o Idea o Parola, è necessario che anche il Verbo abbia questa *vis* riflessiva, senza la quale il movimento di ritorno dell’immagine dell’esemplare all’esemplare stesso non sarebbe possibile. È pertanto necessario che la Parola abbia un proprio dinamismo dal quale, congiuntamente a quello del Principio, scaturisce quella connessione amorosa che è lo Spirito Santo.

La struttura nominale della predicazione qui analizzata – la quale ha mostrato che il Verbo è l’espressione della coincidenza della dimensione noetica e di quella linguistica e che la copula implica il ritorno del soggetto a se medesimo per mezzo del *nomen* – consente di effettuare un’operazione che capovolge la posizione nominale occupata dal Principio. A questo punto si tratta di ricomprendere la definizione sopra proposta invertendo i termini; ciò che si ottiene è la seguente proposizione:

il Verbo [o Parola] è il Principio [*verbum est principium*].¹¹⁰

Questa conversione prospettica postula il Verbo come ‘soggetto’ della proposizione e il Principio come ‘oggetto’ della stessa. Tuttavia, anche in questo caso, compare il verbo ‘essere’, coniugato alla terza persona singolare dell’indicativo presente (‘è’); pertanto, il ‘Principio’ non è un mero oggetto della predicazione, quanto piuttosto il

¹⁰⁹ *De vis.* 10: h VI, n. 41.

¹¹⁰ *De princ.*: h X/2b, n. 15; tr. it. cit. p. 1313.

‘predicato nominale’, ossia il nome che si riferisce al soggetto completandolo. È dunque sulla base di questa struttura che nel *De principio* Cusano ha potuto giustificare il versetto biblico “‘Tu qui es? Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis’ (Gv. 8, 25)”¹¹¹. La Parola divina, oltre ad essere quell’*absoluta aequalitas* che garantisce la coincidenza tra la *notitia* e il *nomen*, è l’*aequalitas unitatis* per cui essa è il Principio. La Parola come definizione del Principio è, secondo la propria grammatica assoluta, una tautologia; in accordo con J. B. Elpert, la definizione della Parola come *aequalitatis aequalitas* fa del Verbo quella tautologia assoluta¹¹² su cui si fonda l’intera realtà ontologico-metafisica ed epistemologico-linguistica della realtà, come mostra la presente ricerca.

L’inversione proposta conferma che la proposizione in esame altro non è che la ripetizione nel predicato (nominale) di quanto già espresso dal soggetto, in virtù della logica identitaria ivi sottesa per la quale vale la formula $A=A$ in riferimento tanto al Principio quanto alla Parola, sua *aequalitas*; ancora una volta Cusano ribadisce che “il *Logos* è il Verbo consostanziale o la Ragione del Padre che definisce se stesso e che quindi è definito”¹¹³. Per recuperare l’insegnamento del sillogismo, si potrebbe dunque sostenere che la seconda proposizione *dice* la prima come la prima *dice* la seconda in modo eguale. Tale eguaglianza, su cui si fonda la stessa tautologia, non significa tuttavia una riduzione della seconda proposizione alla prima, ossia una ricomprensione spersonalizzante dell’identità del Figlio in quella del Padre. Per Cusano si è sempre dinanzi all’Unitrinità o Triunità divina, che riconosce la differenza personale ma non sostanziale tra le tre Persone della Trinità. Ciò indica – per tornare alla grammatica del sillogismo – che le proposizioni sono parimenti unite e distinte, in virtù della connessione che scaturisce da entrambe, per la quale esse si auto-costituiscono reciprocamente in un fecondo dialogo, la cui dinamica perfetta e assoluta, corrisponde alla quiete massima della definizione assoluta pienamente compiuta in se medesima: la teologia della Parola, in quanto teologia dell’*aequalitas*, si svela infine come una *theologia in circolo*.

¹¹¹ *De princ.*: h X/2b, n. 1.

¹¹² Cfr. J. B. ELPERT, *Unitas – Aequalitas – Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)*, cit., pp. 166-167.

¹¹³ *De prin.*: h X/2b, n. 9; tr. it. cit. p. 1309.

1.b.3. Lo splendor della Parola divina: la pulchritudo verbale della Trinità

Il percorso fino ad ora intrapreso si è avvalso della figura del sillogismo per favorire la comprensione della generazione intratrinitaria del Verbo; mediante la grammatica di questa logica proposizionale si è giunti alla definizione tautologica del Principio, nella quale – come si vedrà – risplende la bellezza dell’Unitrinità divina: si tratta dunque di chiosare la prospettiva dell’estetica della Parola illustrando come a partire dalla definizione del Principio – come propria autocostituizione metafisica, ontologica, noetica e linguistica – sia possibile svelare il significato estetico della Parola di Dio: una parola che risplende nella bellezza della propria definizione.

La tautologia del Principio si fonda sulla circolarità; nello specifico è stato osservato che la circolarità della definizione mostra, pensando sempre all’esempio del sillogismo, che, a partire dalla propria fecondità, la prima definizione (il Principio è Parola [*principium est verbum*]) postula la seconda (il Verbo [o Parola] è il Principio [*verbum est principio*]) nella quale si riconosce poiché da entrambi scaturisce quell’amore o volontà. Nella grammatica del discorso, il Principio e la Parola sono due termini che – benché distinti, giacché il Principio non è la Parola e viceversa – possono prendere l’uno la posizione logica dell’altro in un moto circolare perfetto, in virtù della *vis* riflessiva che è garantita dalla teologia dell’*aequalitas* per la quale “*videre cognoscere est et cognoscere videre*”¹¹⁴.

Secondo Cusano il moto perfetto è, per definizione, il moto circolare: “*motus igitur perfectior est circularis*”¹¹⁵, proprio perché, tra tutti i moti, esso è quello più simile all’eternità. Quest’ultima è *sine tempore* in quanto è il presupposto stesso della temporalità (e, quindi, è ad essa precedente) e non ammette, conseguentemente, alcuna successione temporale¹¹⁶. Per questo motivo il moto circolare non è propriamente il moto divino ma è, per l’appunto, il miglior moto ossia quello più adeguato a definire

¹¹⁴ *De aequal.*: h X/1, n. 3.

¹¹⁵ *De docta ign.* II, 12: h I, n. 163. Nel corso della descrizione delle condizioni della terra illustrate nel secondo libro del *De docta ignorantia*, Cusano giustifica la tesi della non sfericità della terra spiegando che “quando una linea infinita viene considerata come contratta in modo tale da non poter essere, in quanto contratta, più perfetta e più estesa, allora essa ha una forma circolare, e la figura corporea più perfetta è di conseguenza quella sferica”. (*Ibidem*; tr. it. cit. p. 193).

¹¹⁶ Cfr. M. H. VAN DER MEER, *World without end. Nicholas of Cusa’s view on time and eternity*, in *Christian Humanism. Essays in Honor of Arjo Vanderjagt, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, a cura di Z. Von Martels, A. Macdonald e J. Veenstra, Leiden, Brill, 2009, pp. 317-337.

la Trinità. L'esempio addotto da Cusano è quello presentato nel dialogo *De possess* (1460), dove descrive il gioco della trottola: il *ludus trochi*. Mediante la pratica pedagogica del *ludus trochi*, si può osservare che quanto più velocemente la trottola gira tanto più pare essere ferma, come se i singoli punti che la costituiscono coincidessero in un solo punto, fino a conferire nell'osservatore l'impressione di essere ferma¹¹⁷. Assumendo questo gioco a enigma sensibile della logica circolare del dialogo intratrinitario, si constata che il soggetto e il predicato nominale trinitari si muovono così velocemente da venire a coincidere in un solo punto: l'Unitrinità divina. Per tale motivo è possibile parlare di *theologia in circulo* o di *theologia circularis*.

La *theologia circularis* è presentata da Cusano nel primo libro del *De docta ignorantia* in conclusione dei capitoli volti a illustrare come la matematica, precisamente la geometria, possa essere impiegata per investigare simbolicamente il massimo assoluto. Dopo aver trattato del punto, della linea, del triangolo e del cerchio, Cusano conclude richiamando l'attenzione su questo punto

ossia sul fatto che ogni teologia è circolare [*theologia circularis*] e si trova disposta come in un cerchio, al punto che i nomi che essa impiega per designare degli attributi divini si predicano reciprocamente gli uni degli altri in circolo, come quando si dice che la somma giustizia è somma verità e che la somma verità è somma giustizia, e così via per tutti gli attributi.¹¹⁸

In questo caso, ossia all'interno della prospettiva intratrinitaria entro la quale si è condotta l'analisi sulla Parola divina, devono essere effettuate due precisazioni entrambe relative al significato che la teologia circolare qui assume. In primo luogo, si intende qui la teologia non in riferimento alla questione della denominazione di Dio¹¹⁹, bensì in merito alla riflessione sulla natura e sul rapporto intratrinitario. Da ciò consegue, secondariamente, che gli attributi divini a cui si fa riferimento nella citazione riportata non sono interpretati come i nomi che possono essere impiegati per definire il Principio, bensì le Persone stesse della Trinità che sussistono nella circolarità di una relazione autofondantesi in cui, se considerata secondo la logica della definizione sopra esposta, l'interscambiabilità tra il soggetto e il predicato nominale è come se annullasse, o meglio, come se neutralizzasse le posizioni logiche assunte dai termini, a favore dell'apertura di un piano che trascende la rigidità della definizione.

¹¹⁷ Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 18.

¹¹⁸ *De docta ign.* I, 21: h I, n. 66; tr. it. cit. p. 83.

¹¹⁹ Cfr. *infra*, la terza parte del presente lavoro.

Ciò non significa che la definizione della Trinità perda di significato, anzi, essa rimane sempre centrale per la comprensione del Principio, semplicemente si intende ricordare che l'orizzonte linguistico dell'essere umano è sempre limitato nella comprensione del piano divino del linguaggio.

Come ha accuratamente illustrato G. Cuozzo, la *theologia circularis* – che già era stata presentata da K. Reinhardt come la *Koinzidenztheologie* (la teologia della coincidenza) – è la traduzione della coincidenza dei contraddittori¹²⁰ che si esperisce per *transumptio ad infinitum* nella coincidenza nominale dell'interscambiabilità tra i predicati divini, che potrebbe essere riletta come quella relazione sussistente tra le tre Persone della Trinità. Come G. Cuozzo ricorda, la coincidenza nominale “ha un corrispettivo iconografico nel dipinto parietale della pieve tardo gotica di Santa Giuliana di Vigo di Fassa, un tempo dipendente dalla diocesi di Bressanone. Si tratta di un affresco absidale sorprendente, in cui campeggia un'immagine di Dio del tipo *vultus trifrons*, variante figurale – non meno problematica dal punto di vista dell'ortodossia della raffigurazione artistica – del cosiddetto *Deus tricephalus*”¹²¹. Questa rappresentazione artistica della Trinità – un ausilio per la comprensione del significato dell'Unitrinità divina nella circolarità dei suoi predicati – si prefigge l'obiettivo di raffigurare simultaneamente le tre Persone della Trinità (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo); il risultato è un solo capo con tre volti, uno dei quali ritraente il viso di un uomo più giovane (presumibilmente, il Figlio). Tra le molteplici considerazioni che possono essere tratte da questa immagine, si porta l'attenzione su quanto evidenziato da G. Cuozzo in merito al carattere paradossale dell'affresco, che consiste nel fatto che la rappresentazione si sforza di rendere oltre il livello bidimensionale e statico la coincidenza delle tre Persone¹²². Una seconda

¹²⁰ Cfr. G. CUOZZO, *Bild, visio und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 177-196, qui p. 194.

¹²¹ G. CUOZZO, *Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster*, in *Verbum et Imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, a cura di G. Cuozzo, A. Dall'Igna, J. González Ríos, D. Molgaray e G. Venturelli, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 91-113; qui p. 107. Per un approfondimento del tema del *Deus tricephalus*, cfr. G. CUOZZO, *Visio circularis. Die imago Dei des 'Deus trivultus' der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 119-127; cfr. anche E. FILIPPI, *L'iconographie de la Trinité dans l'œuvre de Nicolas de Cues, dans le cadre du programme iconographique de l'église Santa Giuliana de Vigo di Fassa*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 181-194.

¹²² G. CUOZZO, *Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster*, cit., pp. 107ss.

esemplificazione che può essere addotta per esplorare i significati della *theologia circularis* è quella del giocoso dialogo tra il Padre e il Figlio suo *speculum sine macula*¹²³, quello specchio perfettamente retto e terso che è l'Immagine di Dio stesso. Per comprendere questa dinamica relazionale, G. Cuozzo suggerisce di immaginare che i due interlocutori siano come degli specchi posti frontalmente secondo una perfetta corrispondenza tra gli occhi vedenti, enigma sensibile dell'occhio intellettuale¹²⁴, da cui risulta quale *visio absoluta* autocostruttiva del Principio.

Ora, se l'affresco del *Deus trivultus* costituisce il tentativo di tradurre iconograficamente questa relazione dialogica intratrinitaria, allora si può condividere a pieno la tesi di G. Cuozzo, il quale ritiene che proprio

quest'immagine (statica) di un movimento assoluto dello sguardo sia, per Cusano, l'analogia figurale che meglio si confà alla rappresentazione enigmatica dell'autocoscienza divina, quale assoluta 'Selbstreflexion der Einheit' Autocoscienza che è tale da esplicarsi circolarmente, concludendosi nella perfetta conoscenza di sé, in cui si congiungono riflessivamente inizio e fine di questo processo eternamente in atto dell'essenza infinita¹²⁵

da cui proviene la luce dello splendore di tale relazione. In accordo con G. Santinello e T. Borsche, si conferma che le riflessioni di Cusano sull'Unitrinità del Principio riprendono la metafisica della luce¹²⁶; entrambi provano che la luce non è soltanto un nome divino: è il campo in cui ricercare la sapienza¹²⁷, giacché la luce è il Principio stesso. Precisamente, come G. Cuozzo più volte ribadisce, la luce è il Verbo stesso: la Parola di Dio è il "lumen attuale divinum"¹²⁸, è il "filius imago et splendor

¹²³ Per uno studio sulla figura dello specchio in Cusano erede della tradizione procliana, cfr. H. SCHWAETZER, *Nichts anderes als Spiegel*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 155-166.

¹²⁴ Il suggerimento proviene anche dagli studi che G. Cuozzo ha condotto sulla prospettiva di Leon Battista Alberti e sulla relazione che ha individuato tra gli studi di matematica, che avvicinano l'artista italiano alla sensibilità di Cusano per la teoria estetica del numero e della misura, rintracciano nel concetto di proporzione il perno della speculazione teoretico-artistica. (Cfr. G. CUOZZO, *La "grassia Musa" albertiana. Arte e matematica in Nicola Cusano e Leon Battista Alberti*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 83-102).

¹²⁵ Cfr. G. CUOZZO, *Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster*, cit., p. 108.

¹²⁶ T. Borsche si sofferma soprattutto sulla luce come principio dei colori, che potrebbe essere inteso come la riflessione sull'esplicazione della luce *ad extra* nella creazione dell'universo, rappresentando metaforicamente la dialettica tra l'unità del Principio e la molteplicità dei principianti. (Cfr. T. BORSCHKE, *Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues*, in "videre et videri coincidunt". *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 163-181).

¹²⁷ Cfr. *De ven. sap.* 15: h XII; la luce è presentata come il quarto campo.

¹²⁸ *De fil.* 2: h IV, n. 56.

patris, lucis aeternae”¹²⁹; è la luce per cui il Principio brilla nella visione luminosa di se medesimo¹³⁰. Senza il proprio Verbo, il Principio non si conoscerebbe ossia non si vedrebbe e rimarrebbe così nell’oscurità della propria ignoranza. La *visio facialis*, quel rispecchiamento del Padre nel volto della verità del Figlio¹³¹, genera la definizione in cui *relucet* il sillogismo, poiché bella è la definizione assoluta del principio. Infatti, spiega Cusano,

dal momento che ciò che definisce tutte le cose è una definizione, quella definizione che definisce se stessa e tutte le cose sarà certamente molto buona; inoltre, questa definizione è grande, è vera, è bella, è una definizione che rende sapienti, è perfetta, è dilettevole, è chiara, è adeguata e sufficiente.¹³²

Considerando che la definizione è il presupposto della conoscenza e che il principio si conosce in essa, la bellezza propria della definizione equivale all’ammissione della bellezza della Trinità. Questo motivo vanta una lunga tradizione¹³³ a cui Cusano aderisce, riprendendo soprattutto la dottrina di Teodorico di Chartres, a cui si deve una teoria estetica fondata non tanto sulla pulcritudine divina, quanto, piuttosto, sul concetto di *aequalitas*¹³⁴. Nell’eguaglianza come *adequatio rei et intellectus* della relazione tautologica¹³⁵ – intesa come il rapporto proposizionale perfetto tra il soggetto che concepisce e l’oggetto come predicato nominale concepito dal soggetto al fine dell’autoconoscimento – *resplendet* la Bellezza della definizione. L’eguaglianza, come identità assoluta, rende possibile quella proporzione massima che è propria soltanto del Principio, in cui risplende (*resplendet*) la Bellezza massima, in virtù della *proportio* che ivi risplende con la sua incorruttibilità e la sua magnitudine, nell’armonica e concordante proporzione tra l’Unità e la *Ratio* o *Verbum* che è la sua Forma e dalla connessione che scaturisce da entrambe. Nel Principio unitrino *resplendet* la Bellezza generante, la bellezza generata e la bellezza gloriosa, per cui

¹²⁹ Cfr. *De conc. cath.* I, 2: h²XIV/1, n. 9.

¹³⁰ Cfr. G. CUOZZO, *Bild, visio und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti*, cit., pp. 187-191.

¹³¹ Cfr. Ivi, p. 189.

¹³² *De ven. sap.* 15: h XII, n. 42; tr. it. cit. pp. 1643, 1645.

¹³³ Cfr. D. ALBERTSON, *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 3-20; cfr. anche J. HOPKINS, *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, cit.

¹³⁴ Cfr. D. ALBERTSON, *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, cit., p. 9.

¹³⁵ Cfr. J. B. ELPERT, *Unitas – Aequalitas – Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)*, cit., p. 166.

Dio si dice ‘Triuna Bellezza’¹³⁶. La Parola divina manifesta *ad extra* questa Bellezza, poiché la Parola è quel preciso concetto di comprensione reciproca tra il *Verbum* mentale e il *Verbum* vocale¹³⁷ che consente la manifestazione di questa Bellezza, che si riverbera nelle proporzioni proprie di ciascun ente, nel rapporto tra forma e materia determinate, in cui *reluce* la luce dell’eguaglianza della relazione intratrinitaria suo modello esemplare, una luce espressa dalla Parola divina¹³⁸.

¹³⁶ Cfr. J. HOPKINS, *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, cit., p. 72. J. Hopkins ricorda che Cusano, nello sviluppare questa tematica, “è consapevole che 1) né il Nuovo, né il Vecchio testamento – eccezione fatta per il *Cantico dei Cantici* – accentuano in modo così marcato la questione della bellezza; 2) questa tematica è introdotta nel Cristianesimo dalla tradizione neoplatonica”. (*Ibidem*).

¹³⁷ Cfr. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, cit., p. 95.

¹³⁸ Come H. Schwaetzer osserva, la *reluentia* o *resplendentia* dell’*aequalitas* è il presupposto del rapporto ontologico e noetico dell’uomo-artigiano con gli artefatti che produce, come mostrato dall’artigiano che intaglia cucchiai nel legno. (Cfr. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, cit., pp. 97-98; per le implicazioni sul piano linguistico umano, cfr. qui *infra*, il capitolo 4).

CAPITOLO 2.

LA MANIFESTAZIONE DEL VERBO:

la creazione del mondo e la creazione dell'uomo

La parola divina è caratterizzata da un'espressività che si rivolge sia *ad intra*, entro la dimensione intratrinitaria, sia *ad extra*, nella propria manifestazione creatrice del mondo e dell'essere umano.

La *ratio* del dinamismo produttivo della parola divina sembrerebbe dunque risiedere, secondo una prospettiva linguistica, nella libera manifestazione della propria parola mediante la definizione di se medesima. In questo processo, la libera volontà e la razionalità si incontrano e si congiungono: l'ostensione del Verbo è un libero atto identificativo che si traduce in un'esplicazione creatrice¹. Come precisa Davide Monaco, nella creazione Dio conferma la propria libertà, già incontrata in relazione a se medesimo nella processione trinitaria². Precisamente, muovendo una critica nei confronti tanto di Platone quanto di Aristotele, Cusano sostiene che il Principio divino non opera *ex necessitate naturae*, ma *per liberam voluntatem*: "il Principio" spiega D.

¹ Per una problematizzazione della relazione tra necessità e libera volontà del principio divino nella creazione, cfr. K. REINHARDT, *Il migliore dei mondi secondo Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 129-137. L'autore stesso riconosce l'insolubilità della questione quando, in conclusione del saggio, scrive che il modo in cui "si leghino insieme la volontà libera e la razionalità nell'agire divino rimane un mistero". (Ivi, p. 137).

² Cfr. D. MONACO, *Dio come libertà nell'ultimo Cusano (1458-1464)*, cit., p. 214. "La possibilità di applicare gli esiti delle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico" spiega D. Monaco, ossia "di concepire l'Uno al medesimo tempo come causa dell'essere al di là di esso, si fonda sulla concezione dell'essenziale libertà dell'azione del Primo: l'Uno è creatore dell'essere pur essendo *simul* al di là dell'essere in quanto agisce liberamente, volontariamente. Emerge un primo aspetto della concezione cusaniiana della libertà, senza trascendenza non si potrebbe infatti considerare libero il rapporto che l'Uno instaura coi molti, ma esso sarebbe mero primo di una serie, così come al medesimo tempo senza libertà, l'uno non trascenderebbe effettivamente il molteplice, ma sarebbe necessitato ad essere causa inesorabile di esso, e dunque in entrambi i casi esso sarebbe ricompreso nella grande catena dell'essere e perfettamente determinato. Il *Leitmotiv* della speculazione neoplatonica secondo cui l'Uno-Dio è *omnia in omnibus* sebbene *omnium nihil* trova un decisivo inveramento, approfondimento e rielaborazione grazie alla concezione cusaniiana dell'essenziale libertà o volontarietà dell'Uno". (Cfr. Ivi, p. 215).

Monaco “non agisce costretto da una qualsivoglia forma di necessità, bensì secondo volontà, in modo libero e gratuito”³.

Appurata la libertà dell’azione divina, rimane da chiedersi in che cosa consista il motivo della creazione. Come K. Reinhardt ricorda, lo scopo della creazione è Dio stesso: “Dio nel suo creare vuole rivelare all’uomo la sua gloria e renderlo partecipe di essa”⁴; per Cusano, il fine della manifestazione (sia nel caso della creazione del mondo sia nel caso della rivelazione agli uomini) consiste nel riconoscimento di Dio da parte delle creature poiché Egli vuole essere conosciuto da sé e dagli altri⁵. Nel *De beryllo* (1458) si legge infatti che Dio, ossia, l’intelletto creatore “fa di se stesso il fine delle sue opere, per fare in modo, cioè, che la sua gloria sia manifesta, e per questo crea sostanze capaci di conoscere, le quali possono vedere la sua verità.”⁶. In altri termini, congiungendo l’annuncio paolino di *Rm* 1,20 con la dottrina neoplatonico-cristiana delle teofanie, la creazione si presenta come l’apparizione di Dio (*apparitio Dei*)⁷. Recuperando tale concezione, Cusano elabora una visione teofanica del mondo⁸, che oltrepassa il pensiero tradizionale – che considerava la manifestazione solo in senso teofanico immaginifico – integrandola con la visione linguistica. Infatti, come Johannes Wolter evidenzia nella propria ricerca, il tema dell’apparizione di Dio si articola nella complementare intersecazione della teoria della creazione e della teoria della conoscenza⁹, che viene arricchita dalla riflessione sul linguaggio, secondo la quale tanto la creazione quanto la rivelazione di Dio agli uomini costituiscono un processo di *definizione* con il quale il principio completa la propria *autodefinizione* intratrinitaria.

Il riferimento alla manifestazione divina come definizione di se medesimo si ritrova nella proposizione XII del dialogo *De non-aliud* (1461/62), ove Cusano afferma che “la creatura [...] è la manifestazione del creatore che definisce se stesso, o della luce,

³ Cfr. Ivi, pp. 214-215.

⁴ Cfr. K. REINHARDT, *Il migliore dei mondi secondo Cusano*, cit., pp. 132-133.

⁵ Cfr. Ivi, p. 133.

⁶ *De beryl.*: ²XI/1, n. 4; tr. it. cit. p. 1159.

⁷ Sulla concezione del mondo come *apparitio Dei*, cfr. C. RICATTI, “Processio” et “Explicatio”: *la doctrine de la création chez Jean Scotte et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

⁸ Cfr. D. MONACO, *Dio come libertà nell’ultimo Cusano (1458-1464)*, cit., p. 217; egli ribadisce che la finalità ostensiva della creazione “non significa che lui [Dio] sia necessitato o abbia bisogno di manifestarsi, bensì piuttosto Dio decide liberamente e volontariamente e la stessa intenzione di comunicarsi è frutto della sua libera scelta”. (Ivi, p. 217).

⁹ J. WOLTER, *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.

che è Dio, che manifesta se stessa. [*Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio*]¹⁰. Conseguentemente, intendere la creatura come definizione significa comprendere la creazione all'interno di un paradigma linguistico. Secondo questa prospettiva, l'ostensione del principio è una definizione linguistica e le creature, come precisa Graziella Federici Vescovini, "così non sono enti, ma le 'intenzioni' della volontà divina, che ha 'inteso' comunicarsi"¹¹. Quest'evento linguistico che interessa il divino artefice è analogo a quanto avviene nel caso della mente umana¹²: quando una mente definisce se stessa, si comunica ad altri mediante la parola, parlata o scritta, a seconda della distanza rispetto ai destinatari della comunicazione; infatti, il principio o intelletto, il quale "prova gioia nel mostrare e nel comunicare la luce della propria intelligenza"¹³, si manifesta secondo il modo o il grado in cui alle creature è possibile coglierlo¹⁴.

Assumendo tale criterio, è possibile individuare tre modalità con cui la mente si comunica. La prima, rappresentata dal discorso diretto, si ha quando la mente si comunica ai destinatari che le sono prossimi (ascoltatori diretti); la seconda modalità mantiene l'oralità del discorso ma prevede una figura intermediaria: quando gli ascoltatori sono lontani (ascoltatori indiretti), la mente affida il proprio messaggio a un delegato che reciti il discorso affidatogli; la terza modalità interessa invece ascoltatori troppo distanti per poter udire parola alcuna. In quest'ultimo caso è necessaria una manifestazione tramite parola scritta, come nel caso della produzione di un testo scritto¹⁵.

Traslando queste considerazioni sul piano divino del linguaggio, si osserva come la prima modalità corrisponde alla diretta manifestazione del principio a se medesimo: l'autodefinizione intratrinitaria (il Verbo o *Logos* divino); la seconda rimanda all'ostensione, sempre diretta ma mediata dalla contrazione, di Dio padre che si rivela agli uomini (*Ego sum qui sum*) e dall'incarnazione della Parola nella contrazione dell'umanità (*Ego sum, qui loquor tecum*); la terza modalità, infine, è costituita dalla

¹⁰ *De non aliud*, prop. 12: h XIII, n. 118; tr. it. cit. p. 1577.

¹¹ G. FEDERICI VESCOVINI, *A proposito del De non aliud di Cusano e dei trascendentali medievali*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 179-199; qui p. 191.

¹² La peculiarità del Principio risiede nella manifestazione costante della propria libertà mediante la propria definizione come comunicazione *ad extra*.

¹³ *De beryl.*: h ²XI/1, n. 4; tr. it. cit. p. 1159.

¹⁴ Cfr. *De beryl.*: h ²XI/1, n. 4.

¹⁵ Cfr. *De non aliud*, prop. 12: h XIII, n. 118.

definizione indiretta scritta della parola e corrisponde alla creazione del mondo: il libro scritto dalle mani di Dio.

In questo capitolo si presenta e si discute la terza modalità, che corrisponde all'analisi della manifestazione divina come creazione del cosmo. In tal caso, si è ritenuto opportuno procedere dall'ultimo, ossia dalla comunicazione scritta rappresentata dalla creazione del mondo in linea di continuità con l'impianto metafisico cusaniaco che procede dal principio alle sue creature, dall'infinito al finito, ed ammette soltanto in conclusione l'elemento intermediario: la figura di Cristo come la parola divina autorivelantesi al mondo creato. Per tale ragione e anche per il fatto che la comunicazione di Dio agli uomini implica una reciprocità e richiede all'essere umano una propria consapevolezza linguistico-epistemologica, la trattazione della rivelazione di Dio agli uomini è posticipata alla terza parte del presente lavoro¹⁶, conseguente all'analisi del linguaggio umano¹⁷. Dal punto di vista metafisico, si tratta di assumere i modelli della metafisica dell'essere e della metafisica dell'uno per integrarli con quello estetico; su quest'ultimo, quello artistico, si intende porre l'attenzione al fine di mostrare l'originale assimilazione di questo modello che Cusano trae dalla tradizione, per affrontare la creazione del mondo in generale e quella dell'uomo in particolare.

L'analisi proposta conferma che interpretare la creazione divina entro la prospettiva linguistica significa considerare la creazione come la manifestazione verbale di Dio stesso, la cui attività creatrice altro non è che un'attività linguistica mediante la quale il Principio produce realmente gli enti-parole. L'intera creazione è da intendersi così come un discorso e il suo dispiegarsi è la narrazione del progetto complicato nella mente divina e che si esplica linguisticamente nel libro del mondo, scritto dalla mano di Dio. Con la metafora del libro si accede al cuore della teofania cusaniaca, che dischiude il problema della immanenza/trascendenza divina e presenta l'intero cosmo come un simbolo che l'essere umano, parola delle parole compendiante in sé la totalità di esse, è chiamato a decifrare per poter conoscere il Dio incommensurabile.

¹⁶ Cfr. *infra*, la parte terza.

¹⁷ Cfr. *infra*, la parte seconda.

2.a. La creazione del mondo: dalla metafisica dell'essere alla metafisica dell'unità

La prima esposizione sistematica del tema della creazione¹⁸ si trova nel secondo libro del *De docta ignorantia*, ove, dopo aver discusso di Dio o *massimo assoluto*, Cusano presenta l'universo o *massimo contratto* spiegandone sia la genesi sia la struttura ponendosi nella tradizione religiosa e speculativa ebraico-cristiana che aveva accolto l'eredità platonica. Precisamente, Cusano può dirsi debitore della rivisitazione dei testi platonici e boeziani operata dalla Scuola di Chartres¹⁹, a cui si riconosce il merito di aver congiunto l'idea di un Dio trinitario creatore ai concetti del *Timeo* nella traduzione di Calcidio. Come G. Santinello osserva, rispetto a questa Scuola, Cusano non si limita alla riproposizione dei contenuti: egli rapporta i concetti di derivazione platonica e neoplatonica alle categorie aristoteliche della possibilità (materia), della forma o atto e del movimento²⁰.

In quest'opera, benché sia consapevole del motivo classico della cornice estetica entro la quale la tradizione cristiana ha esposto la teoria della creazione, Cusano sembra ignorare tale prospettiva a favore di un modello metafisico conseguente

¹⁸ Per un approfondimento della costituzione del mondo nel pensiero di Cusano, cfr. T. Leinkauf, il quale considera il mondo secondo tre aspetti: nel rapporto con Dio (problema dell'immanenza e della trascendenza divina), nel rispetto della struttura interna (differenza e relazionalità tra gli enti; partecipazione e *infinitas finita*) e nel rispetto della struttura esterna (ordine, contrapposizione e alterità *Gegensatz und Vielfalt*, e bellezza come *pulchritudo*). (Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, cit., pp. 154-181).

¹⁹ Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit., p. 26. Per approfondire la ricezione cusana di Boezio per mediazione della Scuola di Chartres, cfr. C. RUSCONI, *Commentator Boethii 'De trinitate' [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quellen des Cusanus*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 247-290. Cfr. C. RUSCONI, *Cusanus und Thierry von Chartres*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, a cura di H. Schwaetzer e K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 285-302; cfr. K. TAKASHIMA, *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, a cura di K. Yamaki, pp. 97-105.

²⁰ Non deve sorprendere la sensibilità aristotelica di Cusano che deriva dagli anni di formazione presso l'università di Colonia (1425-1428), dove ha studiato sotto la guida di Eimerico da Campo (cfr. A. FIAMMA, *Nicola Cusano e Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, cit.). Come l'approfondita ricerca storico-filosofica di Andrea Fiamma dimostra, grazie alla mediazione di Eimerico da Campo, Cusano ha recepito molto della dottrina di Alberto Magno, di matrice aristotelica. Proprio questa radice aristotelica giunta per via dell'albertismo universitario di Eimerico da Campo compresente a quella (neo-)platonica spiegherebbe, secondo A. Fiamma, l'andamento parabolico del pensiero di Cusano, una riflessione che – dopo i primi esordi – torna a farsi aristotelica nella piena maturità. (Cfr. A. FIAMMA, *Nicolò Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Münster, Aschendorff, 2019, pp. 7-11).

all'applicazione del metodo della docta ignorantia²¹: il modello concettuale rappresentato dalla coppia complicazione-esplicazione (*complicatio-explicatio*). Dalla spiegazione della relazione tra il Principio primo e gli enti derivanti da esso, segue la riflessione sulla natura propria di ciascun ente (nei termini di forma e di materia) oltre che sulla relazione sussistente tra gli enti stessi, che – secondo Cusano – sono interconnessi in modo tale che ogni cosa può dirsi in ogni cosa, conservando la propria singolarità.

Un secondo modello, complementare al primo, è quello costituito dalla figura U e dalla figura P, due immagini paradigmatiche di cui Cusano si serve nel trattato *De coniecturis* per rendere l'idea tanto della progressione dall'unità quanto del *continuum* della dinamica degli enti creati. Mediante tali figure, Cusano può offrire degli schemi euristici con cui approfondire i problemi inerenti alla creazione esposti nel *De docta ignorantia*, con particolare attenzione alla relazione tra gli enti e alla dialettica tra unità e alterità. Questi due modelli vengono integrati da un terzo, quello estetico, che presenta la creazione, tanto del mondo quanto dell'uomo, come la realizzazione di un'opera d'arte.

2.a.1. L'infinito privativo:

complicazione ed esplicazione dell'universo

Nel rispetto della via negativa con la quale si chiude il primo libro del *De docta ignorantia* e che segna l'impostazione filosofica dell'intero trattato, Cusano presenta “quelle realtà che traggono dal massimo assoluto tutto ciò che esse sono”²². Secondo il metodo negativo²³ per il quale, data l'inconoscibilità della causa o Principio assoluto (Dio), non è possibile conoscere la natura del causato (l'universo e gli enti creati) che dipende ontologicamente dalla causa prima assoluta. La conseguente indagine sull'universo non può che essere valida entro i limiti dichiarati, volta più a evidenziare

²¹ Sui modelli impiegati da Cusano per spiegare la teoria della creazione, cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit., pp. 27-29.

²² *De docta ign.* II, Prologus: h I, n. 90; tr. it. cit. p. 107.

²³ Cfr. *De docta ign.* II, Prologus: h I, n. 90.

aporie che a fornire soluzioni²⁴. Ciò nonostante, la teoria della creazione esposta ha una propria coerenza interna anche nel rispetto dei presupposti metafisici del primo libro, tra i quali il concetto di massimità e quello di *nulla proportio* (l'assenza di proporzione tra il finito e l'infinito).

La prima preoccupazione di Cusano consiste nel definire ulteriormente il causato rispetto alla causa. L'universo, infatti, è un massimo qualitativo, come il *maximum absolutum*, rispetto al quale tuttavia non si pone come infinito in senso negativo. Come Jorge M. Machetta ricorda, ciò è reso possibile dal fatto che l'infinitudine nel Cusano può essere intesa non soltanto in senso negativo (come si è visto nel primo libro di questo trattato), ma anche in un altro senso, in senso privativo. Si immagini dunque un universo che abbraccia tutto quanto è in Dio senza che vi sia un'altra entità infinita ad esso contrapposta²⁵. Dopo aver mostrato come nel mondo creato non sia possibile il massimo in atto, giacché qualsiasi entità può essere 'più o meno' altra da ciò che è (per esempio, la sequenza numerica presenta sempre un $n+1$ e un $n-1$), solo Dio è massimo in atto: "soltanto il massimo assoluto, pertanto, è infinito in maniera negativa [*solum igitur absolute maximum est negative infinitum*]"²⁶. Si dice 'negativo' in quanto non conosce alcun limite: esso è il massimamente massimo e il massimamente minimo in atto e nulla si oppone alla propria *potentia*; ancora, il *maximum absolutum* è al di là di qualsiasi opposizione e, pertanto, non conosce alcuna limitazione: tra il proprio volere e il proprio potere non sussiste alcuno scarto, vi è una piena coincidenza in ragione della quale esso è pienamente in atto senza alcun limite. Al contrario, l'universo "per quanto racchiuda in sé tutte le cose che non sono Dio, non può essere infinito in maniera negativa [*non potest esse negative infinitum*], anche se esso è senza [termine]²⁷ ed è per questo infinito in maniera privativa [*ita privative infinitum*]"²⁸.

²⁴ Scrive Cusano: "poiché, tuttavia, ciò che è causato dipende interamente dalla causa e non è nulla da se stesso, e poiché, inoltre, il causato cerca, per quanto gli è possibile, di avvicinarsi e di rendersi simile alla sua origine e al suo principio razionale, grazie al quale esso è quello che è, risulta evidente che è difficile giungere a cogliere la natura della contrazione se non conosciamo l'esemplare assoluto". (*De docta ign.* II, Prologus: h I, n. 90; tr. it. cit. p. 107).

²⁵ Cfr. J. M. MACHETTA, *Dependencia y consistencia de lo causado – Lo máximo contracto y la consistencia de lo singular. Un recorrido a través de los textos de la Docta ignorancia, libro II, capítulos I° al 5°*, in "Scintilla. Revista de filosofía e Mística Medieval", vol. 4, n. 1 – jan./jun. 2007, Curitiba 2007, pp. 113-144; qui p. 119.

²⁶ *De docta ign.* II, 1: h I, n. 97; tr. it. cit. p. 115.

²⁷ Enrico Peroli traduce "termino" con "limite"; in questa sede si è ritenuto preferibile modificare la traduzione di E. Peroli a favore del vocabolo "termine". (Cfr. anche la traduzione di G. SANTINELLO, in N. CUSANO, *La docta ignoranza. Le congetture*, cit., p. 130).

²⁸ *De docta ign.* II, 1: h I, n. 97; tr. it. cit. p. 115.

L'universo presenta dunque un termine costitutivo del proprio essere causato che Cusano rinviene nella stessa possibilità di essere di ciò che, in quanto creato, può essere. Questa possibilità, o materia, è ciò che limita l'universo e che lo priva dunque dell'identità di cui gode il massimo assoluto tra la propria volontà e la propria *potentia* o possibilità d'essere. Ne consegue che il massimo contratto, benché nel mondo creato si dia sempre un 'più o meno', non potrà mai giungere al massimamente massimo e al massimamente minimo (ossia, per tornare all'esempio della sequenza numerica, al termine della serie): esso ha un termine, la propria materia, per la quale la propria possibilità d'essere non è infinita ma soggiace alla possibilità della propria materia:

la possibilità dell'universo, infatti, o materia, non si estende al di là di se stessa. Dire, infatti, che 'l'universo può essere in atto sempre maggiore [di quanto è]' non è diverso dal dire che 'il poter-essere [*posse esse*]²⁹ passa all'essere infinito in atto', cosa, questa, impossibile, poiché l'attualità infinita, che è l'eternità assoluta, non può sorgere dal 'poter-essere', in quanto essa è in atto ogni possibilità dell'essere.³⁰

L'universo dunque è finito rispetto al massimo assoluto ma infinito rispetto agli enti causati. Nell'apparente contraddittorietà della sentenza che definisce l'universo come un infinito privativo, in realtà, "*nec finitum nec infinitum*"³¹, Cusano preserva sia l'unicità dell'infinito evitando di asserire la presenza di due infiniti in atto, sia l'unità dell'universo che abbraccia l'insieme degli enti creati come un tutto e non come una giustapposizione di parti, un'unità per la quale l'universo si presenta come un infinito poiché l'unità del tutto sfugge al singolo che di essa partecipa.

L'universo privativo, in quanto creatura divina, dipende ontologicamente da Dio, da cui deriva il proprio essere; nello specifico, ciascuna creatura deve al principio assoluto le proprie unità, distinzione e connessione con l'unità dell'universo³², mentre dalla mera contingenza riceve la molteplicità, la confusione e la discordia. Il problema non deriva dalla presenza di questi elementi contingenti inerenti alle creature, bensì dal fatto che la conoscenza sull'origine della creazione è ostacolata tanto

²⁹ Nel testo, Cusano scrive "posse esse", mentre E. Peroli traduce con "poter-essere", ponendo il trattino. Si intende sottolineare che questa scelta potrebbe essere già il riflesso di una rilettura del *De docta ignorantia* alla luce della metafisica della possibilità che emerge, di fatto, a partire dal dialogo *De possest*, laddove Cusano congiunge possibilità (*posse*) ed essere (*esse*) mediante la lettera 'e' e lo presenta come uno dei nomi enigmatici di Dio (cfr. *infra*, il capitolo 5). Per questo motivo, si ritiene azzardato tradurre l'espressione "posse esse" che compare nel *De docta ignorantia* con il trattino, che preluderebbe a sviluppi successivi interni alla maturazione del pensiero cusano.

³⁰ *De docta ign.* II, 1: h I, n. 97; tr. it. cit. p. 115.

³¹ *De docta ign.* II, 1: h I, n. 97.

³² Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 99.

dall'incommensurabilità del principio quanto dalla temporalità degli enti creati³³. Si tratta, in altri termini, della discussione circa la relazione di immanenza/trascendenza del divino conseguente all'affermazione dell'unicità dell'essere e della dipendenza ontologica del causato dalla causa. Infatti, poiché le creature esistono in quanto derivano da una causa, che è il principio assoluto, e tale principio è quell'essere, che è unico, allora ci si interroga in merito alla relazione tra il creatore e la creatura secondo le categorie di immanenza e di trascendenza. Certamente, non è intenzione di Cusano cadere nel panteismo, dal quale prende debitamente le distanze nonostante l'accusa mossagli da Giovanni Wenck³⁴. Conciliare la presenza degli enti *ab aeterno* con la loro *existentia* nel tempo sembra essere un'operazione implicante l'inosservanza del principio di non contraddizione; si aggiunga anche il fatto che la partecipazione da parte della creatura del principio contravviene alla regola della *nulla proportio*:

la creatura non può partecipare di questo principio razionale prendendone una parte, in quanto esso è infinito e indivisibile, né può partecipare di esso come la materia partecipa della forma, come Socrate e Platone, ad esempio, partecipano della natura umana, o come del tutto partecipano le sue parti [...], perché l'essere della creatura non esiste prima del suo 'essere-derivata-dall'essere [assoluto]', in quanto l'essere della creatura consiste proprio in questo suo 'derivare-dall'essere'.³⁵

Di conseguenza, non è corretto affermare che l'ente prende una 'parte' di essere del principio né che la creatura costituisce una 'parte' del principio. Eppure, la creatura ha l'essere del creatore (e non altri); ancora, l'ente creato sussiste *ab eterno* ma *existe* temporalmente con uno scarto ontologico rispetto al proprio creatore; ciò è reso possibile dal fatto che la creatura partecipa dell'essere del creatore senza che l'una si

³³ Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 101.

³⁴ Fino al 1910 il testo di G. Wenck, il *De ignota litteratura*, non era integralmente conosciuto. In un saggio Carlo Giacon così sintetizza il pensiero di G. Wenck che si esprime contro il filosofo di Kues: "Il Cusano è un falso profeta, che distrugge la logica affermando che il principio di non contraddizione, la legge fondamentale di ogni ragionamento, non vale assolutamente perché non vale per Dio. Egli sostiene dottrine panteistiche, nega l'esistenza di Dio, la Trinità delle persone, la distinzione fra gli esseri, la creazione e la contingenza del mondo; distrugge la filosofia, la fisica, la teologia, ogni scienza; le sue conclusioni sono nefande e colme di veleno, i suoi corollari sono pestiferi. Egli va allineato con gli eretici". (C. GIACON, *Il 'de ignota litteratura' di Giovanni Wenck*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 63-74; qui p. 64). C. Giacon prosegue apportando degli esempi per mostrare come G. Wenck non abbia sempre inteso correttamente il significato delle conclusioni del Cusano. Lo scandalo maggiore in cui si imbatte l'accusatore è il superamento del principio di non contraddizione. Per quanto concerne l'accusa di panteismo, C. D'Amico dichiara, invece, che G. Wenck sembrerebbe proprio aver ravvisato nella *forma essendi* il pericolo di panteismo, inteso come l'affermazione di un'identità tra il creatore e la creatura (tesi di cui era già stato accusato Eckhart). (Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De principio*, cit., p. 32).

³⁵ *De docta ign.* II, 2: h I, n. 102; tr. it. cit. p. 121.

risolva in identità con l'altra. Sul piano metafisico, lo scarto tra il creatore e la creatura non risiede tanto nell'essere, che è unico, bensì nella relazione stessa di derivazione. La dipendenza ontologica degli enti creati si congiunge alla contingenza, che parebbe essere una sorta di *causa sui*, e che è responsabile dell'alterità e della peculiarità proprie del singolo ente creato "che è diverso solo per una causa contingente"³⁶. In tal modo, la relazione di partecipazione nella tensione tra immanenza e trascendenza del principio rispetto ai principiati rimane valida benché apparentemente contraddittoria. Per risolvere tale aporia che assume i tratti della dialettica tra immanenza e trascendenza del principio creante e delle creature, Cusano ricorre al modello creazionistico rappresentato dalla coppia concettuale complicazione-esplicazione, *complicatio-explicatio*, e al concetto di contrazione, *contractio*.

Secondo questo modello, già in uso presso la Scuola di Chartres³⁷, tutte le creature sono complicate in Dio, mentre Dio si esplica in tutte le sue creature. La relazione di reciprocità tra il principio e gli enti derivati è definita mantenendo la tensione dialettica tra le creature, che sono presenti *ab aeterno* nel principio, e il creatore che è presente in esse. Ciò che è centrale qui per afferrare una relazione che sfugge all'umana comprensione, come più volte Cusano sottolinea, è il concetto di *modo*, a cui si aggiunge quello della prospettiva; non è un caso che Hermann Schnarr suggerisca di intendere la teoria cusaniiana della creazione come la relazione tra il creatore e le creature che si struttura secondo la "dottrina dei modi di essere"³⁸. Infatti, circa il *modo* di essere degli enti creati, Cusano precisa che essi non sussistono senza Dio³⁹ e che la loro sussistenza può essere considerata secondo una duplice prospettiva. Dal punto di vista della presenza in Dio, tutte le creature sono presenti in Dio, non secondo la propria *singularitas*, bensì in un'unità semplice e indistinta: "la pluralità delle cose" spiega Cusano "proviene dalla mente divina, nella quale la pluralità delle cose è presente senza pluralità, in quanto è contenuta nell'unità che la complica"⁴⁰. Dal punto di vista del mondo creato, invece, Dio è presente in ciascun ente e nella molteplicità

³⁶ *De docta ign.* II, 2: h I, n. 103; tr. it. cit. p. 123.

³⁷ Cfr. A. KJIEWSKA, *Scot Érigène et Nicolas de Cues: «processio et explicatio»*, in «Noesis. Nicolas de Cues (1401-1464). Le tournant anthropologique de la philosophie», n. 26-27 (2015-2016), Paris, 2016, pp. 99-111.

³⁸ Cfr. H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1973. Per un'analisi dettagliata del massimo contratto, si vedano soprattutto pp. 20-39.

³⁹ Cfr. *De docta ign.* II, 3: h I, n. 110.

⁴⁰ *De docta ign.* II, 3: h I, n. 108; tr. it. cit. p. 129.

degli stessi senza che per questo vi sia la moltiplicazione dell'unità⁴¹, secondo la capacità di ciascuno di ricevere l'essere da Dio e secondo la pluralità degli stessi causata dalla contingenza: “esplicare tutte le cose per l'unità” prosegue Cusano “significa proprio questo, ossia essere presente nella pluralità”⁴².

La relazione dialettica tra il Principio e i principati trova così grazie a questo modello concettuale la propria giustificazione sia sul piano orizzontale della presenza di Dio nelle cose, sia sul piano verticale della presenza delle cose in Dio: non soltanto tutte le creature sono presenti in un'unità indifferenziata nel proprio principio assoluto, ma la creazione è interna al principio stesso giacché nulla esiste al di fuori di esso. Come Cusano spiega meglio in seguito nel dialogo *De genesi*, la creazione è un'assimilazione per la quale l'identico (Dio) chiama a sé il non identico⁴³. Secondo questo modello, la creazione non può essere intesa come un'emanazione progressiva, per ipostasi intermedie come nel modello plotiniano, né come un processo, tanto meno come una generazione graduale della materia secondo un modello archetipo presente nell'iperuranio e coincidente con la mente divina. Sulla scia dell'insegnamento eckhartiano, la creazione è letta da Cusano come un'*emanatio simplex*: l'esplicazione come dispiegamento della molteplicità complicata in Dio avviene in quell'istante che coincide con la temporalità stessa, lungi dalla derivazione per gradi e per successione. Di conseguenza, tutti gli enti “sono giunti all'essere insieme con l'universo, e non c'è stata prima l'intelligenza, poi l'anima nobile, e poi la natura”⁴⁴: la temporalità, immagine dell'eternità, coincide con l'istante della creazione, per cui non esiste una dimensione *ante tempore* in cui la creazione sia avvenuta con successione cronologica e ipostatica⁴⁵.

L'elemento chiave inserito da Cusano che concorre nell'esplicazione e che spiega la dialettica immanenza/trascendenza di Dio negli enti, mantenendo valida la relazione di partecipazione ed evitando la deriva panteistica, è il concetto di contrazione (*contractio*) che si stanza all'interno del modello della complicazione e dell'esplicazione come la lente⁴⁶ attraverso cui comprendere oltre alla dialettica tra

⁴¹ Cfr. *De docta ign.* II, 3: h I, n. 109.

⁴² *De docta ign.* II, 3: h I, n. 108; tr. it. cit. p. 129.

⁴³ Cfr. *infra*, in questo stesso capitolo.

⁴⁴ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 116; tr. it. cit. p. 137.

⁴⁵ Cfr. M. H. VAN DER MEER, *World without end. Nicholas of Cusa's view on time and eternity*, cit., pp. 317-337.

⁴⁶ Cusano scrive che “quando si riflette in modo corretto sulla contrazione, tutto diventa chiaro”. (*De docta ign.* II, 4: h I, n. 114; tr. it. cit. p. 135).

questi due poli complementari anche la cosiddetta ‘contingenza’. La contrazione infatti riconduce la differenza ontologica tra il Principio e i principianti non alla differenza sostanziale, bensì alla differenza *modale* di essere. In ciò Jean-Claude Lagarrigue, che concepisce la creazione cusana come un’analogia ossia una proporzione costante tra Dio e le creature, intravede la possibilità di una “analogia di attribuzione”, la quale significa concettualmente l’inerenza reale dell’accidente nella sostanza, la quale è resa possibile proprio dalla contrazione⁴⁷. Inoltre quest’ultima, come osserva C. D’Amico, consente a Cusano di sottrarsi all’accusa di panteismo, giacché ribadisce la centralità del *modus essendi*⁴⁸: benché Dio sia nel mondo, Egli non è nel mondo nel *modo* del mondo stesso. Ciò, tuttavia, non è sufficiente per tenere in considerazione la struttura plurale del mondo: riscattare la singolarità degli enti nell’alterità è il compito che Cusano si prefigge di adempiere⁴⁹.

2.a.2. L’unità del massimo contratto:

quodlibet in quolibet

Il concetto della contrazione esprime la presenza dell’unità dell’essere nella singolarità o *singularitas*⁵⁰ degli enti creati e nell’unità dell’universo stesso. Ciò significa che l’essere o l’infinità non è presente né parzialmente (il che sarebbe impossibile, dato che l’unità semplice del Principio non può essere scomposta in parti) né totalmente (poiché altrimenti la creatura coinciderebbe con il Creatore e, nel caso dell’universo, si avrebbero due infiniti in atto). In virtù della contrazione, l’essere è presente in modo tale da non essere suddiviso in parti e da preservare lo scarto ontologico, tant’è che

⁴⁷ Cfr. J.-C. LAGARRIGUE, *La création installe-t-elle, chez le Cusain, un rapport a Dieu qui excède le plan de la métalepse?*, in *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 113-124; qui pp. 118-119.

⁴⁸ Cfr. H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, cit., pp. 20-39.

⁴⁹ Cfr. C. D’AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De principio*, cit., p. 39.

⁵⁰ Cfr. G. VON BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*, in ID., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 31-39. Secondo G- von Bredow, la *singularitas* propria di ciascun ente esprime la somiglianza a Dio, che è l’ente singolarissimo (*singulatisissimus*) da ricercare nel campo dell’unità della caccia alla sapienza (cfr. Ivi, pp. 31-33) ed è causa originaria, *Ursprung*, di tutte le determinate singolarità (cfr. Ivi, p. 38).

l'infinità contratta, infatti, o la semplicità o l'indistinzione, quali sono presenti nella contrazione, sono infinitamente distanti da colui che è assoluto, per cui anche un mondo infinito ed eterno risulta inferiore rispetto all'infinità e all'eternità assolute, senza alcuna possibilità di comparazione [...].⁵¹

L'assenza di proporzione tra il Principio e il principiato rimane proprio in virtù della contrazione per la quale l'essere si dà in egual misura e interamente secondo la propria unità semplice a tutti gli enti, i quali, però, ricevono l'essere secondo il modo che ad essi è proprio, ossia contrattamente nel rispetto della propria *singularitas*; ed ogni creatura, in virtù della propria singolarità, non desidera essere altro che se stessa, in base al volere del proprio Creatore⁵². Secondo questa prospettiva, i singoli enti soltanto e l'universo creato si dicono contratti, giacché essi sono una *quidditas* o essenza specifica e ben determinata rispetto a qualsiasi altra determinazione: l'essere del Principio rimane identico a sé, ma viene partecipato contrattamente da ogni creatura, ossia secondo la determinazione (contingente) propria a ciascuna di essa. Così, mentre il massimo assoluto è libero da ogni molteplicità e alterità, il massimo contratto o universo, benché sia uno, “non è libero dalla molteplicità [...]. Per questo motivo, sebbene l'universo sia uno in modo massimo, la sua unità, tuttavia, è contratta attraverso la molteplicità, così come la sua infinità è contratta attraverso la finitezza, la sua semplicità attraverso la composizione, la sua eternità attraverso la sua successione, la sua necessità attraverso la sua possibilità, e così via”⁵³. Lo stesso vale per i singoli enti, che sono venuti ad essere con l'universo stesso, secondo un'unica istantanea emanazione dal Principio. In tal modo, Cusano può concludere affermando che la contrazione “significa contrazione a qualcosa, ossia ad essere questo o quello [*contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud*]”⁵⁴.

Tuttavia, ai fini della comprensione della relazione tra il Principio e i principati nella dialettica tra immanenza e trascendenza e nel rispetto del principio della *nulla proportio*, è opportuno fare riferimento a un ulteriore elemento. Affinché la questione sia chiara anche dal punto di vista umano, si esplicita che ciò che in Dio sussiste in

⁵¹ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 114; tr. it. cit. p. 135.

⁵² Secondo G. Von Bredow, dunque, il concetto di *singularitas* viene assunto da Cusano fin dagli inizi, ossia fin dal *De docta ignorantia*, con un'accezione fortemente teologica, oltre che metafisica. Dal punto di vista metafisico, la scelta della singolarità ricalca la tradizione già di Duns Scoto del concetto di *haecceitas*. (Cfr. G. VON BREDOW, *Partecipatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in ID., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 217-231; qui pp. 218, 224).

⁵³ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 114; tr. it. cit. p. 135.

⁵⁴ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 116; tr. it. cit. p. 139.

unità semplice, sussiste *de facto* nella molteplicità e nella differenza nel mondo creato. La riflessione sulla natura contratta degli enti, che ha consentito di comprendere come sia possibile che l'essere unico e assoluto sia parimenti presente e assente nelle singole creature, non ha ancora del tutto chiarito come sia possibile una mediazione tra il finito contratto e l'infinito assoluto. A questo punto, il tentativo di Cusano consiste nel recuperare il concetto di scarto cronologico tra l'eternità e la temporalità. Il problema in oggetto non si dà dal punto di vista di Dio, poiché in Lui il tutto è presente come unità semplice; la questione si pone dunque esclusivamente dal punto di vista del mondo esplicito, poiché i singoli enti non comprendono tale assenza di proporzione. La via di uscita da questa selva intricata è rappresentata dalla precisazione cronologica: la creazione avviene nel tempo ed è l'apertura stessa all'orizzonte della temporalità, implicante la contingenza. Questi elementi fanno sì che la creazione non venga compresa, dal punto di vista delle creature, come una *emanatio simplex*, bensì come una successione temporale per cui prima venne l'universo e poi, conseguentemente, tutte le cose, senza le quali l'universo non può definirsi come tale⁵⁵. Secondo questa prospettiva, allora risulta più facilmente comprensibile come l'unità dell'universo sia il punto di congiunzione dispiegato tra il Principio e i principianti: “in questo modo si potrà comprendere” conclude Cusano il paragrafo sulla contrazione “come Dio, che è unità semplicissima, esistendo in un universo unitario, sia presente in tutte le cose quasi come conseguenza della mediazione dell'universo, e come la molteplicità delle cose sia in Dio attraverso la mediazione dell'unità dell'universo”⁵⁶.

Queste riflessioni sull'unità dell'universo si concludono con la ripresa e con la convalida del motto di Anassagora *quodlibet in quolibet* che, per Cusano, esprime la relazione di intima connessione tra i singoli enti in virtù della mediazione dell'unità dell'universo, a cui fa da sfondo sempre l'unità dell'essere di cui tutti gli enti, sia singolarmente sia nell'unità dell'universo, partecipano. Egli afferma che poiché l'universo “è la realtà più perfetta, ha preceduto tutte le cose [...], in modo tale che ogni cosa potesse essere in ogni cosa [*ut quodlibet in quolibet esse posset*]”⁵⁷. In tal modo, in ogni singola creatura

l'universo è quella creatura, e così ogni cosa accoglie in sé tutte le altre, in modo tale che, in ogni cosa, tutte le altre siano, in modo contratto, quella cosa. Poiché ogni singola

⁵⁵ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 116.

⁵⁶ *De docta ign.* II, 4: h I, n. 116; tr. it. cit. p. 139.

⁵⁷ *De docta ign.* II, 5: h I, n. 117; tr. it. cit. p. 139.

cosa, essendo contratta, non può essere in atto tutte le cose, essa contrae in se stessa tutte le altre cose, in modo tale che esse siano il suo stesso essere.⁵⁸

Ogni singolo ente è, in virtù della propria contrazione, una determinazione specifica e unica tale per cui esso ha realizzato solo una delle possibilità possibili in ordine alla propria specie. Ciò nonostante in ciascuna cosa è presente qualsiasi altra perché essa partecipa dell'unità dell'universo e di quell'unico essere di cui tutte partecipano, ciascuna contrattamente. Tale contrazione, però, non inficia il fatto che l'essere di cui partecipano sia il medesimo; semplicemente, ogni creatura ne rappresenta una specifica e unica contrazione, altrimenti detto, una *singolare* determinazione. In virtù dell'unità dell'universo, mediatore dell'unità dell'essere, e dell'ammissione della priorità dell'uno rispetto ai molti, "la totalità delle cose, pertanto, non è una molteplicità, in quanto la molteplicità non precede ogni singola cosa"⁵⁹; ciò che precede è sempre la totalità; ne consegue che ogni ente sussiste in atto non in una molteplicità di enti, ma in una loro unità. Con ciò non si deve pensare, ad esempio, che la mano o il piede siano nell'occhio mano e piede; piuttosto, nell'occhio l'unità del corpo esiste in atto come occhio e nella mano come mano, ma questa totalità è antecedente alle parti, sicché vale affermare che l'occhio è presente nella mano come la mano è presente nell'occhio⁶⁰: "l'universo è nelle cose in modo contratto, ed ogni cosa che esiste in atto contrae in sé tutte le altre cose che fanno parte dell'universo, affinché siano in atto ciò che essa è. Ogni cosa che esiste in atto, tuttavia, è in Dio, perché Dio è l'atto di tutte le cose"⁶¹. In tal modo, secondo Cusano, affermare che ogni cosa è in ogni cosa non è molto diverso dal sostenere che Dio, causa dell'esistenza in atto di ogni ente, sia – mediante le cose stesse – presente in tutte le cose e che, viceversa, ogni cosa – sempre in virtù dell'attualità della loro unità – sia presente in Dio⁶². Nella prospettiva del *quodlibet in quolibet*, Cusano ha dunque individuato una similitudine quanto più adeguata possibile alla resa effabile dell'incomprensibile relazione tra il Creatore e le sue creature, senza dimenticare che gli enti sono, nella loro unità, organizzati in un continuo graduale di specie e di generi⁶³, come spiega meglio in seguito nell'opera del *De coniecturis*.

⁵⁸ *De docta ign.* II, 5: h I, n. 117; tr. it. cit. p. 139.

⁵⁹ *De docta ign.* II, 5: h I, n. 117; tr. it. cit. p. 139.

⁶⁰ Cfr. *De docta ign.* II, 5: h I, n. 121.

⁶¹ *De docta ign.* II, 5: h I, n. 118; tr. it. cit. p. 141.

⁶² Cfr. *De docta ign.* II, 5: h I, n. 118; tr. it. cit. p. 141.

⁶³ Cfr. *De docta ign.* II, 6: h I.

2.a.3. Materia, forma, nesso.

La trinità dell'universo come riflesso della Trinità del Principio

Dopo aver trattato dell'unità dell'universo, Cusano si occupa di spiegarne la natura trinitaria, che corrisponde idealmente alla trinità dell'esemplare divino. Precisata la distinzione tra il modello divino e la copia creata, Cusano introduce e discute sui tre momenti della trinità dell'universo: il contraibile, il contraente e il nesso di entrambi, ossia forma, materia e nesso.

Analogamente alla propria causa, l'unità principiata è trina, come il proprio principio; a differenza di quest'ultimo, tuttavia, l'unità dell'universo è contratta. Ciò implica, a livello trinitario, la contrazione stessa dei momenti della propria trinità; in altri termini, mentre in Dio le relazioni reciproche tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si chiamano 'persone' in virtù della loro perfezione nell'unità in atto, nell'universo contratto non è così: "le relazioni reciproche non sono per sé sussistenti se non sono congiunte insieme; nessuna di esse, pertanto, può essere da sola l'universo, ma lo sono prese tutte insieme; né ciascuna è in atto nelle altre, ma lo sono nel modo consentito dalla condizione della contrazione"⁶⁴. Queste relazioni che costituiscono la trinità dell'universo sono la relazione di contrazione tra il contraibile, chiamato anche possibilità o materia, e il contraente, detto anche forma o anima del mondo; c'è poi il nesso tra l'elemento contraibile e quello contraente, che è realizzato in atto da uno spirito di amore che unisce i primi due elementi grazie al movimento⁶⁵. Da questi elementi, prosegue Cusano, è possibile poi inferire quattro modi di essere.

Il primo modo d'essere è chiamato 'necessità assoluta' e si riferisce all'esistenza degli enti in Dio, laddove essi coincidono con il massimo assoluto. Il secondo modo, denominato 'necessità del complesso'⁶⁶, si riferisce al modo di essere degli enti nella mente del creatore intesi come forme delle cose; il terzo modo esprime la sussistenza attuale e reale delle cose, secondo la propria determinazione o contrazione (si tratta

⁶⁴ *De docta ign.* II, 7: h I, n. 128; tr. it. cit. pp. 151, 153.

⁶⁵ Cfr. *De docta ign.* II, 7: h I, nn. 129-130.

⁶⁶ Cfr. C. RUSCONI, *Die Verwandlung der Necessitas Complexionis von Thierry von Chartres zu Nikolaus von Kues. Ein Versuch zur Systematisierung der modi essendi-Lehre*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 239-258.

della congiunzione di forma formata e di materia nel singolo ente); il quarto modo, infine, è quello della possibilità assoluta. Questi modi di essere sono suddivisibili in due gruppi⁶⁷. Ora, mentre il primo e il quarto modo si riferiscono al modo di essere dal punto di vista della complicazione degli enti in Dio, il secondo e il terzo riguardano il modo di essere delle cose dal punto di vista del mondo esplicito. Ciò che preme sottolineare è che gli estremi, la necessità assoluta e la possibilità assoluta, sussistono entrambi solo in Dio e coincidono con l'essere assoluto di Dio stesso. Come sarà reso più comprensibile nel *De coniecturis* mediante l'impiego della figura P, tutto il mondo si dà come dispiegamento della mente divina, sempre tra due termini estremi, l'unità divina e l'oscurità del nulla o materia assoluta. Avendo già discusso del Principio, Cusano ritiene opportuno soffermarsi ora sull'ultimo modo di esserci ovvero sulla possibilità.

Premesso che dal nulla non viene nulla (*ex nihilo nihil fieri*)⁶⁸, verrebbe da ipotizzare che la materia degli enti abbia una propria origine. Di fatto per Cusano ciò non è ammissibile: “grazie alla dotta ignoranza, scopriamo che è impossibile che vi sia una possibilità assoluta”⁶⁹, né una materia nei termini della *chora* platonica, anche perché questo significherebbe postulare un secondo principio oltre a quello divino. Nemmeno è possibile sostenere che una siffatta materia assoluta venga prima prodotta da Dio e poi plasmata da Dio stesso nei panni di un demiurgo. Come sottolinea Luca Brunelli, da queste prime considerazioni emerge che, rispetto alla tradizione⁷⁰, “la novità della concezione cusana della materia è dovuta all'applicazione rigorosa della dotta ignoranza”⁷¹, in virtù della quale la soluzione prospettata da Cusano non muove che in due direzioni: secondo la prospettiva divina e secondo quella dell'universo. Dal punto di vista divino, la possibilità assoluta è Dio stesso: “in Dio la possibilità assoluta è Dio, mentre al di fuori di Dio essa non è possibile”⁷²; in questo caso si deve pensare alla materia assoluta non tanto in termini materiali quando in termini metafisici di possibilità. La possibilità assoluta è in Dio stesso la propria

⁶⁷ Cfr. *De docta ign.* II, 7: h I, nn. 130-131.

⁶⁸ *De docta ign.* II, 8: h I, n. 132.

⁶⁹ *De docta ign.* II, 8: h I, n. 136; tr. it. cit. p. 161.

⁷⁰ Per un confronto tra la posizione di Cusano e quelle precedenti (platonica, peripatetica e stoica) secondo quanto discusso nel *De docta ignorantia*, cfr. L. Brunelli, *Materia prima e potenza assoluta in Cusano e nella tradizione precedente*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 251-272; qui pp. 252-259.

⁷¹ L. BRUNELLI, *Materia prima e potenza assoluta in Cusano e nella tradizione precedente*, cit., p. 260.

⁷² *De docta ign.* II, 8: h I, n. 136; tr. it. cit. p. 161.

potentia in virtù della quale tutto ciò che Dio può pensare può esistere: potenza e atto sono pensabili come coincidenti in Dio in virtù della sua semplicità⁷³. Tale esistenza, tuttavia, si dà nel mondo esplicito in termini reali e contratti⁷⁴: non si può negare la *res* corporea degli enti. Cusano recupera qui in parte la concezione neoplatonica della materia come privazione⁷⁵ e compie una duplice operazione: se da un lato la materia assoluta è la possibilità di essere che si esplica nel mondo creato secondo una determinazione singolare, dall'altro è proprio questa determinazione specifica, intesa come depotenziamento contratto della possibilità assoluta, a costituire la *res* del singolo ente. Per ricapitolare,

poiché la possibilità assoluta è Dio, se consideriamo il mondo com'è in essa, il mondo vi si trova come in Dio ed è la stessa eternità. Ma se lo consideriamo nella possibilità contratta, la possibilità precede il mondo solo per natura, e quella possibilità contratta non è né eternità né coeterna a Dio, ma in discesa dall'eternità, come il contratto discende dall'assoluto, e l'uno e l'altro distano fra loro all'infinito.⁷⁶

I principii, infatti, devono il proprio essere all'azione di contrazione che il contraente o forma esercita sulla materia o possibilità, che si rivela essere nient'altro che un limite interno alla forma stessa. Secondo tale prospettiva, Cusano può affermare che la possibilità assoluta esiste in Dio e si dà nella realtà esplicita sempre contrattamente al singolo ente, la cui forma è limitata internamente dalla determinazione della propria possibilità.

La tesi condivisa dai filosofi e dai sapienti dalla quale Cusano procede postula la necessità di un principio razionale che intenzionalmente ordini la materia o possibilità determinandone il passaggio dallo stato potenziale a quello attuale, giacché la materia, di per se stessa, non è in grado di farlo⁷⁷. Ciò non significa per Cusano che esista un'entità intermedia – una sorta di *anima mundi* di derivazione platonica, ripresa anche dalla Scuola di Chartres – che agisce come un demiurgo plasmando la materia sensibile sulla base delle forme presenti in Dio. Questa ammissione, infatti, equivale all'affermazione di un'entità intermedia tra il massimo assoluto e il massimo contratto;

⁷³ Cfr. L. BRUNELLI, *Materia prima e potenza assoluta in Cusano e nella tradizione precedente*, cit., p. 261.

⁷⁴ Cfr. *De docta ign.* II, 8: h I, n. 137; tr. it. cit. p. 161: “Ogni possibilità, quindi, è contratta. Essa viene tuttavia contratta all'atto. Pertanto, non si trova una possibilità pura che sia del tutto indeterminata rispetto a qualsiasi atto”.

⁷⁵ Cfr. *De docta ign.* II, 8: h I, n. 133.

⁷⁶ *De docta ign.* II, 8: h I, n. 140; trad. it. di G. SANTINELLO, pp. 158-159.

⁷⁷ Cfr. *De docta ign.* II, 9: h I, n. 141.

ma, la *nulla proportio* tra il finito e l'infinito, spiega nel *De docta ignorantia*, esclude la mediazione. Per conciliare questa tesi con la necessità di un principio formale, Cusano ritorna al modello *complicatio-explicatio* radicalizzando l'immediatezza della creazione stessa. Ci si chiede tuttavia dove si collochi la forma dell'universo sapendo che essa non può essere un'entità intermedia e, tanto meno, un principio interno al mondo creato. La risposta a tale quesito è offerta da Cusano sempre assumendo una duplice prospettiva. La forma dell'universo intesa come principio complicante in sé l'unità semplice delle forme dei singoli enti creati altro non è che Dio stesso: il Verbo o *Logos* divino: il principio razionale di tutte le cose. Dal punto di vista del mondo creato, ciò che si dà è sempre la determinazione specifica e singolare della forma dell'universo, che corrisponde alle forme formate di ciascun ente. In breve,

l'anima del mondo deve essere considerata come una sorta di forma universale che complica insieme tutte le forme, la quale, tuttavia, esiste in atto solo in modo contratto nelle cose, e in ogni cosa, è la forma contratta di quella cosa, come abbiamo detto in precedenza a proposito dell'universo. Dio e non l'anima [del mondo] è quindi la causa efficiente, formale e finale di tutte le cose, il quale produce, in un Verbo unico, tutti gli esseri, per quanto diversi siano fra loro.⁷⁸

Nel Verbo divino, le forme sono in atto nell'unità semplice del Verbo stesso che è 'forma di tutte le forme' (*forma formarum*); queste forme, qui complicate, si esplicano nell'universo dove sussistono contrattamente⁷⁹, ossia secondo la determinazione della materia che, come precisa G. Santinello, è il limite interno alla forma stessa⁸⁰. Questa problematica è trattata secondo due prospettive: quella logico-ontologica degli universali e quella metafisico-ontologica della relazione tra la forma divina e le singole forme formate.

Nei termini del problema concernente gli universali, si tratta del chiarimento della questione della forma universale rispetto alla forma contratta propria del singolo ente creato. Secondo la prospettiva cusana, poiché la *res* è sempre una *singularitas* contratta, essa non può essere universale; *in re* dunque non sussiste la forma universale. Si prenda, ad esempio, la *res* 'albero'. Ora, se si considera non la categoria albero ma un albero ben preciso e determinato, questa *res* 'albero' determinata è la

⁷⁸ *De docta ign.* II, 9: h I, n. 150; tr. it. cit. p. 177.

⁷⁹ Cfr. *De docta ign.* II, 9: h I, n. 150.

⁸⁰ G. Santinello, nel commento al problema della forma trattato nel *De dato patris luminum*, spiega che "se la materia è la semplice possibilità di essere (*posse fieri*), il fatto cioè che la creatura è contingente passando dalla potenza all'atto, allora essa si configura come il limite interno alla forma, il semplice fatto che la forma è *forma creata*". (G. SANTINELLO, *Introduzione a Nicolò Cusano*, cit., p. 68).

contrazione della forma universale ‘albero’. *In re*, tuttavia, non si trova l’universale albero, ma l’espressione contratta della forma universale di albero. In altri termini, la forma universale ‘albero’ esiste in quanto tale solo nel Verbo divino; quindi, l’universale metafisico come forma ‘albero’ esiste nella mente divina. L’esistenza metafisica *ante rem* degli universali, però, non corrisponde all’esistenza delle forme universali come in una sorta di iperuranio platonico: nel Verbo non si trova l’insieme delle forme universali, giustapposte tra loro, ma l’unità semplice complicata delle forme universali. Pertanto, secondo Cusano è corretto affermare sia che gli universali esistono *in re* come la determinazione della forma universale corrispondente dunque alla forma formata, sia che gli universali esistono *ante rem* nel *Logos* divino, seppur non secondo la propria distinzione, ma nell’unità semplice e indistinta del Verbo, che è *omnium formarum forma*⁸¹. In tal modo, Cusano districa il dibattito inerente agli universali nei termini del problema della forma, evitando la postulazione di un’entità intermedia tra il principio infinito e il principiato contratto, facendo perno sul concetto di forma come *forma essendi*.

La definizione della Parola di Dio come *forma formarum* ossia come *forma essendi* rimanda alla prospettiva ontologico-metafisica in cui il problema della forma si colloca. Il punto archimedeo è costituito dalla definizione della forma presentata nell’opuscolo intitolato *De dato patris luminum* (1445/1446). In quest’opera, commentando un passo della lettera di S. Giacomo inerente alla discesa del Padre dei lumi teofanici, Cusano discorre nuovamente sulla forma degli enti. Il concetto chiave che egli riprende sia dalla Scuola di Chartres sia da Eckhart è quello di forma come *forma essendi*. Con tale espressione, Cusano designa non soltanto l’essere (ossia la *quidditas*) di un ente ma anche la sua esistenza (*existentia*):

che la forma dia l’essere alla cosa significa questo: la forma è l’essere stesso in ogni cosa che è [*forma est ipsum esse in omni re quae est*], in modo tale che l’essere che è dato alla cosa è la forma stessa che dà l’essere [*ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse*].⁸²

Superando in tal modo la rigida separazione tra *essentia* ed *existentia* di derivazione tomista, questa definizione di ‘forma’ contravviene il rischio di una possibile identificazione tra il Creatore e le creature, che ammetterebbe un’identità logica prima

⁸¹ *De theol. compl.*: h X/2a, n. 9.

⁸² *De dato* 2: h IV, n. 98; tr. it. cit. p. 627.

ancora che un'identità sostanziale⁸³. Per contravvenire a ciò, Cusano precisa che la distinzione permane in termini di contrazione; infatti, Dio è

la forma assoluta dell'essere, poiché dà l'essere a tutte le cose. Ma poiché la forma dà l'essere a qualsiasi cosa particolare, vale a dire la forma è lo stesso essere della cosa, per questo Dio, che dà l'essere stesso, viene giustamente chiamato dalla maggior parte degli uomini 'datore delle forme'. Dio non è, dunque, la forma della terra [...]. La terra, pertanto, non è Dio [...]. La forma di ciascuna cosa, infatti, discende dalla forma universale, in modo tale che la forma della terra sia la forma propria della terra e non di un'altra cosa.⁸⁴

Lo scarto tra la *natura naturans* e la *natura naturata* permane evitando l'esito panteistico poiché Cusano, erede della *duplex theoria* di Scoto Eriugena, "concepisce il movimento esplicativo" spiega Sandro Mancini "nella duplice modalità dell'identità e della differenza: mentre Dio crea se stesso, crea pure tutte le forme sostanziali, ma ciò non comporta una completa e immediata equivalenza"⁸⁵. La generazione intratrinitaria del Verbo come autodefinizione del Principio non è identica alla comunicazione del Principio *ad extra*; esiste uno scarto metafisico che deve essere debitamente considerato senza però cadere nell'errore di ammettere un rigido dualismo sostanziale, come se l'essere degli enti fosse un essere secondo e altro rispetto a quello del Principio.

Il terzo elemento che compone la trinità dell'universo è, infine, lo spirito dell'universo ossia il nesso tra il contraibile e il contraente. Si tratta, in altri termini, del principio del movimento che rende possibile la relazione tra i due elementi

⁸³ Cfr. J. Hopkins ove, in relazione all'analisi del *De dato patris luminum*, riporta la tesi di Klaus Jacobi, che rinviene in questa identità logica tra creatore e creatura un nuovo tipo di ontologia, che rivela una svolta concettuale fondamentale ("*fundamental conceptual shift*"). Questo può essere colto grazie al circolo ermeneutico che parte dal *De docta ignorantia* e ad esso ritorna attraverso la dottrina teofanica dell'opuscolo. Agli occhi di J. Hopkins, nonostante la validità della posizione, è bene discostarsi da essa, allorché si arrocca sull'identità tralasciando l'alterità, secondo elemento dell'essenziale dialettica di *idem et aliud*. (Cfr. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1983; qui pp. 33-34).

⁸⁴ *De dato 2*: h IV, n. 98; tr. it. cit. pp. 627, 629.

⁸⁵ S. MANCINI, *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia reazionale di Nicola Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 196-197. Secondo l'autore, la dottrina eriugeniana della *duplex theoria* giunge al Cusano per mediazione della Scuola di Chartres e rende legittimo parlare di un 'eriugenismo cusano' (cfr. Ivi, p. 200); "la *duplex theoria* propone così la *creatio de nihilo* come il pensiero di una duplice articolazione del Principio: da un lato nel modo della *causa sui*, autodischiudentesi triadicamente; dall'altro lato nel modo della causa universale del mondo, imprimente alle sostanze singolari comprese nell'orizzonte mondano il carattere teofanico" (cfr. Ivi, p. 198), per questo motivo è stato apprezzato e ripreso da Cusano, che sente l'esigenza di conciliare le due istanze: *ad intra* e *ad extra*, benché nulla si dia al di fuori del principio.

precedenti. Il moto originario dell'esplicazione, poi, si riverbera in tutto l'universo declinandosi variamente; Cusano spiega che

il movimento dei pianeti è come un dispiegamento del primo movimento, ed il movimento delle realtà temporali terrestri è il dispiegamento del movimento dei pianeti. Nelle cose terrestri sono contenute certe cause degli eventi futuri, come la messe è presente in maniera latente nel seme. Per questo motivo, essi [i sapienti] dissero che, attraverso un tale movimento, vengono esplicate e diffuse quelle cose che stanno complicate nell'anima del mondo come in un gomitolino.⁸⁶

Il movimento è quell'elemento imprescindibile affinché avvenga l'esplicazione di quanto complicato nel Principio; così, ciò che accade nella creazione si ripercuote nell'universo creato scandendone e determinandone le relazioni tra gli enti, che sono pertanto costantemente coinvolti in un rapporto d'interazione dinamica: nel rispetto del *continuum*, essi procedono dal Principio, si determinano nel mondo contratto secondo una dinamica relazione e aspirano al ritorno all'origine, il tutto sempre secondo il moto proprio a ciascuno e secondo un movimento in virtù del quale ciascuno di essi dispone *naturaliter* degli strumenti atti al dispiegamento dello stesso⁸⁷. Quest'aspirazione naturale conforme all'attitudine di ciascun ente corrisponde, più in generale, al desiderio della materia di ricevere la forma⁸⁸, perciò "mentre la possibilità ascende verso l'essere in atto, la forma discende, in modo tale da definire, da portare a compimento e da determinare la possibilità"⁸⁹. Ancora una volta il movimento o spirito si conferma come il principio garante di questa relazione, una connessione che altro non è che la natura stessa: "la natura è" afferma Cusano "la complicazione di tutte le cose che avvengono mediante il movimento"⁹⁰, che, a sua volta, è ciò che realizza la connessione della potenza e dell'atto, della forma e della materia, del contraibile e del contraente. Osservando nel dettaglio la realtà esplicata, si constata che il movimento si dispiega ulteriormente in modo tale che "mentre tutte le cose si muovono individualmente per essere ciò che sono nel modo migliore possibile, e nessuna si muove in maniera uguale ad un'altra, ciascuna di esse, tuttavia, contrae nel modo che le è proprio il movimento di ogni altra e ne partecipa in maniera mediata o immediata"⁹¹, secondo la tesi già discussa per cui *quodlibet in quolibet*. Cusano

⁸⁶ *De docta ign.* II, 10: h I, n. 151; tr. it. cit. p. 179.

⁸⁷ Cfr. *supra*, la Premessa.

⁸⁸ Cfr. *De docta ign.* II, 10: h I, n.152.

⁸⁹ *De docta ign.* II, 10: h I, n. 152; tr. it. cit. p. 181.

⁹⁰ *De docta ign.* II, 10: h I, n. 153; tr. it. cit. p. 181.

⁹¹ *De docta ign.* II, 10: h I, n. 154; tr. it. cit. p. 183.

ribadisce, ancora una volta, che nell'universo creato anche il moto o spirito dell'universo non può che essere contratto⁹², giacché anche per il moto non si danno nella realtà esplicita il massimo e il minimo.

2.a.4. La figura P e la figura U.

Due congetture paradigmatiche sull'universo

Percorrendo la via dischiusa dall'arte delle congetture⁹³, nel primo libro del *De coniecturis*, Cusano spiega il movimento proprio dello spirito dell'universo servendosi della progressione numerica che procede dall'unità numerica (il numero 1) alla sua massima esplicitazione (il numero 1000), facendo della creazione l'espressione dell'arte geometrica di Dio⁹⁴. Trattandosi di una progressione, è possibile individuare due momenti intermedi, la seconda unità e la terza unità (che rimandano rispettivamente al numero 10 e al numero 100). Con questa esemplificazione della creazione Cusano lascia la metafisica dell'essere presentata nel *De docta ignorantia*, a favore della

⁹² Precisamente, segue un capitolo dedicato ai *Corollari sul moto*, in cui Cusano enuncia quelle celebri tesi cosmologiche che gli hanno fatto guadagnare la nomina di 'precursore di Copernico'. In questo capitolo, l'XI del libro II del *De docta ign.*, Cusano esplicita sul piano astronomico le conseguenze delle riflessioni metafisiche sul cosmo e sul movimento. Proprio per il fatto che egli non assume qui le vesti di scienziato, quanto quelle di un metafisico che segue rigorosamente la regola del metodo della *docta ignorantia*, il decentramento della terra e la postulazione dell'esistenza di altre forme di vita su altri pianeti non è da intendersi propriamente come un'anticipazione scientifica degli studi copernicani, che afferiscono a un'altra tradizione, veicolata soprattutto da Regiomontano. Certamente, non è da escludere che l'intuizione di Cusano possa aver contribuito nella prospettiva della filosofia del pensiero astronomico. (Cfr. P. D. OMODEO, *Nikolaus von Kues als Kopernikaner: Sein Beitrag zur Astronomie nach Auffassung der Renaissance*, in «Coincidentia» vol. 2/2, Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2011, pp. 403-443; ID., *Keplero interprete di Cusano: la contingente geometria del cosmo*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 215-226). Per un approfondimento del pensiero astronomico e dell'interesse astrologico di Cusano, cfr. U. ROTH, *Die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 212. Einleitung und Edition*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, pp. 1-29; ID., *Das astrologische Wissen des Nikolaus Cusanus*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 65-79; cfr. anche, F. KRAFFT, *Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 249-289.

⁹³ Le figure P e U sono delle congetture dal valore euristico, da intendersi sempre a partire dalla definizione e dal valore del sapere congetturale, come bene ricorda Satoshi Oide. Cfr. S. OIDE, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre*, in: MFCG 8 (1970), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1970, pp. 147-178.

⁹⁴ Cfr. D. ALBERTSON, *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 3-20.

metafisica dell'unità di derivazione neoplatonica⁹⁵. La presenza delle due unità intermedie, infatti, rimanda all'unità dell'intelletto e la terza all'unità dell'anima esplicante le idee complicate nell'intelletto, che corrispondono alle due ipostasi plotiniane: Intelletto e Anima. Ciò che è da evidenziare è che, in tutti i casi, trattasi di unità; l'unità infatti è ciò che viene contemplato dalla mente in un'immagine, quella numerica, che è simile alla mente stessa⁹⁶; pertanto,

sulla base del numero, la mente va in cerca di queste unità in quattro movimenti; vi è infatti un'unità semplice, una seconda unità, che è quella della radice, una terza unità, che è quella del quadrato, e una quarta, che è quella del cubo. In modo analogo, all'inizio della serie numerica la mente coglie l'unità assolutamente semplice [ossia l'uno], dopo di questa l'unità del dieci, che è la radice delle altre, infine coglie l'unità del cento [...], infine coglie l'unità del mille.⁹⁷

Questo modello numerico non riflette propriamente quanto avviene realmente, che, come precisato, non ammette mediazioni. La serie numerica qui presentata è una congettura, un costrutto mentale umano che ha il vantaggio di aderire al vero senza, per questo, coincidere con la verità. In virtù del carattere umano, la congettura consente di spiegare e di comprendere umanamente ciò che è incomprendibile. Aver premesso la riflessione sulle congetture, infatti, ha un valore preventivo e precauzionale e deve essere sempre tenuta a mente per non cadere in errore; essa, inoltre, consente di tradurre nella progressione numerica la creazione e, ancora, di trasporre ulteriormente il discorso sostituendo i termini numerici con quelli verbali, tant'è che “la mente raffigura queste unità mentali mediante i segni costituiti dalle parole”⁹⁸. Così Dio chiama “unità” la prima, “intelligenza” la seconda, “anima” la terza e “corpo” la quarta, poiché quest'ultima si esplica nella corporeità⁹⁹.

Senza entrare nel merito dell'analisi delle singole unità, che rimanda per buona parte a quanto già discusso nel *De docta ignorantia*, si pone l'accento sul fatto che in ciascuna di esse l'essere delle entità ivi racchiuse è il medesimo e soggiace al carattere proprio dell'unità in cui si trova costituendo un'unità in sé e non un agglomerato di

⁹⁵ Ciò, tuttavia, come raccomanda C. D'Amico, non deve indurre a credere che esistano due tipi contrapposti di metafisica nel pensiero di Cusano, piuttosto trattasi – in questo caso – di un'unica metafisica, la ‘metafisica dell'intelletto’, che può essere intesa duplicemente sia secondo la metafisica dell'essere sia secondo la metafisica dell'unità. (Cfr. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De principio*, cit., p. 15).

⁹⁶ Cfr. *infra*, il capitolo 3.

⁹⁷ *De coni.* I, 4: h III, n. 12; tr. it. cit. p. 323.

⁹⁸ *De coni.* I, 4: h III, n. 14; tr. it. cit. p. 325.

⁹⁹ Cfr. *De coni.* I, 4: h III, n. 14.

parti frazionabili composte in un tutto: “in Dio tutte le cose sono Dio, nell’intelligenza sono intelletto, nell’anima sono anima, nel corpo sono corpo”¹⁰⁰. Si tratta, pensando ai quattro modi di essere esposti precedentemente, del loro corrispettivo: le quattro unità altro non sono che i quattro modi di essere, che si danno tra i due estremi qui rappresentati da Dio e dalla corporeità, dalla prima e dalla quarta unità.

La contrapposizione tra la prima e l’ultima unità può essere tradotta nei termini della contrapposizione tra *unitas* e *alteritas*. Questa traduzione è legittimata, secondo Cusano, proprio dal fatto che il numero in quanto tale è composto dall’unità e dall’alterità, precisamente “da un’unità che progredisce nell’alterità e da un’alterità che regredisce nell’unità”¹⁰¹. In tal modo, il numero è la risultante in atto di questo movimento doppio¹⁰²; ancora, ricorda Cusano, ogni entità numerica è singolare; pertanto, l’unità e l’alterità saranno presenti in modo diverso in ogni numero¹⁰³. I numeri, tuttavia, non devono essere intesi qui come delle realtà ontologiche: l’utilizzo che ne viene fatto è meramente strumentale e funzionale rispetto alla comprensione razionale. Per questo motivo da tale esemplificazione è possibile “congetturare che lo stesso universo, tutti i mondi e tutti gli esseri che sono in essi, siano costituiti di unità e di alterità, che si intrecciano l’un l’altra in modi vari e differenti”¹⁰⁴. Secondo questa prospettiva dialettica, l’universo può essere spiegato come una realtà che si dischiude tra due poli estremi. Quest’ultimi costituiscono figurativamente i limiti della figura paradigmatica o figura P, che Cusano introduce come figura euristica valida non soltanto per congetturare intorno alla creazione, bensì per qualsiasi problematica in oggetto, poiché tutta la realtà dell’universo, metafisica e gnoseologica, è costituita dalla compresenza dinamica di unità e di alterità. Da qui l’invito di Cusano:

concepisci l’unità come una certa luce formale e come la similitudine della prima unità, e concepisci invece l’alterità come un’ombra e come un allontanamento dal principio primo assolutamente semplice e come uno spessore materiale. Fai avanzare progressivamente la piramide della luce nelle tenebre e la piramide delle tenebre nella luce [...].¹⁰⁵

Applicando questa figura all’universo si assume che “Dio, che è l’unità, è come se fosse la base della luce; la base delle tenebre, invece, è come se fosse il nulla. Fra Dio

¹⁰⁰ *De coni.* I, 4: h III, n. 15; tr. it. cit. p. 325.

¹⁰¹ *De coni.* I, 9: h III, n. 37; tr. it. cit. p. 351.

¹⁰² Per un approfondimento sul numero, cfr. *infra*, il capitolo 3.

¹⁰³ Cfr. *De coni.* I, 9: h III, n. 37.

¹⁰⁴ *De coni.* I, 9: h III, n. 39; tr. it. cit. p. 353.

¹⁰⁵ *De coni.* I, 9: h III, n. 41; tr. it. cit. p. 355.

e il nulla congetturiamo che vi siano tutte le creature”¹⁰⁶. Il rimando al secondo libro del *De docta ignorantia* è più che evidente; si pensi a quel paragrafo del capitolo II in cui Cusano dichiara timidamente quella che sembra essere un’intuizione proto-esistenzialista, ossia che l’essere della creatura si colloca tra l’essere (Dio) e il nulla e sembra che la creatura venga dopo l’essere (Dio) e prima del non-essere (il nulla); ad ogni modo si tratta di una coincidenza che l’intelletto ancora non è in grado di cogliere¹⁰⁷. L’ostacolo teoretico presentato sembra poter essere oltrepassato, seppur in forma congetturale, grazie all’impiego della figura P, che – dati i presupposti della costituzione dell’universo e della dinamica del doppio movimento tra unità e alterità mostra che tutte le creature si dispongono secondo un *continuum* che si dà tra i due termini estremi, il massimamente massimo e il massimamente minimo, che mai possono essere raggiunti in ordine alla contrazione. Gli enti, infatti, si dispongono ordinatamente e in continuità nelle varie regioni che si formano da questo duplice moto di compenetrazione tra le due piramidi. Cusano descrive a proposito la figura risultante come composta da tre sezioni principali, i cieli primo, secondo e terzo (procedendo dalla piramide delle tenebre a quella della luce) e i mondi supremo, medio e infimo (viceversa, dalla piramide della luce a quella delle tenebre).

La figura P mostra come tutto ciò che si dà nel mondo si comporta diversamente a seconda della regione alla quale appartiene, data la diversa mescolanza tra alterità ed unità. per questo motivo, non si giunge mai al massimo o al minimo in senso assoluto¹⁰⁸. Ecco che gli enti, organizzati gerarchicamente in generi e in specie entro queste varie regioni, conoscono sempre un terzo ente intermedio. Come Cusano spiega nel primo capitolo del terzo libro del *De docta ignorantia*, tra due enti appartenenti alla stessa specie sussiste sempre un terzo termine medio, poiché in ordine alla contrazione non si giunge mai a un ente pienamente contratto in modo tale che nell’universo non possa darsi un ulteriore entità che sia ‘più o meno’ determinata rispetto a quella presa in considerazione; proprio per il fatto che “ogni connessione [...] avviene per gradi, e non si perviene mai ad una connessione che sia massima, perché una tale connessione è Dio” allora “le diverse specie di un genere inferiore e di

¹⁰⁶ *De coni.* I, 9: h III, n. 42; tr. it. cit. p. 355.

¹⁰⁷ Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 100. Cusano scrive: “Chi può dunque intendere l’essere della creatura congiungendo insieme in essa la necessità assoluta, dalla quale la creatura deriva, e la contingenza, senza la quale essa non esiste? Sembra che la creatura, che non è né Dio, né nulla”. (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 100; tr. it. cit. p. 119).

¹⁰⁸ Cfr. *De coni.* I, 10: h III, n. 46.

un genere superiore non si connettono in qualcosa di indivisibile che non ammetta il più e il meno; esse si connettono piuttosto in una terza specie, i cui individui si differenziano in maniera tale che nessuno di essi partecipa in modo eguale di entrambe le specie, come se fosse composto di esse¹⁰⁹. La terza specie, che unisce le due precedenti, sembra così un composto disomogeneo di entrambe, ossia della specie inferiore e di quella superiore. Questa connessione tra gli enti si dà anche tra le varie specie e i vari generi secondo un ordine gerarchico, che si inserisce entro la cornice più ampia della partecipazione dei singoli enti all'unità dell'universo; quest'ultima è bene illustrata nel capitolo conclusivo del primo libro del *De coniecturis* dalla figura U, che presenta il mondo come un cosmo continuo e ordinato.

La figura U o figura dell'universo, in cui non manca la corrispondenza con le quattro unità, consente di comprendere intuitivamente il modello della partecipazione e della presenza del *quodlibet in quolibet*¹¹⁰. In questo caso, Cusano raffigura il massimo contratto come un cerchio all'interno del quale sono compresi tre cerchi rappresentanti ciascuno una regione (infima, media e suprema). Ogni regione racchiude tre cerchi: gli ordini inferiori, quelli medi e quelli supremi; ciascuno di essi contiene, a sua volta, tre cerchi, disposti sempre secondo la medesima gerarchia. A quest'ultimo livello corrisponde la progressione numerica della serie già discussa, dall'uno al mille, che rappresenta l'esplicazione del principio. Inoltre, in relazione alla prospettiva linguistica e anticipando la teoria della vocalità discussa a proposito della produttività della parola umana, questa dimensione quaternaria che la figura U introduce corrisponde alla profusione della parola, che viene ad essere per progressione continua e ordinata, proprio come per gli enti del cosmo, dal silenzio alla parola, per mezzo di una determinazione progressiva del suono che, dall'assenza di forma, assume prima una forma confusa e generica, poi chiara, ancora specifica, infine pienamente distinta¹¹¹.

Il ricorso a queste due figure paradigmatiche, la figura P e la figura U, quale ulteriore esemplificazione della teoria della creazione secondo il metodo della *docta ignorantia* potrebbe sembrare superfluo, specialmente nel caso di un'indagine sul tema linguistico. Eppure, volendo mostrare la tesi del mondo come discorso, degli enti come

¹⁰⁹ *De docta ign.* III, 1: h I, n. 186; tr. it. cit. p. 219.

¹¹⁰ Cfr. *De con.* I, 13: h III.

¹¹¹ Cfr. *infra*, il capitolo 4.

parole e delle loro relazioni come delle proposizioni le cui regole grammaticali sono inscritte negli stessi rapporti tra loro sussistenti, è stato opportuno ricorrere alle spiegazioni del *De docta ignorantia* e del *De coniecturis*, per porre le basi della problematizzazione e della possibile comprensione per l'interpretazione linguistica della congettura della creazione. Lo stesso Cusano infatti, in chiusura dell'ultimo capitolo del primo libro del *De coniecturis*, dichiara che

chi desidera individuare in maniera adeguata la regola che guida tutte le congetture, deve pertanto badare a quanto abbiamo detto, in modo da saper dare le giuste distinzioni e da saper considerare le cose che ha distinto ora nella loro singolarità, ora nei loro rapporti reciproci, cosicché, a seconda di questi rapporti, egli possa ora negare, ora affermare.¹¹²

2.b. Dall'immagine alla parola.

La creazione del mondo secondo il paradigma artistico

Come anticipato, il terzo modello impiegato da Cusano per esprimere la propria teoria della creazione è quello estetico, declinato in senso artistico: Dio è rappresentato antropomorficamente come un artista che dipinge la propria opera. Secondo la declinazione linguistica della prospettiva estetica, la creazione si configura come la realizzazione della scrittura vivente del libro del mondo per mezzo della profusione della Parola divina, che crea secondo il discorso del proprio verbo. La scelta di ricorrere a questo paradigma non è causale e se da un lato esprime l'intento di rimanere entro la tradizione medievale, dall'altro indica l'elaborazione di una prospettiva estetica più ampia mediante la quale riconfigurare la teoria della creazione. Così, mentre nella prima direzione muovono soprattutto le prediche giovanili quali il *Sermo XXII*, nella seconda direzione, quella estetica, si collocano invece i cenni alla teoria artistica della creazione che compaiono nel *De docta ignorantia* e le riflessioni maturate sul concetto di immagine presentate nel dialogo *De mente* (1450). Nel *De genesi* (1447), in modo particolare, la prospettiva della creazione come opera d'arte viene integrata con la celebre metafora del mondo come libro, trattata anche nel libro

¹¹² *De coni.* I, 13: h III, n. 69; tr. it. cit. p. 385.

I del dialogo *De sapientia* (1450) e presentata come apertura alla prospettiva linguistica entro la quale Cusano declina originariamente la propria teoria della creazione a opera della Parola divina.

2.b.1. Il mondo come opera d'arte: un'ontologia estetica

La validità e l'originalità della prospettiva estetica assunta da Cusano non trova fondamento in un trattato specifico¹¹³; ciò nonostante, la dimensione estetica è presente nella propria concezione, anzi proprio l'esperienza estetica offre l'occasione per esplorare quelle vie di accesso al divino precluse alla mente umana. Questo ricorso all'arte, sottolinea G. Santinello, è dovuto anche alla peculiarità del linguaggio estetico che “esprime maggiormente il senso del creare, poiché poggia su quell'esperienza artistica o poetica che è per noi l'unica adatta a metterci quasi nelle condizioni più vicine all'atto del creatore”¹¹⁴. Concepire dunque la creazione ad opera del Sommo Artefice nei termini di un'esperienza estetica ha il vantaggio di rendere questa stessa teoria più accessibile all'umana comprensione, convalidando ulteriormente l'assunzione del paradigma estetico a modello interpretativo della creazione del mondo. La traduzione di quest'ultima sul piano della *poiesis* umana è resa possibile proprio dall'arte che, con l'esperienza estetica, consente simultaneamente di *capire* intellettualmente e di *provare* affettivamente la dimensione divina¹¹⁵. In tal modo, la teoria artistica della creazione è un modello euristico che non coinvolge soltanto la dimensione razionale ma anche la dimensione poetica: il paradigma artistico della creazione è una congettura che viene pienamente appresa quando coinvolge anche il fare artistico dell'uomo artigiano. Grazie a questi presupposti è possibile comprendere il senso profondo della creazione del mondo come la realizzazione di un'opera d'arte.

¹¹³ Le ricerche di G. Santinello confermano la mancanza di un trattato cusano di estetica ma attestano la presenza di una predica, il *Sermo CCXLII Tota pulchra es, amica mea* (1456), in cui il problema estetico è affrontato direttamente. Qui Cusano si richiama alla tradizione medievale; nello specifico, egli congiunge l'estetica della luce e l'estetica dell'armonia. (Cfr. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit.).

¹¹⁴ Ivi, p. 225.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Nel *Sermo XXII* (Asburgo, 25 dicembre 1440), nel corso della riflessione sul significato della triplice Natività¹¹⁶, Cusano dedica la sezione centrale alla nascita temporale di Gesù Cristo e coglie l'occasione per accennare alla teoria della creazione del mondo. Per comprendere quest'ultima, suggerisce di prendere a esempio l'arte umana la cui origine risiede nell'idea o concetto che un uomo-artista intende realizzare. Muovendo dal presupposto del valore e dell'autonomia della mente ideatrice e creatrice, Cusano sostiene che l'arte umana è in grado di realizzare quanto non presente prima in natura e si esprime, ogni volta, in forme sempre diverse, in virtù delle possibilità complicate in essa stessa¹¹⁷. Analogamente, l'arte divina "produce tutte le cose esistenti secondo una sola e semplicissima arte. Pertanto, la forma dell'essere di tutte le cose deriva da quella forma infinita dell'eterna arte creatrice, come l'opera d'arte deriva dall'arte umana"¹¹⁸. Gli enti reali, dunque, sono il risultato dell'attività creatrice divina che reifica il proprio pensiero esprimendolo in un'opera d'arte. Precisamente, la creazione come opera dell'artista avviene come segue:

dapprima si forma nella sua mente un'idea artistica; poi abbraccia quest'idea, cosicché l'abbraccio deriva dall'ideante e dall'ideato; in altre parole: dall'intelletto ideante e dall'arte o idea artistica ideata deriva la volontà. [...]. Dio padre concepisce nella mente un'idea creatrice e poi (dall'ideante e dall'ideato) sorge l'abbraccio.¹¹⁹

Questa è l'unitrinità divina che si riflette nell'unitrinità dell'universo creato. Il prodotto è un'opera d'arte che rinvia direttamente al proprio artefice; la forma di tale opera è immagine che "riflette l'arte, l'artista e l'idea da lui concepita"¹²⁰; ne consegue che tutta l'opera, compreso il suo aspetto materiale e non solo formale è un'immagine dell'arte creatrice divina. H. Schwaetzer sottolinea il passaggio compiuto da Cusano dalla creazione del Logos come "essere" alla creazione del Logos come "idea", ossia, come quella "idea" specifica che è l'arte: il Verbo o Logos divino è l'arte complicante ogni forma d'arte, che anticipa la modernità dell'antropologia cusaniiana¹²¹. In merito alla relazione tra l'essere e l'idea nel senso della relazione tra l'aspetto ontologico e quello artistico della creazione, ritornando a quanto espresso nel *De docta ignorantia*

¹¹⁶ Cfr. G. VENTURELLI, *La triple Natividad. Una lectura de los sermones juveniles de NICOLÁS DE CUSA*, in «La Torre del Virrey», Número 23, 2018/1, pp. 1-24.

¹¹⁷ Cfr. *Sermo XX*: h XVI, n. 25.

¹¹⁸ *Sermo XX*: h XVI, n. 26; tr. it. cit. p. 691.

¹¹⁹ *Sermo XX*: h XVI, n. 27; tr. it. cit. p. 692.

¹²⁰ *Sermo XX*: h XVI, n. 29; tr. it. cit. p. 693.

¹²¹ Cfr. H. SCHWAETZER, *La création comme théophanie chez Nicolas de Cues*, in *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 103-111; qui pp. 106-107.

sull'unitrinità dell'universo e approfondendo il concetto di forma a cui Cusano fa brevemente cenno in questo sermone, è possibile introdurre l'interpretazione estetica della cosmologia cusaniiana offerta da G. Santinello, che ne parla come di una vera e propria "ontologia estetica".

Secondo G. Santinello, Cusano congiunge la cosmologia della forma con l'estetica della forma. Come si è discusso nel corso dell'analisi del secondo libro del *De docta ignorantia*, la forma propria di ciascun ente – la forma contratta che dà l'essere e l'esistenza al singolo ente – è l'esplicazione della mente divina la quale è *forma formarum*, in quanto complica nella propria unità semplice la molteplicità delle forme formate. Il Dio artefice, definito giustappunto da Cusano Padre che dona le forme (*pater dator formarum*), crea gli enti reali conferendo loro una propria forma contratta. Analizzando la questione in termini estetici, si osserva che il principio della forma rimane lo snodo centrale. L'artista è infatti colui che concepisce un'idea generale e poi la realizza ponendola in essere a partire dalle sue componenti che, nel complesso, rappresentano l'opera d'arte così come era stata concepita: "come nel progetto di un artista il tutto, ad esempio la casa, viene prima di una parte, ad esempio le pareti, allo stesso modo, poiché tutte le cose sono giunte all'essere dal progetto di Dio, diciamo che è apparso prima l'universo e poi, come sua conseguenza, tutte le cose senza le quali esso non sarebbe né un universo né sarebbe un universo compiuto"¹²². Secondo la prospettiva estetica cusaniiana, la forma è ciò che risplende nell'ente stesso; essa è simultaneamente partecipazione di bellezza e di essere. Questo trasferimento dal piano metafisico a quello estetico è reso possibile dal Sommo Artefice che, creando la propria opera d'arte, conferisce a ciascun ente la propria forma, ossia l'essere, l'esistenza e la bellezza. G. Santinello spiega che

la forma è l'essere stesso della cosa che è; l'essere dato alla cosa è la forma stessa conferente l'essere. [...]. Questo assorbimento di tutti gli elementi metafisici nella forma [...] rende il bello, che dipende dalla forma essendone lo splendore, una nota coestensiva dell'essere, un trascendente. Forma, ente, bellezza costituiscono una sola cosa. La forma è la pienezza e la concretezza dell'ente; in ogni ente la forma, propria a quell'ente, rappresenta la contrazione di tutto l'essere nella individualità formata,

¹²² *De docta ign.* II, 4: h I, n. 116; tr. it. cit. p. 137.

secondo il principio cusariano del ‘quodlibet in quolibet’; anzi, ogni forma è contrazione dell’unica ‘forma essendi’, detta quindi ‘forma formarum’: Dio.¹²³

Per comprendere quanto appena affermato, è opportuno tornare a quanto sopra esposto sulla bellezza della Trinità e sulla definizione del Principio. Si è detto che il concetto di *relucentia*, ossia di splendore, è intimamente legato a quello di proporzione, inteso come rapporto ovvero relazione. A livello intratrinitario, la relazione assoluta del divino è la rilucentia o splendore della propria definizione: nella definizione del Principio risplende la luce della propria relazione assoluta autocostruttiva, per cui vi sono una perfetta corrispondenza e una proporzione tra le Persone della Trinità. Allorquando il Principio crea, ogni singolo ente – prima ancora che con gli altri – è in relazione con se stesso: l’ente è rapporto tra forma e materia. Ora, dato che tale proporzione è immagine della proporzione divina, in ogni ente risplende la luce del creatore poiché esso è il prodotto della relazione adeguata tra forma e materia; in altre parole, la forma di un ente esprime la proporzione tra forma formante e forma formata secondo la *vis* creatrice del Verbo, che è quella “necessitas complexionis” che attualizza necessariamente la potenza dell’essere dell’ente secondo la volontà divina, quell’amore che chiosa la relazione tra forma e materia.

Il paradigma artistico ricompare nella sua applicazione alla cosmologia nel XIII capitolo del dialogo *De mente*. Nel corso di una discussione sulle principali teorie cosmogoniche per stabilire quale tesi tra quella platonica e quella aristotelica esprima meglio la teoria della creazione, si ricorre alla metafora dell’opera d’arte per spiegare in che modo Dio abbia creato il mondo senza avvalersi né dell’anima del mondo né dello spirito della natura. Procedendo dal presupposto che la volontà di Dio coincide con la perfetta esecuzione della stessa¹²⁴, considerare la creazione come opera d’arte significa concepire

l’arte creatrice assoluta, che sussiste per se stessa, in modo tale che l’arte coincida con l’artista e il magistero con il maestro. Una tale arte possiede necessariamente nella sua essenza l’onnipotenza, affinché nulla le possa resistere, la sapienza, affinché sappia ciò che fa, e il nesso dell’onnipotenza con la sapienza, affinché accada ciò che essa vuole.¹²⁵

¹²³ G. SANTINELLO, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull’arte*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 147-183; qui pp. 152-153.

¹²⁴ Scrive Cusano che “nell’onnipotenza, infatti, il volere coincide con l’eseguire”. (*De mente* 13: h 2V, n. 146; tr. it. cit. p. 959).

¹²⁵ *De mente* 13: h 2V, n. 147; tr. it. cit. p. 959.

L'azione creatrice dell'unitrinità divina, che richiede necessariamente il movimento, si traduce nella creazione di enti reali che, secondo la prospettiva estetica, possono essere intesi come delle immagini artistiche. Tra queste immagini – come si vedrà più avanti nel corso dell'analisi – si distingue l'immagine dell'uomo, la quale è stata creata ad immagine e somiglianza di quella di Dio.

Si conferma in tal modo l'interpretazione di G. Santinello di una “ontologia estetica” quale chiave di volta della connessione tra l'esperienza finita dell'uomo-artigiano e quella infinita dal divino artefice. L'analisi fino a ora condotta ha infatti dimostrato che il piano ontologico dell'immagine è inscritto nel paradigma artistico divino che Cusano configura entro la dimensione umana mediante gli esempi esaminati del pittore e dell'architetto. Un ulteriore esemplificazione, qui presentata come tratto peculiare del presente lavoro, è addotta per esplorare a fondo le conseguenze del paradigma estetico: l'arte della parola. Secondo questa prospettiva, l'arte linguistica costituisce una declinazione del concetto cusano più ampio di arte, che, per l'appunto, non interessa meramente l'arte pittorico-visuale. Si ritiene infatti che l'arte divina, come arte della Parola divina, si iscriva in questo paradigma estetico quale coronamento della creazione del mondo come manifestazione di Dio mediante il proprio Verbo.

2.b.2 Il mondo come discorso, narrazione, libro: il paradigma linguistico

Nel dialogo intitolato *De genesi* (1447)¹²⁶, Cusano risponde ai quesiti posti dall'amico canonico Corrado¹²⁷ sulla creazione della pluralità degli enti del mondo ad opera dell'unico Principio creatore, quell'unico Principio a cui approda la ricerca di tutti i sapienti¹²⁸ e di cui si parla nelle Sacre Scritture. Facendo riferimento proprio a quest'ultime, prima di entrare nel merito del racconto della genesi del mondo, Cusano

¹²⁶ Per un'introduzione all'interpretazione filosofica della teoria della creazione del libro della Genesi, cfr. K. REINHARDT, *L'interprétation philosophique de la création dans l'opuscule cuséen De genesi, in La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 91-101.

¹²⁷ Presumibilmente trattasi di Corrado di Wartberg, canonico del monastero di Münster-Meinfeld a cui è dedicato il *De filiatione Dei*. (Cfr. E. PEROLI, *Note e commento alle opere*, cit., p. 2501).

¹²⁸ Cfr. *De gen.* 1: h IV, n. 142.

premette una considerazione dalla spiccata sensibilità ermeneutica in cui incorniciare la prospettiva linguistica¹²⁹, favorendo così il passaggio dall'ontologia estetica della creazione alla metafisica della creazione come metafisica della parola creatrice e delle parole create, che vede il proprio culmine nella dichiarazione della relazione comunicativa tra gli enti e il creatore come relazione di partecipazione linguistica alla definizione del Principio.

In linea di continuità rispetto alla scelta dell'impiego del modello artistico per l'esplicitazione della teoria della creazione, Cusano si richiama all'arte del vetraio. Costui, grazie alla propria arte,

assembla la materia. Poi la plasma con l'aiuto del fuoco che è nella fornace. In seguito, mediante una canna di ferro, che viene messa nella materia perché questa riceva dal soffio dell'artigiano la forma del vaso concepita nella mente del costruttore, il vetraio vi soffia e il soffio entra nella materia stessa. Attraverso tale soffio, che muove la materia secondo l'intenzione del costruttore, si forma un vaso di vetro da una materia che prima era priva di ogni forma di vaso.¹³⁰

Con questa metafora Cusano ribadisce, ancora una volta, l'intenzionalità creatrice del principio, che pone in essere il prodotto sempre a partire da un'idea che prende corpo nella sua stessa esplicitazione nella materia contratta. Ciò non è tanto dissimile da quanto avviene nel caso dell'insegnamento, allorquando il maestro agisce formativamente sugli allievi a partire dalla comunicazione del proprio pensiero mediante le parole proferite. Anche da questo caso si evince che la comunicazione dell'intenzione necessita della formazione della materia corrispondente alla creazione di enti verbali, che culminano nella realizzazione di quell'opera d'arte che è il mondo inteso come libro. Questa metafora linguistica, come anticipato, è già presente nei testi sacri: Mosè, Davide e gli altri profeti ricorrono a questa immagine data la capacità di raffigurare più adeguatamente la creazione dell'universo. Accade infatti che un maestro,

¹²⁹ Il rapporto di Cusano con l'esegesi dei testi biblici è stato debitamente ricostruito e discusso da K. Reinhardt, il quale ha posto in evidenza una concezione dell'ermeneutica biblica maturata alla luce della speculazione filosofica tipicamente cusana. Nel caso specifico del *De genesi*, è emersa l'integrazione necessaria tra il carattere narrativo e descrittivo dell'immagine del libro della Genesi e il trascendimento volto al superamento dei limiti intrinseci a queste stesse modalità espressive, le quali consentono alla filosofia, con il proprio metodo induttivo, di procedere dal caso particolare e specifico ma emblematico (*manuductio*) all'astrazione filosofica. Nel compiere tale operazione, tuttavia, non ci si deve dimenticare della fede, che per Cusano non costituisce un semplice presupposto psicologico-fattuale ma una premessa teoretica. (Cfr. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Mittelalterliche Biblexegese*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, pp. 31-63; qui pp. 56-60).

¹³⁰ *De gen.* 3: h IV, n. 163; tr. it. cit. p. 695.

per poter chiamare [*vocet*] al proprio magistero il discepolo non dotto, chiama il silenzio a divenire parola a somiglianza del proprio pensiero [*ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat*], e il silenzio si assimila al pensiero del maestro.¹³¹

Tale assimilazione avviene gradualmente e presuppone sempre la presenza di una materia informe (il silenzio) a cui il maestro conferisce forma grazie al soffio che promana dalla bocca¹³². Con facilità, grazie al proprio respiro, il maestro chiama a sé il silenzio conferendogli la forma della parola. Così è quanto Mosè dichiara sia accaduto per la creazione, che è raffigurata giustappunto dall'espressione verbale: 'Dio disse: sia la luce, e la luce fu'¹³³; da qui molti sapienti hanno poi raffigurato il mondo come un libro scritto dalla mano di Dio¹³⁴. Cusano stesso assume la concezione del mondo come discorso divino, ispirato, come osserva J. M. André¹³⁵ oltre che dei testi sacri, in particolar modo dei Salmi 18 e 45, soprattutto dall'insegnamento di Agostino, poi da quelli dello Pseudo Dionigi e di Scoto Eriugena. L'idea sottesa a tale concezione linguistica della creazione concerne sia la questione della produttività del Verbo divino sia la problematica della comunicabilità del Principio. Il Dio ineffabile si rende comunicabile mediante le proprie creature, le quali sono espressione del discorso che egli proferisce e che, da parola parlata, si trasmuta in parola scritta: il mondo libro.

Seppur erede di questa tematica, Cusano manifesta la propria originalità di pensiero: egli assume le distanze dichiarando che ogni teoria-congettura sulla creazione chiede di essere letta con una lente ermeneutica¹³⁶. Egli ricorda che le Sacre Scritture, nel caso specifico il testo della Genesi, sono state scritte *humaniter* ossia secondo una modalità comprensibile per l'uomo: "quando Mosè esprime, in termini umani, il modo in cui tutte queste cose furono fatte, credo che egli abbia usato, con finezza, certe espressioni con lo scopo di comunicare il vero secondo il modo in cui il vero può essere colto dall'uomo"¹³⁷. Il testo, dunque, presenta un limite interno –

¹³¹ *De gen.* 4: h IV, n. 165.

¹³² Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 167.

¹³³ *De gen.* 4: h IV, n. 167.

¹³⁴ Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 171.

¹³⁵ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997; qui pp. 413-424.

¹³⁶ K. Reinhardt ricorda che la posizione di Cusano rappresenta in parte una rielaborazione dell'insegnamento dei Padri della Chiesa di cui si sente debitore (Ambrogio, Basilio, Agostino); soprattutto alla rilettura effettuata dallo Pseudo Dionigi nella *Gerarchia Celeste* dell'insegnamento di Proclo si deve la distinzione tra due modalità della manifestazione divina: per similitudine e per dissimilitudine. (Cfr. K. REINHARDT, *L'interprétation philosophique de la création dans l'opuscule cuséen De genesi*, cit., p. 98).

¹³⁷ *De gen.* 2: h IV, n. 159; tr. it. cit. pp. 689, 691.

costituito dal carattere umano del linguaggio e della modalità espressiva impiegati – per il quale la sola interpretazione letterale non risulta adeguata: il significato, benché valido e vero sul piano letterale, è soltanto una tra le vie possibili che consentono di avvicinarsi alla comprensione della verità ultima che giace oltre il senso letterale. L’esistenza di un ulteriore livello di interpretazione è suggerita dallo stesso Mosè, che “aggiunge, a suo luogo, altre cose tali da consentire, a coloro che sono dotati di intelletto, d’intendere che le parole con le quali egli esprime il modo in cui furono create tutte le cose sono solo una assimilazione umana di un modo divino che è in sé inattingibile”¹³⁸. Questi elementi aggiuntivi, che stonano per i lettori poco esperti (coloro che si limitano al livello letterale, poiché sono inconsapevoli dell’esistenza del livello simbolico di lettura), esprimono un’unica tesi comune: la creazione come identificazione del non-identico all’identico, per volontà dell’identico stesso¹³⁹. Per tale ragione, Cusano accetta “le opinioni di tutti questi autori [della tradizione cristiana, *N.d.A.*] circa il modo in cui i sapienti hanno cercato di concepire il modo divino inesprimibile”¹⁴⁰, poiché altro non sono che tentativi esplicativi riguardo al modo in cui tutte le cose derivano dall’unico Principio, sono tutte congetture¹⁴¹ che presuppongono l’identico stesso [*idem ipsum*] di cui è similitudine la realtà creata.

Ponendo l’obiettivo di evidenziare l’originalità del pensiero di Cusano, si osserva che essa emerge innanzitutto proprio allorquando si considera la teoria artistico-linguistica della creazione secondo la prospettiva ermeneutica. L’ontologia della creazione viene presentata per mezzo del modello estetico, assunto qui a modello euristico atto a favorire la comprensione della creazione del mondo avvicinando l’esperienza del Principio ineffabile alla quotidianità umanamente esperibile ed effabile. Questo, infatti, è proprio il vantaggio del paradigma estetico che definisce gli enti come reificazione esplicita della mente o idea dell’intelletto artefice per mezzo dell’informazione della materia sensibile. Quest’ontologia estetica vale anche nel caso specifico del linguaggio. Come si è visto a proposito della creazione del mondo mediante profusione della parola, spirata nella materia, si è trattato di un’operazione estetica per la quale la materia, priva di forma, è stata spirata in modo tale da darle una forma: la forma verbale. Il risultato è quello non più di un mondo come quadro

¹³⁸ *De gen.* 2: h IV, n. 159; tr. it. cit. p. 691.

¹³⁹ Cfr. *De gen.* 2: h IV, n. 160.

¹⁴⁰ *De gen.* 2: h IV, n. 160; tr. it. cit. p. 693.

¹⁴¹ *De gen.* 3: h IV, n. 162.

pittorico ma come testo scritto, risultate dall'unità della molteplicità degli enti verbali, gli enti-parole, che lo costituiscono. Le parole, di fatto, hanno un substrato materiale che viene formato da una forma specifica e sussistono nella tensione tra l'universale di cui partecipano e la contrazione che vivono. Questo modello euristico, riletto in chiave linguistica, non si limita così ad avvicinare la creazione al piano umano, ma rivela la natura divina dell'uomo stesso, per la quale egli è artefice tanto di sé quanto del proprio mondo simbolico¹⁴².

Rimanendo entro la questione della manifestazione della parola divina, l'istanza che avvalora ulteriormente il carattere di originalità ascrivibile all'interpretazione cusana è il passaggio alla metafisica della parola come espressione ontologica, logica e linguistica dell'attività di creazione agita dalla Parola creante e avente come prodotto gli enti o parole create nell'unità molteplice del libro del mondo. Questa dimensione si dipana allorché si assume pienamente la centralità del Verbo divino. La Parola divina infatti, come è stato discusso, è contraddistinta da una peculiare portata metafisica per la quale, nell'espressione del dinamismo che le è proprio e che si esplica nella creazione, si riverbera (in quanto *verbum*) linguisticamente nella produzione della molteplicità dei *verba*. Ciò che fonda metafisicamente il modello linguistico rendendolo qualcosa di più che un mero strumento euristico è proprio la creazione per opera del *Logos* divino, per il quale la metafisica della parola creante risuona specificatamente nella metafisica degli enti linguistici: i *verba*. Questa considerazione muove dalla riflessione sull'occorrenza del vocabolo "*vocat*", che compare ogni qual volta Cusano si riferisce alla creazione ad opera del Principio. Nel *De genesi*, quella che potrebbe sembrare una casualità, si rivela essere una scelta motivata dall'intento di mostrare la natura linguistica della creazione e di tradurre l'identificazione dell'identico come la verbalizzazione del Verbo. Ci si chiede dunque per quale motivo, ancor prima di assumere il paradigma linguistico, Cusano affermi che il principio chiama [*vocat*] a sé il non-identico. Si tratta, in altri termini, di indagare la ragione della scelta dell'area semantica del linguaggio e, conseguentemente, della comunicazione, per poi illustrare in che senso sia possibile parlare di verbalizzazione del non-verbale.

¹⁴² Cfr. *infra*, il capitolo 4.

Quando Cusano parla dell'identificazione usa il verbo *vocare*; scrive: “*vocat igitur idem non-idem in idem*”¹⁴³; “*vocat non-ens ad idem*”¹⁴⁴; “*identificando vocat nihil aut non-ens ad se*”¹⁴⁵; “*ad se vocat non-idem*”¹⁴⁶; ancora nel secondo libro del *De docta ignorantia*, afferma che Dio comunica l'essere¹⁴⁷ rivolgendosi a tutte le cose nel modo in cui esse lo possono recepire¹⁴⁸. Tornando specificatamente alla genesi, si può concludere che tutto ciò che esiste è sorto “dalla parola [*verbum*] di colui che domina e che comanda, ciò che non tarda ad essere seguito, giacché la sua ragione è la sua volontà e la sua volontà è la sua ragione, la quale parla e le cose sono fatte”¹⁴⁹. Questa Parola creatrice chiama ogni cosa dal nulla (“*de nihilo vocatum*”, “*vocationem de nihilo*”)¹⁵⁰, per cui l'esistenza stessa di ogni ente consiste nella sua chiamata dal nulla (“*vocatio eius de nihilo*”)¹⁵¹.

Le citazioni riportate consentono di corroborare la scelta dell'area semantica del linguaggio. In primo luogo, si osserva che la creazione avviene ad opera della Parola o *Logos* divino, che – come si è discusso nel primo capitolo del presente lavoro – è connotata da un dinamismo la cui produttività si esplica nell'attività creatrice. Quest'ultima è resa dalla frequente coniugazione del verbo *vocare* alla terza persona singolare: *vocat*. Si tratta dunque, in secondo luogo, di esplorare la natura linguistica di questa “chiamata” richiamandosi alla relazione intratrinitaria e alla conseguente unitrinità del cosmo. Considerando tali aspetti, il linguaggio si presenta come la soluzione più adatta in quanto esso è la connessione tra il pensiero e l'essere. A fronte di quanto discusso circa l'unitrinità divina, se si assume che Dio Padre è l'essere che è e che Dio Figlio è il concetto o la Parola ossia il Verbo divino, allora lo Spirito Santo, che è connessione di Padre e Figlio procedente da entrambi ossia dall'essere e dal pensiero, può essere inteso come il compimento del linguaggio stesso. Come si è visto analizzando la trinità dell'universo, la connessione è parimenti partecipe dell'unità e del contraibile e del contraente. Pertanto, è possibile concludere giustificando

¹⁴³ *De gen.* 1: h IV, n. 149.

¹⁴⁴ *De gen.* 1: h IV, n. 149.

¹⁴⁵ *De gen.* 1: h IV, n. 149.

¹⁴⁶ *De gen.* 1: h IV, n. 150.

¹⁴⁷ Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 98.

¹⁴⁸ Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 104. Proseguendo, si legge: “*Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur*” (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 104).

¹⁴⁹ *De gen.* 5: h IV, n. 178; mia traduzione.

¹⁵⁰ *De gen.* 5: h IV, n. 178.

¹⁵¹ *De gen.* 5: h IV, n. 178.

l'affermazione di un passaggio dall'ontologia della creazione delle parole a una metafisica della parola creatrice e delle parole create, volendo comprendere, in questa definizione metafisica, la complessità e l'interazione olistica tra le dimensioni – ontologica, logica e linguistica – della parola divina nel rispetto della creazione del mondo delle parole scritte. Cusano fa riferimento alla profusione delle parole grazie alla presenza di uno spirito o soffio: “come in una persona che parla c'è un certo spirito [o soffio] che procede da colui che parla e che, [...], si contrae in una frase, così Dio, che è spirito, è colui dal quale discende ogni movimento. Dice infatti la verità: ‘Non siete voi che parlate, ma è lo spirito del padre vostro che parla in voi’.”¹⁵². Non è un caso che tale considerazione sia espressa nel capitolo dedicato allo spirito dell'universo e che sia introdotto da due metafore estetiche: la creazione di una statua a partire da un'idea o immagine mentale e la profusione di una parola a partire da un concetto o verbo mentale¹⁵³. Le parole stesse sono movimento: una successione ordinata di lettere, sillabe, parole, frasi¹⁵⁴.

A completare la validità di questa prospettiva, vi è il concetto dell'identificazione come verbalizzazione, che è spiegata dal principio per il quale qualsiasi entità fa necessariamente ciò che essa stessa è: la relazione di un ente con gli altri è l'espressione della metafisica propria dell'ente stesso. Cusano chiarisce che il Principio, l'identico (*Idem*), non può far altro che *identificare*: l'identico non conosce alterità e la sua azione è solamente un'identificazione che si traduce nell'assimilazione del non-identico (*non-idem*) a se stesso (all'*idem*)¹⁵⁵. L'assimilazione, che già esprime la congiunzione di essere e pensiero, significa che vi è una coincidenza tra il moto di discesa e il moto di ascesa: “la creazione, quindi, o la genesi, può essere definita un'assimilazione della stessa entità assoluta, poiché essa, in quanto è l'identico, identificando, chiama a sé il nulla o il non-ente”¹⁵⁶. Quest'arte complica in sé ogni arte; pertanto, non è errato considerare la creazione, che è identificazione del Principio divino, come un'attività estetica. Secondo l'arte del linguaggio, l'identificazione assume i tratti di una verbalizzazione: l'identico, che è il Principio, si definisce come

¹⁵² *De docta ign.* II, 10: h I, n. 153; tr. it. cit. p. 183.

¹⁵³ *De docta ign.* II, 10: h I, nn. 151-153.

¹⁵⁴ *De docta ign.* II, 10: h I, n. 153.

¹⁵⁵ “Non dubitare del fatto che l'identico identifichi. Come potrebbe infatti l'identico, dato che è identico, produrre la diversità, dal momento che, nell'identico assoluto, la diversità è l'identico stesso, mentre ogni diversità è di gran lunga posteriore ad esso? L'identico, pertanto, non è per natura atto che a identificare, e cioè a produrre ciò che è identico”. (*De gen.* 1: h IV, n. 149; tr. it. cit. p. 679).

¹⁵⁶ *De gen.* 1: h IV, n. 149

identico grazie alla propria forma, il Principio dice se stesso. È infatti la forma che “fa sì che una cosa sia identica a se stessa”¹⁵⁷; in essa risiede il principio di identità. Ora, la Parola o Verbo divino, che è in atto la forma di tutte le forme formabili, è l’arte stessa che identifica, in questo caso, che verbalizza¹⁵⁸: asserire che la Parola di Dio chiama le non-parole a sé significa sostenere che essa verbalizza, ossia manifesta la propria arte linguistica che si traduce nell’assimilazione avente per prodotto la molteplicità dei *verba*.

Il linguaggio come espressione della coincidenza di essere e pensiero diventa la chiave di volta per interpretare la relazione tra Dio e le creature. In questo senso la teoria della creazione non è altro che una teoria della relazione di comunicazione tra Dio e gli enti: la Parola creatrice parla e parlando verbalizza; a tale verbalizzazione corrisponde la creazione di enti verbali. Queste parole create partecipano del Verbo declinando tale rapporto in senso comunicativo: si tratta di una relazione dialogica, in cui il linguaggio costituisce l’abbraccio che unisce il Creatore alle sue creature. La chiamata al Verbo non deve essere tuttavia intesa in senso unidirezionale: la dimensione dialogica che si schiude è la testimonianza della bidirezionalità del rapporto comunicativo. In questo caso, la figura P consente giustappunto di concepire la bidirezionalità e la sinergia dei vettori comunicativi e di apprezzare la reciprocità tanto tra la Parola creante e le parole create quanto tra quest’ultime. Questa dinamica comunicativa può altresì essere letta come un aspetto integrante del processo di definizione. Come si era anticipato, l’intenzione del Principio si traduce nella volontà di definirsi. Ciò implica una manifestazione come esplicitazione del proprio pensiero in forma verbale a degli ascoltatori. Il passaggio ulteriore, sott’inteso da Cusano ma che può essere rintracciato in questa reciprocità dialogica, consiste nella convalida della definizione mediante il ritorno della definizione stessa dagli ascoltatori al principio definentesi. Con ciò è ben evidente la circolarità supposta alla relazione di reciprocità che è già sempre un’apertura verso l’altro¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *De gen.* 1: h IV, n. 147; tr. it. cit. p. 677.

¹⁵⁸ Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 173; tr. it. cit. p. 707.

¹⁵⁹ Intendere la definizione come una manifestazione nel senso di una comunicazione ad altri significa ammettere una dimensione plurale di condivisione della definizione che è aperta, e non chiusa. Ne consegue che nella definizione ultima viene considerato anche il segnale di ritorno proveniente da coloro a cui è stata comunicata la definizione. Certo, si consideri sempre che si tratta di un’esemplificazione umana della definizione del divino, per la quale le risposte di convalida della definizione risiedono già nel principio stesso.

Premessa l'impostazione ermeneutica e giustificato il passaggio dall'ontologia della creazione alla metafisica della Parola creatrice nella prospettiva della relazione dialogica, si approda alla nota metafora del mondo come libro. La tradizione cristiana¹⁶⁰ ha trovato in questa metafora la risposta al problema dell'ineffabilità di Dio: il Principio inconoscibile e inattingibile si manifesta creando e il proprio prodotto, che sussiste per partecipazione dell'essere divino, è manifestazione di Dio: il mondo come teofania. Cusano accoglie tale istanza fin dalle prediche giovanili, ove non si limita alla ricezione della canonica metafora del mondo come libro, ma la sviluppa nel corso della propria maturazione teologica e filosofica, esplorando lo spettro dei molteplici significati allegorici¹⁶¹. Non soltanto plurimi sono i libri scritti dal dito di Dio¹⁶², come se ogni singolo ente costituisse una micronarrazione all'interno della macronarrazione del mondo, ma il testo richiede di essere decodificato. Con la creazione del mondo, il Dio ineffabile si rende effabile nella possibilità della dicibilità degli enti stessi (come se 'dicendo gli enti', si potesse 'dire un ente' che sussiste in quanto partecipa del Dio ineffabile con cui l'ente è in relazione comunicativa). La metafora del mondo come libro – conferma J. M. André – trasforma la lettura di esso in un dialogo con ciò che vi è scritto¹⁶³. Tuttavia, parlare del mondo come libro e definirne la propria dicibilità significa soltanto ammettere la possibilità dell'effabilità del principio creatore. Ciò che ancora manca affinché la manifestazione possa essere compresa è la chiave di lettura: affermare che il mondo è teofania non è sufficiente, il lettore abbisogna di una chiave con cui decodificare e quindi comprendere il libro del mondo¹⁶⁴. Per questo motivo Cusano dichiara che, benché l'immagine del mondo come libro sia appropriata, è opportuno considerare che si tratta di

¹⁶⁰ Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 171.

¹⁶¹ Cfr. K. YAMAKI, *Buchmetaphorik als »Apparitus Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2004), Trier, Paulinus, 2006, pp. 117-144. La ricerca di K. Yamaki mostra l'evoluzione della metafora del mondo come libro nel pensiero teologico (dalle prediche giovanili alle prediche sulla Proclamazione di Cristo del periodo di Bressanone) e nella riflessione filosofica di Cusano (dal *De Genesi* al *De apice theoriae*).

¹⁶² Cfr. *De sap.* I: h 2V, n. 4.

¹⁶³ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38.

¹⁶⁴ Questa accezione negativa, come precisa K. Yamaki, si riscatta nei dialoghi dell'Idiota (1450), ove Cusano mostra la possibilità di accedere alla leggibilità del mondo a partire dalla riflessione sull'epistemologia umana e sulla presa di consapevolezza dell'origine divina della mente umana. (Cfr. K. YAMAKI, *Buchmetaphorik als »Apparitus Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, cit., p. 124).

un libro del quale ignoriamo la lingua e i caratteri, come se a un tedesco venisse mostrato un libro di Platone scritto in greco, nel quale Platone ci ha comunicato per iscritto la potenza del suo intelletto. Il tedesco, infatti, prestando particolare attenzione alla forma delle lettere, dalla differenza e dalla concordanza dei caratteri potrebbe congetturare alcuni elementi della lingua e, dalle loro varie combinazioni, le vocali, ma non potrebbe mai ricavarne l'essenza, né in tutto né in parte, a meno che non gli venga spiegata [*nisi revelatur eidem*].¹⁶⁵

La concezione teofanica, pertanto, non è bastevole se la si considera esaurita nella mera sussistenza degli enti-parole. In tal senso, è possibile pensare “qualcosa di simile a proposito del mondo, nel quale vi è raffigurata, in modo nascosto, la potenza divina”¹⁶⁶. Il libro del mondo, pertanto, non si limita al livello segnico ma assume un valore simbolico, tant'è che con J. M. André si può parlare del mondo come simbolo¹⁶⁷. Il significato letterale e comprensibile del mondo rimanda sempre anche ad un altro significato: la sua essenza, che non può essere compresa se non vi è un maestro che insegna a riconoscere e, quindi, a leggere ossia a decodificare il testo. In altri termini,

il libro del mondo ci rivela soltanto questo, ossia che colui che lo ha scritto con il suo dito è “grande ed eccelso”, al di sopra di tutto ciò che si può dire, che non vi è fine alla sua grandezza, alla sua saggezza e potenza, e che non è possibile sapere nulla se egli non ce lo rivela.¹⁶⁸

Il mondo, dunque, come J. González Ríos sottolinea, è un vero e proprio enigma¹⁶⁹; senza la rivelazione di Dio alle sue creature, come attestato dall'Esodo 3,14 *Ego sum qui sum*, e senza l'insegnamento della parola del Maestro le creature non apprendono come decodificare il testo e rimangono al piano segnico, mentre è chiesto loro, precisamente alla creatura che tutte le compendia ossia all'essere umano, di assurgere al piano simbolico mediante un'investigazione che assume i tratti di un *symbolice investigare*.

¹⁶⁵ *De gen.* 4: h IV, n. 171; tr. it. cit. p. 703.

¹⁶⁶ *De gen.* 4: h IV, n. 172; tr. it. cit. p. 705.

¹⁶⁷ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit.

¹⁶⁸ *De gen.* 4: h IV, n. 172; tr. it. cit. p. 705.

¹⁶⁹ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014; qui p. 131; secondo J. González Ríos, il valore simbolico del mondo consiste nel proprio carattere mediatore tra Dio e le creature.

2.c. La creazione dell'uomo

In questa sezione, la creazione dell'uomo non viene presentata entro la cornice antropologica se per antropologia si intende, come G. Santinello ha precisato, una ricerca filosofica che risponde alla domanda su che cosa sia un uomo nel senso di un'indagine sulle possibilità conoscitive (dimensione gnoseologico-epistemologica), sulle possibilità del giudizio (dimensione etico-pratica) e sulle possibilità poietiche (dimensione estetica) dell'essere umano¹⁷⁰. La risposta al quesito antropologico trova spazio nella seconda parte del presente lavoro, dove la parola umana è discussa in termini antropologici in una prospettiva linguistica.

In questa sede, si intende presentare la creazione dell'uomo entro il progetto dell'esplorazione del significato linguistico della creazione ad opera del Verbo divino. Ciò significa accentuare, in linea di continuità con quanto emerso sull'indagine della creazione del mondo-libro, l'aspetto ontologico-metafisico ed estetico-linguistico, come esplicitazione di una delle dimensioni che concernono l'essere umano. Tale suddivisione è legittimata anche dall'interpretazione di J. M. André dell'uomo come simbolo, precisamente, come il simbolo dei simboli, che può essere inteso secondo una triplice dimensione¹⁷¹. L'uomo è innanzitutto un simbolo integrato in quel complesso di simboli che costituisce il mondo stesso; secondariamente, è simbolo nel senso che egli si fa interprete di questo mondo simbolico; infine, egli è simbolo auto-interprete di se stesso come simbolo¹⁷². Questa tripartizione viene qui condivisa e assunta come linea guida per lo sviluppo della tematica antropologica¹⁷³. La prima è qui affrontata a partire dall'impianto metafisico del trattato *De docta ignorantia*, il quale mette in luce la posizione metafisica dell'uomo microcosmo, e del trattato *De coniecturis*, con l'applicazione della figura P secondo la dialettica *idem-aliud*. Premessi i presupposti della metafisica dell'essere e dell'unità, è possibile procedere con l'analisi della creazione dell'uomo introducendo il paradigma estetico-artistico, per cui l'uomo è immagine viva, e quello linguistico, per cui l'uomo è pienamente

¹⁷⁰ Cfr. G. SANTINELLO, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 3-22; qui p. 3.

¹⁷¹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., p. 442.

¹⁷² Ivi, p. 442.

¹⁷³ Nel dettaglio, le tre dimensioni individuate da J. M. André sono presentate nel presente lavoro rispettivamente nella prima, nella seconda e nella terza ed ultima parte dello stesso.

simbolo verbale; quest'ultimi, infatti, possono essere qui soltanto introdotti giacché trovano il proprio compimento nella seconda parte del presente lavoro, dedicato alla parola umana e dunque alla dimensione metafisico-gnoseologica della prospettiva linguistico-antropologica.

2.c.1. L'uomo come microcosmo: una natura mista

Nel capitolo terzo del terzo libro del *De docta ignorantia*, dedicato al massimo parimenti assoluto e contratto e per questo noto come libro cristologico dall'impianto squisitamente metafisico¹⁷⁴, si trova una riflessione esplicita sulla natura umana. Cusano, infatti, mosso dall'intento specifico d'individuare quale natura dovrebbe essere propria del massimo contratto (che deve, al contempo, essere uno ed essere maggiormente comune alla totalità degli enti)¹⁷⁵, analizza le nature disponibili e, tra queste, elegge la natura umana.

L'universo gradualmente ordinato e sostanzialmente omogeneo degli enti¹⁷⁶ può essere tripartito assumendo come criterio la composizione della natura corporea e della natura spirituale degli enti. Da qui deriva la distinzione in natura inferiore, natura suprema e natura intermedia o mista. La natura inferiore è quella propria degli enti inferiori, costituiti di corporeità, ossia le entità create; la natura superiore, al contrario, è costituita meramente della natura spirituale, come nel caso delle intelligenze angeliche. La natura intermedia, invece, è parimenti composta di entrambe, ossia della natura inferiore corporea e della natura superiore spirituale: essa "complica in sé tutte le nature, in quanto essa è il grado più elevato delle nature inferiori e il grado più basso delle nature superiori"¹⁷⁷. Da questa caratteristica consegue la capacità di abbracciare entrambe le nature (inferiore e superiore) simultaneamente, per la quale essa si

¹⁷⁴ Secondo G. Santinello, "nel terzo libro del *De docta ignorantia* la cristologia, che espone le tesi fondamentali del cristianesimo, esplica anche una funzione speculativa e la trattazione stessa impiega spesso argomenti speculativi, non dogmatici". (G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 53).

¹⁷⁵ Cfr. *De docta ign.* III, 3: h I, n. 195.

¹⁷⁶ Cfr. *De docta ign.* III, 1-2: h I.

¹⁷⁷ *De docta ign.* III, 3: h I, n. 197; tr. it. cit. p. 231.

definisce come il mezzo di connessione, *medium connexionis*¹⁷⁸. Questa natura intermedia, dichiara Cusano, altro non è che quella umana:

quella [natura] che risulta elevata al di sopra di tutte le opere di Dio e che è di poco minore rispetto agli angeli, essa complica la natura intellettuale e quella sensibile e racchiude in se stessa tutte le cose, per cui a ragione gli antichi hanno definito l'uomo come un microcosmo o un piccolo cosmo [*microcosmos aut parvus mundus*].¹⁷⁹

Appresa frequentando a Padova le lezioni di Prosdocimo di Beldomando sullo *Sphaera* di Giovanni di Sacrobosco¹⁸⁰, la definizione dell'uomo come microcosmo, che rese Cusano molto caro agli umanisti¹⁸¹, compare in quest'opera per essere poi sviluppata accompagnando l'intera riflessione filosofica e teologica di Cusano; secondo Wilhelm Dupré si tratta di un *Mikrokosmosgedanken*¹⁸², ossia di un pensiero del microcosmo che attraverso i sermoni e i testi filosofici raggiunge l'apice nel *De ludo globi* (1463). La visione dell'uomo come microcosmo equivale alla definizione dell'essere umano come principio organizzatore e regolatore del creato; in virtù di tale compito universale, l'uomo è posto al culmine della creazione: alla domanda su che cosa sia l'uomo Cusano risponde, nel *Sermo XXX*, che l'essere umano è il sesto giorno della creazione o microcosmo¹⁸³. Questa risposta, tuttavia, non è di per se stessa una novità: la concezione dell'uomo come sesto giorno della creazione è già patrimonio della tradizione medievale che Cusano recupera e riabilita in una prospettiva protorinascimentale. L'aspetto che richiama all'attenzione e che rende peculiare

¹⁷⁸ *De docta ign.* III, 3: h I, n. 197.

¹⁷⁹ *De docta ign.* III, 3: h I, n. 198; tr. it. cit. p. 231.

¹⁸⁰ G. SANTINELLO, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, cit., p. 18.

¹⁸¹ Il rapporto tra Cusano e gli umanisti italiani del XV secolo è stato oggetto di dibattito: da un lato i sostenitori di un rapporto intenso tra Cusano e gli intellettuali italiani (cfr. G. SAIITA, *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Bologna, Tamari Editori, 1957) precisamente con i platonici dell'epoca (cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit.), dall'altro gli oppositori all'avvicinamento tra Cusano e gli umanisti italiani (cfr. E. GARIN, *Niccolò Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno intrauniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 75-100). Secondo Kurt Flasch, a cui si deve il merito di aver ricostruito il dibattito sintetizzando le principali posizioni qui accennate, attualmente si dispone degli elementi utili alla ricostruzione del rapporto tra Cusano e gli italiani dai quali emerge che "la presenza di Cusano in Italia si è manifestata non solo attraverso Faber Strapulensis e Bovillo, e dunque solo dopo l'inizio del XVI secolo" (K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002, pp. 175-192). Ciò non significa che la tesi di E. Cassirer sia del tutto confermata; quest'ultima deve essere ridimensionata: il contatto tra Cusano e gli italiani, quali Leon Battista Alberti, è indiscusso; l'influsso su Pico della Mirandola e su Ficino deve essere ridimensionato alla luce degli indizi filologici individuati da E. Garin.

¹⁸² Cfr. W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 68-87; qui p. 70.

¹⁸³ Cfr. Ivi, p. 60.

questa risposta concerne la prospettiva assunta: la dimensione metafisica del significato dell'uomo microcosmo viene qui completata – come osserva W. Dupré¹⁸⁴ – da quella etica, da quella simbolico-artistica e, infine, da quella cristologica.

Secondo la prospettiva metafisica assunta nel *De docta ignorantia*, la definizione dell'uomo come microcosmo ha un duplice significato. Il primo, come si è visto, concerne la posizione della natura umana, che è intesa come intermedia rispetto a quella corporea inferiore e a quella spirituale superiore; il secondo aspetto metafisico interessa invece la definizione di natura mista. Come si è detto a proposito degli enti, ogni entità terza che si interpone tra due precedenti, è un composto eterogeneo di entrambi, senza che vi sia una composizione ordinata. Analogamente, la natura umana, che si pone come terza rispetto alle due contrapposte, è un composto eterogeneo di entrambe¹⁸⁵: essa si presenta come quella natura intermedia e mista, ricorda H. G. Senger, tanto a livello cosmico quanto a livello umano grazie all'anima, mediatrice della relazione tra mente e corpo¹⁸⁶. Il carattere misto, inoltre, deriva dalla posizione che l'uomo ricopre metafisicamente tra l'universo e Dio. Come scrive Renato Lazzarini¹⁸⁷, dal punto di vista dell'universo e, dunque, della realtà contratta, l'uomo “appare come la contrazione specifica di quella contrazione più vasta che è l'universo: contrazione che fa dell'uomo qualcosa di grande e singolarmente unico, senza tuttavia affrancarlo dalle casualità e finalità e contingenza che sono proprie dell'universo materiale”¹⁸⁸; egli è al contempo un ente cosmico accanto agli altri enti e un ente che concentra in sé la molteplicità di questi stessi¹⁸⁹. Eppure, benché contratto come tutte le creature, l'essere umano non è del mondo; ne fa parte, giacché è inserito nella dimensione cosmica, senza che la sua esistenza si esaurisca in essa. La natura mista consente all'uomo contratto sia di abitare la dimensione orizzontale della mondanità

¹⁸⁴ Cfr. Ivi, pp. 82-83.

¹⁸⁵ In virtù del fatto che si tratta di una composizione eterogenea, esiste una grande varietà di esseri umani. Nel secondo libro del *De coniecturis*, Cusano categorizza le tipologie presenti nella specie umana e individua tre categorie: gli uomini sapienti, luci luminosissime e castissime, gli uomini bruti dediti al senso, seguaci della concupiscenza e del piacere, e infine gli uomini mediani. Si tratta, rispettivamente, dei teologi, che partecipano alla religione in modo più intellettuale, dei lavoratori che pongono la felicità nei piaceri sensibili, infine dei politici, che pongono la felicità entro i limiti della ragione. (Cfr. *De coni.* II, 15: h III, nn. 146-147).

¹⁸⁶ Cfr. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, cit., pp. 28-31.

¹⁸⁷ Cfr. R. LAZZARINI, *Contrazione e incontrazione nell'individuo umano*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 309-316.

¹⁸⁸ Ivi, p. 311.

¹⁸⁹ Cfr. Ivi, p. 311.

sia di aspirare verticalmente alla divinità. L'esistenza umana sembrerebbe così spiegarsi tra due assi: quello orizzontale immanente e quello verticale trascendente, in altri termini, tra il piano dell'essere del mondo e il piano del super-essere divino. Relativamente a quest'ultimo piano, il fatto che la dimensione umana sia definita anche dall'asse verticale segnala la presenza nell'uomo di una traccia dell'infinito, in virtù della quale egli è definito come un dio manchevole, un *deus occasionatus*¹⁹⁰. Da qui si schiude, secondo R. Lazzarini, l'antropologia negativa di Cusano, conseguente all'ammissione dell'elemento divino per il quale qualsiasi contrazione presente nell'uomo sarebbe soggetta a dissolversi. Se così fosse, il principio d'identificazione verrebbe meno e il soggetto con la propria peculiarità si dissolverebbe nell'unità del principio, coronando un'ontologia e una teologia negative, che Cusano si propone invece di oltrepassare¹⁹¹. Rispetto a tale questione, ci si interroga su come sia possibile intendere la compresenza di materia (come contrazione) e di spiritualità (come forma) nell'essere umano. La risposta a tale quesito, benché alcune premesse siano riscontrabili già nel *De docta ignorantia*, si trova nel *De coniecturis*, laddove Cusano chiarisce efficacemente il significato metafisico della natura umana facendo ricorso alla figura P.

2.c.2. Unità della mente e alterità del corpo:

l'uomo secondo la figura P

Nel secondo libro del *De coniecturis*, la natura mista dell'essere umano è presentata nei termini della composizione partecipante di mente spirituale e di corpo materiale. L'uomo, secondo Cusano, deve essere concepito "come composto sia dall'unità della luce della natura umana, sia dall'alterità della tenebra corporea"¹⁹² e, mediante l'ausilio offerto dall'applicazione della figura P, è possibile superare quella contrapposizione tra nature, spirituale e corporea. A tale opposizione infatti conseguirebbe una forma di dualismo sostanziale per il quale, da un lato, non sarebbe possibile considerare la natura umana come quella natura intermedia che compendia

¹⁹⁰ *De docta ign.* II, 2: h I, n. 104.

¹⁹¹ Cfr. R. LAZZARINI, *Contrazione e incontrazione nell'individuo umano*, cit., pp. 312-313.

¹⁹² *De coni.* II, 14: h III, n. 471; tr. it. cit. p. 471.

in sé l'intero cosmo e, dall'altro, si rischierebbe di negare la possibilità di un'esperienza gnoseologica valida, poiché essa risulterebbe inficiata dallo scarto e dal salto tra la dimensione esterna/empirica e quella interna/psicologica, con una mancata corrispondenza tra le due realtà che differirebbero sia qualitativamente sia quantitativamente. Anticipando il dibattito moderno animato della celebre distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*¹⁹³, Cusano si fa promotore di una concezione antidualista superando la contrapposizione tra le due nature mostrando come, di fatto, pur senza rinunciare alle peculiarità di ciascuna, entrambe siano esplicitazione di un'unica sostanza. Per convalidare ulteriormente la tesi dell'interazione tra le due nature, egli introduce l'anima, come intermediaria tanto metafisica quanto gnoseologica tra le due nature.

Secondo la prospettiva della metafisica dell'unità propria del *De coniecturis* complementare a quella dell'essere del *De docta ignorantia*¹⁹⁴, Cusano si avvale della figura P e presenta la natura mista dell'uomo secondo la dialettica tra identità (*idem*) e alterità (*aliud*). Applicando questa figura si osserva che la natura spirituale da un lato e la natura corporea dall'altro non costituiscono due poli antitetici, sostanzialmente differenti. Riprendendo quanto sostenuto sulla suddivisione dell'universo in tre regioni (inferiore, intermedia, superiore), si deve considerare che

alla prima regione appartengono le intelligenze semplici, nella quali l'alterità delle tenebre è assorbita nello splendore della luce; alla regione più bassa appartengono quelle nature che hanno alterato la loro luce con la loro corporeità, mentre, se vuoi, puoi chiamare anime le nature intermedie.¹⁹⁵

Si osserva che quanto dichiarato in merito all'essere umano, composto dell'unità della luce e dell'alterità delle tenebre, vale anche a livello macroscopico per l'intero universo, a conferma del fatto che l'uomo è pienamente inserito metafisicamente nella struttura dell'universo contratto. Sulla base di questa premessa, è valido supporre che anche per l'uomo esista una natura intermedia: l'anima, senza che questo significhi postulare tre entità separate e distinte. A livello cosmico,

¹⁹³ Intendendo Cusano come *precursore* (*Vordenker*) dell'età moderna, è possibile rinvenire nel pensiero cusano alcuni presupposti per affrontare i dibattiti dell'età successiva, quali quello cartesiano sulla *res cogitans* e sulla *res extensa*. Per un confronto tra la posizione cusana e quella cartesiana sul tema della sostanza, cfr. K. ZEYER, *Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitssuche bei Cusanus und Descartes*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 237-249.

¹⁹⁴ Cfr. *supra*, in questo stesso capitolo.

¹⁹⁵ *De coni.* II, 16: h III, n. 155; tr. it. cit. pp. 485, 487.

le anime, infatti, occupano una posizione intermedia, in modo tale che attraverso di esse possa compiersi la discesa dell'intelligenza nelle realtà inferiori e il ritorno di queste alle realtà superiori. La prima figura paradigmatica ti mostra, tuttavia, che gli estremi si uniscono, vale a dire che la natura più elevata dell'anima coincide con la più bassa dell'intelletto, e che la natura più bassa coincide con la più elevata del corpo.¹⁹⁶

Grazie alla figura P, si possono cogliere due insegnamenti. La figura P, innanzitutto, mostra che il problema della contrapposizione tra unità dello spirito e alterità del corpo deve essere collocato entro la dialettica di identità e di alterità, e, secondariamente, che l'anima deve essere intesa non come una terza entità, bensì come il moto sostanziale del corpo stesso che rappresenta la congiunzione tra le due nature.

Per quanto concerne la contrapposizione tra le due nature secondo la dialettica identità-alterità, si consideri che, come G. Santinello ricorda, “i due concetti complementari di *unità* ed *alterità* sono le due categorie che stanno alla base dell'universo del Cusano, come quelle dell'*identico* e dell'*altro* lo sono per l'universo di Platone”¹⁹⁷. Entro tale prospettiva, l'apparente dualismo si risolve in un monismo sostanziale¹⁹⁸ in virtù della teoria dell'ontologia della forma. Estendendo lo sguardo alle relazioni di identità e di alterità *inter* e *intra* creaturali *sub specie temporis* secondo le categorie di unità e di alterità, Cusano osserva che “ciascun [ente] è identico a se stesso, perché è se stesso; ma anche ciascuno è altro da sé, perché è composto di vari elementi”¹⁹⁹. Per ogni ente, dunque, vale tanto l'identità quanto l'alterità rispetto a qualsiasi altra entità. Trasferendo questa considerazione al micro-livello del singolo ente, precisamente a quello dell'essere umano, si constata che la natura spirituale e quella corporea non sono del tutto altre l'una rispetto all'altra. L'alterità è causata dalla contrazione della forma e non dalla natura sostanziale: sostanzialmente, infatti, sono identiche. La differenza si pone sul piano della contrazione: la materia, rispetto alla forma, non rappresenta l'alterità ma l'espressione del limite interno alla forma, quale sua contrazione. Il fatto che un ente sia determinato comporta un'ingannevole separazione tra la forma e la materia, che, nel caso dell'uomo, si traduce nell'abbaglio di un dualismo. In altri termini, quello cusano è un universo in cui

¹⁹⁶ *De coni.* II, 16: h III, n. 155; tr. it. cit. p. 487.

¹⁹⁷ G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 112.

¹⁹⁸ Nel tema della partecipazione, precisamente nella formula della partecipazione umana all'assoluto, G. Cuozzo coglie la tensione e “il difficile equilibrio tra i due estremi del ‘monismo sostanziale’, da un lato, [...]; e di un ‘rigido dualismo’ dall'altro”. (G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012; qui p. 139).

¹⁹⁹ G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., p. 113.

tutti gli esseri nei loro rapporti reciproci, *ad extra*, sono *identici*, in quanto partecipano dell'*Idem* partecipando dell'essere; ma sono anche *altri*, reciprocamente, perché partecipano dell'*Idem* in modo vario. Dunque né assolutamente identici, né assolutamente altri; perciò *simili* tutti fra loro.²⁰⁰

La 'similarità' emerge quale terza categoria concettuale esprime la sintesi tra unità e alterità²⁰¹. Come scrive Cusano nel *De genesis*, "tutto ciò che esiste è identico a se stesso e diverso [altro] dall'altro"²⁰², ciascuno è identico a sé e, al contempo, altro sia per l'altro sia per sé quale unità composta; ancora, "tutto ciò che è identico a se stesso e diverso dall'altro, non è l'identico assoluto, il quale non è identico all'altro, né diverso dall'altro"²⁰³. Da ciò deriva che l'identico assoluto (Dio), che è in atto la forma di ogni formabile, garantisce l'identità della forma, mentre la contingenza comporta alterità²⁰⁴. Secondo la categoria della similarità, l'unità della luce della mente e l'alterità delle tenebre del corpo sono simili e costituiscono un'unica natura mista. Il fatto che l'uomo presenti una natura mista non deve essere inteso, dunque, come la dichiarazione di una terza natura che sarebbe rappresentata da una terza entità, come se fosse un terzo polo entro la dialettica presentata. La figura P, per l'appunto, richiama a uno sguardo bifocale che esclude un approccio trifocale.

La natura mista come natura intermedia si riferisce alla proprietà dell'anima, che è parimenti spirituale e corporea: spirituale se la si considera nel suo ufficio per la conoscenza (la mente), corporea se la si considera per l'ufficio di vivificazione del corpo. Tralasciando la questione gnoseologica alla quale è dedicato un apposito capitolo nella seconda parte del presente lavoro²⁰⁵, si pone l'attenzione sulla corporeità dell'anima che rimanda all'opera di vivificazione traducibile come l'attività formativa che l'anima, forma formata, agisce sulla materia ricettiva della forma. Ora, se si tiene in considerazione il fatto che la materia è la forma stessa, secondo la propria contrazione interna, si può comprendere in che modo, metafisicamente, l'anima sia corporea, o meglio, non sia del tutto altro rispetto alla corporeità. Come Cusano precisa più tardi nel *De ludo globi* (1463), il moto che l'anima imprime al corpo, benché sia

²⁰⁰ Ivi, pp. 112-113.

²⁰¹ Come precisa G. Santinello, la categoria della similarità è diversa da quella di *aequalitas*, che regola il rapporto intratrinitario. Nello specifico, la similarità è una "uguaglianza relativa" che ha come proprio modello l'*aequalitas* trinitaria. (Cfr. Ivi, p. 113).

²⁰² *De gen.* 1: h IV, n. 146; tr. it. cit. p. 675.

²⁰³ *De gen.* 1: h IV, n. 146; tr. it. cit. pp. 675, 677.

²⁰⁴ Cfr. *De gen.* 1: h IV, nn. 147-154; tr. it. cit. pp. 173-175.

²⁰⁵ Cfr. *infra*, il capitolo 4.

causato come quello di una palla inerte, è un moto perpetuo che conferma il carattere misto della natura umana, che si spiega tra i due assi della temporalità (orizzontale) e dell'eternità (verticale). Lungi da una mera composizione tra parti e da una giustapposizione, l'anima si definisce come natura mista (spirituale e corporea) nel senso di quella complicazione microcosmica che fa dell'essere umano il compendio non soltanto di tutti gli enti creati ma anche della propria umanità, la cui contrapposizione tra unità dello spirito e alterità del corpo si risolve, tanto metafisicamente quanto gnoseologicamente, nell'anima stessa che è parimenti mente e corpo, forma formante e determinazione contratta di essa stessa. Con tali considerazioni, è possibile sostenere la presenza in Cusano di un'antropologia circolare (in cui affermazione e negazione si comprendono e si annullano reciprocamente), che ha nell'anima il senso profondo della propria natura mista: l'anima, conclude R. Lazzarini, è "mediatrice tra l'universo e Dio; per cui il mondo, che si complica in lui facendone un piccolo mondo, viene inserito nell'orizzonte divino facendone un piccolo Dio"²⁰⁶.

2.c.3. L'uomo come immagine e parola viva: un capolavoro estetico

L'essere umano è stato concepito e creato dal divino artefice *meliori modo* come immagine di se medesimo. Secondo la prospettiva estetica sopra esposta, questa formula può essere assunta per definire la creazione dell'essere umano come la realizzazione di quel capolavoro in cui l'opera del divino Artefice trova il proprio compimento, quella immagine e parola viva in cui il Verbo divino si riflette dialogando.

Secondo Gerda von Bredow²⁰⁷ e R. N. Poblete²⁰⁸, la formula *meliori modo quo esse possunt*²⁰⁹ entro il contesto del *De docta ignorantia* indica il vertice della creazione: il

²⁰⁶ R. LAZZARINI, *Contrazione e incontrazione nell'individuo umano*, cit., p. 314.

²⁰⁷ Cfr. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel "meliori quo modo"*, in ID., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 61-69.

²⁰⁸ Cfr. R. N. POBLETE, *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015; qui pp. 103-106.

²⁰⁹ *De docta ign.* I: h I, n. 13.

massimo contratto. Nel dichiarare che un ente in sé, secondo la propria contrazione, è la migliore determinazione possibile, secondo G. von Bredow, Cusano si riferisce non ai limiti del Creatore, nemmeno ai limiti della creatura, piuttosto al compimento che ciascuna di esse rappresenta in quanto essente. Il coronamento del progetto della creazione è significato dalla sussistenza di un ente, che non deve essere inteso staticamente. Gli enti sono costantemente inseriti in una prospettiva dinamica come il comparativo della formula vorrebbe significare. Secondo l'interpretazione di G. von Bredow, il comparativo della formula indica che la creatura non è un'unità statica, bensì un centro dinamico che aspira a raggiungere e a eguagliare il proprio Artefice²¹⁰. Ancora una volta non si tratta di una mancanza di perfezione dal punto di vista dell'azione del Creatore, semmai, dal punto di vista delle creature, la perfezione è parimenti presente e assente. Ciò significa che, nell'essere ciò che è, un ente ha sempre la possibilità della propria perfettibilità. Spiega R. N. Poblete che quando si considera il mondo entro la dimensione dell'assoluto, allora la singolarità – nel senso della contrazione che lo connota – deve essere intesa come il miglior modo di essere di un ente relativamente alle proprie possibilità: questa è la molla che sprona gli enti ad essere il proprio meglio ossia a vivere per la propria autoconservazione²¹¹. Questo è evidente nel caso dell'essere umano, che, a differenza delle altre creature, è stato creato in modo tale da riflettere il principio stesso della produttività dell'idea creatrice del divino Artefice, come testimoniato dal fatto che egli non possa essere definito come un'immagine tra le altre. Recuperando la genesi dell'essere umano secondo il paradigma estetico, anche l'uomo è un'immagine al pari di tutte le altre creature; ancora, egli è simbolo del divino come tutti gli altri enti del mondo contratto. Eppure, egli si contraddistingue poiché è come un'immagine viva che, per quanto imperfetta, è stata dipinta in modo tale da contenere in sé la possibilità della propria perfettibilità: una potenza vitale che gli consente di migliorarsi rendendosi sempre più conforme al proprio modello.

Commentando il versetto della Genesi sulla creazione di Adamo, Cusano afferma che l'uomo, unico e vero, esiste in due modi: “secondo a quanto è a lui esterno, l'uomo è un corpo chiamato dal fango della terra, ossia dalla natura degli elementi; secondo

²¹⁰ Cfr. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel "meliori quo modo"*, cit., pp. 62-63.

²¹¹ Cfr. R. N. POBLETE, *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 103-106.

quanto è a lui interno, l'uomo è un potenza vitale, che deriva dall'ispirazione dello spirito divino o dalla partecipazione alla potenza divina"²¹². In virtù di tale spirito vitale, l'essere umano non è un'immagine tra le altre, ma è l'immagine delle immagini, è una *viva imago*, la cui perfezione risiede nella possibilità della propria perfettibilità²¹³. Per comprendere la peculiarità di tale concezione, si pensi all'esempio addotto da Cusano per mezzo della figura del dotto idiota nel dialogo *De mente* (1450); la creazione è tale per cui

è come se un pittore facesse due immagini, delle quali una morta, ma che sembri effettivamente più simile a lui, e l'altra meno simile a lui ma viva, ossia tale che, stimolata dal suo esemplare a muoversi, sia capace di rendersi sempre più conforme ad esso: nessuno dubiterebbe che la seconda immagine è più perfetta, in quanto imita maggiormente l'arte del pittore.²¹⁴

Le immagini qui proposte devono essere lette enigmaticamente con l'aggiunta della teoria della dinamica della partecipazione. Entrambe infatti si riferiscono agli enti creati come a degli enigmi sensibili ovvero come a delle cifre del divino. Per questo motivo la partecipazione è da intendersi qui in un senso del tutto dinamico: Dio e l'uomo costituiscono due poli in uno spazio dinamico, quasi come se fossero posti in uno spazio di gioco. Di uno *Spielraum* parla in proposito Anke Eisenkopf, che si riferisce a uno spazio di gioco non in senso ludico, bensì secondo l'accezione di frizionamento, come quando – nel linguaggio comune – si è soliti affermare che due corpi *fanno gioco* nel senso che tra questi due elementi ravvicinati, che si muovono insieme, sussiste quello spazio, quello scarto, che è libero e che ne consente il movimento²¹⁵. Quest'esemplificazione serve a ribadire che le figure impiegate da Cusano chiedono di essere interpretate come degli enigmi che mostrano che la pienezza dell'essere umano non consiste nella assoluta eguaglianza (*aequalitas*) che viene indicata come un'immagine morta; al contrario, tale pienezza (come

²¹² *De gen.* 5: h IV, n. 179; tr. it. cit. p. 711.

²¹³ La vitalità dell'immagine implica sempre un'interazione con un elemento esterno ad essa stessa, come suggerisce la pala d'altare dell'agnello mistico di Jan Van Eyck, che richiede giustappunto un dialogo attivo con l'altare. (Cfr. H. SCHWAETZER, "wie lebendige Bilder". *Wege eines neuen Sehens im Genter Altar*, in "videre et videri coincidunt". *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 237-256).

²¹⁴ *De mente* V²h: 13, n. 149; tr. it. cit. p. 963.

²¹⁵ Cfr. A. EISENKOPF, *Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in Idiota de mente*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 49-74; qui p. 52.

compimento dell'essere umano) consiste nel movimento della mente, che è stata designata come la connaturata capacità di giudizio²¹⁶, a prova della centralità della questione epistemologica, come emergerà nel corso della presente ricerca. Secondo A. Eisenkopf, concepire la completezza in questo senso, ossia secondo una prospettiva dichiaratamente dinamica, significa affermare che, dopo aver dipinto l'immagine – il che equivale al conferimento dell'essere all'ente – il pittore si ritira dalla scena mentre il quadro prosegue, da se medesimo, l'opera di perfezionamento di sé²¹⁷.

Considerando ancora che la generazione intratrinitaria è un auto-rispecchiamento autocostituentesi del Padre nel Figlio suo concetto e postulando che la creazione dell'essere umano è l'autoritratto *ad extra* del Verbo attraverso lo specchio della contrazione, si può concludere che l'essere umano è un'immagine della Trinità stessa o arte infinita. Infatti, “dal momento che l'arte infinita non è moltiplicabile, ciò che sorge è una sua immagine; è come se un pittore volesse dipingere se stesso: dal momento che egli non è in se stesso moltiplicabile, dipingendo se stesso farebbe nascere una sua immagine”²¹⁸. Ciò non esclude il carattere derivato e depotenziato (ossia contratto) dell'immagine-uomo, che partecipa *humaniter* del Verbo divino: l'immagine-uomo “ha da Dio il fatto di essere, per quanto essa può, un'immagine vivente e perfetta dell'arte infinita”²¹⁹ e tale perfezione consiste nella “capacità di conformarsi sempre di più [...] al suo esemplare inaccessibile”²²⁰. Per questo motivo, l'essere umano è un'immagine non nel senso di una copia passiva dell'esemplare, bensì come copia attiva: è immagine viva, *viva imago*. Come sottolinea G. von Bredow, in questa prospettiva si stanziava giustappunto il concetto dell'immagine vivente, quell'immagine viva che è nel modo migliore che può essere (*meliori modo*), quel modo di essere che conferma tutta la propria dinamicità nel rispetto dei confini massimi entro i quali si danno le possibilità di essere di quel singolo ente²²¹. Questa vitalità che è la perfettibilità dell'immagine si traduce così nella possibilità e nella capacità sia di approssimarsi all'immagine esemplare (*Urbild*) sia di produrre a sua volta immagini di se stessa, ossia immagini della propria mente.

²¹⁶ Cfr. A. EISENKOPF, *Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in Idiota de mente*, cit., pp. 55-56.

²¹⁷ Cfr. Ivi, p. 56.

²¹⁸ *De mente* V²h: 13, n. 148; tr. it. cit. p. 961.

²¹⁹ *De mente* V²h: 13, n. 149; tr. it. cit. p. 963.

²²⁰ *De mente* V²h: 13, n. 149; tr. it. cit. p. 961.

²²¹ Cfr. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel “meliori quo modo”*, cit., pp. 62-65.

La relazione tra il pensiero e l'immagine, preludio della relazione con il linguaggio come qui si intende dimostrare, è stata ben esplicitata da G. Cuozzo che parla a proposito di *Denkbild* (pensiero-immagine)²²². Ereditando tale concetto da Walter Benjamin, per il quale, spiega G. Cuozzo, “ogni immagine di pensiero è [...] un'immagine pensata o un pensiero raffigurato”²²³, il pensiero si carica fortemente di una valenza iconica, “che irrompe sulla scena della speculazione in modo repentino, squarciando e inerendo la forma rappresentativa per *rivelare* l'essenza (*Wesen*) dell'apparenza con un bagliore improvviso”²²⁴. Applicando tale concezione al piano divino e ripensando la creazione ad opera del *Logos*, si osserva che il prodotto dell'esemplare divino (il prodotto di questo pensiero-immagine originario, una sorta di *Urdenkbild*) è un'immagine che mostra altro da sé; questa immagine di pensiero altro non è che un simbolo. Pertanto, l'essere umano, nell'essere immagine del pensiero divino, è simbolo di questo stesso. Il *Denkbild*, infatti, come G. Cuozzo precisa, “è un'immagine che produce senso e conoscenza, una sorta di emblema o di simbolo che possiede un contenuto d'intelligibilità intuibile all'istante in figura”²²⁵. L'essere umano è dunque quel simbolo che rimanda al proprio creatore svolgendo una funzione analoga a quella del mondo, anch'esso un'immagine simbolica, un riflesso del divino, quell'autoritratto del divino Artefice, culmine del nesso tra il pensiero e l'immagine²²⁶.

Tale connessione si compie nel linguaggio giacché il Verbo divino in quanto immagine del Principio è anche sua idea o concetto di se medesimo come Parola. Ne consegue che la creazione dell'essere umano come proprio riflesso si traduce nei termini della verbalizzazione dell'uomo-parola. Così, se il mondo era stato scritto da Dio affinché l'uomo – uditore distante – potesse venire a conoscenza della definizione di Dio per mediazione del mondo, analogamente rispetto all'atto della definizione divina, l'essere umano è parlato dal Verbo stesso come se Egli, rivolgendosi *ad extra*, parlasse di sé con sé allo specchio e costituisse, in questa espressione dialogica della propria definizione senza mediazione, la parola delle parole: l'essere umano. Proprio per il fatto di essere immagine del Verbo divino, l'essere umano è parola; non una

²²² Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 19.

²²³ Cfr. G. CUOZZO, *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, Bologna, il Mulino, 2013; qui p. 60, nota n. 79.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ivi*, p. 149.

²²⁶ Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 19.

parola statica, bensì una parola viva, *vivum verbum*, una parola parlata-parlante che produce essa stessa parole, sia come segni (come Cusano afferma nel *Compendium*, 1464) sia come simboli mediante i quali indagare il divino. Quest'attività verbale, infatti, esprime l'essere copia del Verbo, per cui verbalizzando l'uomo non soltanto esercita la funzione che gli è propria ma diviene anche consapevole di ciò, ossia del fondamento della possibilità e della validità del proprio linguaggio, e si scopre parola-immagine del *Logos* divino. L'acquisizione di tale consapevolezza per la quale l'uomo si riconosce come parola viva consente all'essere umano di iniziare un percorso di ricerca linguistica della Parola originaria, quella *Urwort* di cui è immagine, intraprendendo un viaggio che procede dall'esplorazione dei propri limiti epistemologici fino al dialogo con il Verbo divino, attraverso l'analisi della propria natura gnoseologica ai fini della scoperta delle possibilità e dei limiti del linguaggio umano, oltre che mediante il confronto con gli altri uomini e il dialogo con il Maestro divino, che affida all'uomo fedele le chiavi di lettura del mondo-libro simbolico, scritto dalla mano di Dio.

PARTE II

LA PAROLA UMANA

Questa seconda parte della presente ricerca si propone di indagare la parola umana sul piano orizzontale su cui si stanziava la prospettiva linguistica umana, il che significa indagare la generazione, le proprietà e le funzioni della parola umana volta a nominare l'oggetto della caccia condotta in questo mondo. Analogamente a quanto è stato dimostrato nella prima parte inerente all'indagine sulla Parola divina, anche la parola umana si colloca su due piani, quello orizzontale e quello verticale, riferendosi ciascuno a uno specifico oggetto di denominazione. Il piano orizzontale è qui associato alla dimensione mondana e su di esso viene posto il linguaggio avente per oggetto questo mondo; diversamente, quando l'oggetto di indagine è la sapienza in sé, ossia Dio il Principio, il linguaggio si stanziava su un piano verticale. L'analisi del linguaggio su quest'ultimo livello, tuttavia, è demandata all'ultima parte del presente lavoro, poiché essa presuppone l'acquisizione di una duplice consapevolezza da parte dell'uomo relativa, da un lato, alla propria origine divina quale fondamento della propria attività linguistica e concernente, dall'altro, alla definizione dell'oggetto del proprio sapere: quella *scientia sapida* che è la sapienza, una consapevolezza che viene raggiunta soltanto a seguito della piena comprensione del piano orizzontale del linguaggio. Rispetto al *desiderium naturale sciendi*, l'essere umano si serve del linguaggio verbale tanto per indagare quanto per esprimere l'oggetto della propria ricerca: la sapienza di questo mondo. Formandosi presso la "scuola di questo mondo" (*schola huius mundi*)¹, guidato dal metodo della *docta ignorantia*, l'essere umano si serve della propria parola per adempiere al proprio fine.

Il linguaggio umano svolge una funzione gnoseologica oltre che comunicativa: la parola umana ha come scopo quello di favorire la conoscenza e di esprimere quanto concepito ai fini di un incremento qualitativo, più che quantitativo, del sapere stesso. Per questo motivo si è ritenuto opportuno procedere da un'analisi dell'antropologia gnoseologica ed epistemologica cusaniense, che si fondano sulla definizione della

¹ *De fil.* 2: h IV, n. 58.

conoscenza come arte della misurazione per la quale conoscere significa cogliere le proporzioni sussistenti tanto tra gli enti reali quanto tra gli enti e la mente umana. Da ciò scaturisce la comparazione conoscitiva i cui prodotti altro non sono che immagini mentali o concetti equivalenti a verbi o parole mentali, che – in forma orale o scritta – vengono esplicitati.

Nel primo capito proposto di seguito (il capitolo 3), si tratta della conoscenza umana come arte della misurazione: nel dettaglio si discute della mente umana come misura, della psicologia del processo conoscitivo (attraverso i sensi, la ragione e l'intelletto) fino alla costituzione del concetto resa possibile dall'esercizio di quella funzione propria della mente umana, legittimata dal fatto che – secondo l'antropologia di stampo teologico – la mente umana è quel numero misurante *viva imago Dei*. Il linguaggio, infatti, è sia lo strumento sia il prodotto della conoscenza: la parola umana favorisce il processo conoscitivo, ne rende possibile *ad extra* la comunicazione del contenuto mentale e consente di progredire nella conoscenza stessa. Nello specifico si potrà osservare che il linguaggio giunge a esprimere quanto conosciuto (il contenuto mentale) mediante l'esercizio dell'arte della denominazione.

Nel capitolo seguente (il capitolo 4), lo sguardo può essere interamente volto alla parola umana, alla sua genesi, alle sue proprietà, ponendola in stretto legame con la conoscenza, concentrandolo sull'arte della denominazione. Quest'ultima, consistente nel 'dare il nome alle cose', equivale all'affermazione della conoscenza di un ente: qualsiasi nome imposto dalla ragione è la traduzione linguistico-verbale della proporzione che la mente conoscente ha misurato. Il nome attribuito si configura in tal senso come una *congettura nominale* che partecipa della *luce* del *nomen naturalis* che risplende (*relucet*) in tutti i nomi e in tutti gli enti nominabili, giacché l'essenza o forma di un ente altro non è che la proporzione determinata di quell'entità che la mente umana si sforza di misurare tendendo asintoticamente alla misurazione perfetta, che sempre sfuggirà.

CAPITOLO 3.

MENS MENSURA RERUM.

La conoscenza come arte della misurazione

Il concetto di misura, come si è in parte già visto, ha nel *De docta ignorantia* (1440) un fondamentale valore ontologico-metafisico e anticipa quello gnoseologico-ermeneutico che è centrale nel trattato del *De coniecturis* (1441-42), a cui si aggiunge un carattere aprioristico-congetturale. Benché, come debitamente Mariano Álvarez Gómez ha sostenuto¹, la congiunzione tra il concetto di uomo e quello di misura sia espressamente dichiarata nel *De beryllo* (1458), già nel dialogo *Idiota de mente* (1450) è possibile intravedere i germi di questo vincolo che introduce progressivamente a una prospettiva che converge nel trattato del *Compendium* (1460), ove tale congiunzione si traduce nella definizione dell'uomo cosmografo. L'essere umano, oltre a essere numero misurante la realtà per mezzo delle facoltà conoscitive di cui dispone, è artefice di questa stessa operazione epistemologica che, unita al suo stesso prodotto, fa dell'opera umana un'attività artistica per la quale l'uomo non soltanto misura il reale ma, nel farlo, crea enti di ragione o rappresentazioni di questa stessa realtà: le congetture o verbi mentali, la cui esplicazione assume i caratteri della pratica dell'arte linguistico-nominale.

3.a. La mente come misura: la congettura dell'idiota

Una prima stringente associazione tra la mente e il concetto della misurazione si riscontra nel terzo dei quattro dialoghi che compongono la raccolta intitolata *Idiota*: il

¹ Cfr. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, "Homo mensura rerum". *El Cusano come intérprete de Protágoras*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 379-395.

il dialogo *De mente* (1450). In quest'opera, che potrebbe essere definita con le parole di Armando Rigobello come il testo sulla "fenomenologia della conoscenza, un seguire la vita del pensiero nel suo concreto articolarsi"², Cusano risponde indirettamente a una serie di quesiti intorno alla natura e alla funzione della mente assumendo i panni di un idiota³: un uomo 'semplice di spirito' privo della formazione accademica.

Nel dialogo inscenato a Roma nell'anno giubilare del 1450⁴, un oratore (rappresentante dell'umanesimo italiano) e un filosofo (che potrebbe essere tanto un peripatetico quanto un platonico) si rivolgono a un idiota-artigiano colto nel momento in cui lavora alla produzione di un cucchiaino e chiedono a costui se egli abbia una qualche congettura sulla mente ("quam de mente habes coniecturam"⁵). Da queste prime righe, all'apparenza esclusivamente introduttive, emergono già alcuni degli aspetti centrali del pensiero dell'Autore e qui contratti nella figura dell'idiota. Già il nome stesso di costui ha un valore simbolico; esso deriva dal termine greco, che designava in generale un soggetto privato che non ha alcun ufficio politico⁶; nel caso specifico presentato da Cusano, l'idiota assume i tratti di un artigiano, di un uomo semplice e privo del sapere accademico, ancora, di un uomo laico ed umile: una figura complessa e polivalente che può essere analizzata mediante la contrapposizione ai suoi opposti⁷. L'attività poetica nello svolgimento della quale l'idiota è colto non

² A. RIGOBELLO, *Contributo del dialogo cusano Idiota de mente alla precisazione di un problema teoretico*, in Nicolò da Cusa. *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 243-251; qui p. 244.

³ Secondo K. Yamaki, è valido sostenere che Cusano si rispecchi nella figura del proprio personaggio: l'idiota povero, pio, umile, indipendente. Soltanto il tratto dell'artigiano rimanda di fatto alle umili origini di Cusano, figlio di un barcaiolo della Mosella. (Cfr. K. YAMAKI, *Idiota Ludens – ein Gedanke aus den späten Jahren des Kardinals*, in *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 289-303; qui p. 302. Per l'infanzia di Cusano e la storia della famiglia Krebs, cfr. T. MÜLLER, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, cit.).

⁴ Il contesto storico in cui il dialogo si stanziava è vissuto in prima persona da Cusano che si trova a Roma in occasione del giubileo indetto dal papa Nicolò V in vista della promozione di una maggior concordia all'interno del mondo cristiano. (Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998; p. 271). Come attesta Enrich Meuthen, Cusano si trova nella città santa già nel 1448, allorquando inizia la propria carriera presso la curia pontificia che culmina con la nomina di Cardinale e di Vescovo di Bressanone il 23 Marzo del 1450. (Cfr. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster, Aschendorff, 1964, pp. 83-86, 95).

⁵ *De mente* 1: h²V, n. 57.

⁶ Cfr. A. KIJEWSKA, "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 67-88; qui pp. 71-74.

⁷ K. Yamaki suggerisce di leggere la figura dell'idiota secondo un doppio piano relazionale. (cfr. K. YAMAKI, *Die Figur des Laien bei Nikolaus von Kues und ihre Bedeutung für das 21. Jahrhundert*, in *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 345-362; qui p. 353). Questo doppio pensiero dell'idiota si sviluppa su un piano orizzontale che può essere definito secondo un pensiero ellittico (*elliptische Denken*), che esprime la

rappresenta un elemento narrativo, un dettaglio di contesto; anzi, come Kurt Flasch precisa, esso costituisce il perno della torsione artistica maturata da Cusano, che eleva la figura sapienziale dell'idiota-artigiano fino a porla in analogia con quella divina⁸. Prima di discorrere su questo punto, Cusano si sofferma sulla libertà di giudizio dell'idiota e sulla sua umiltà, come se fossero da intendersi quali premesse all'esercizio della *vis* artistica della mente umana esemplificata nel corso del dialogo dall'arte dell'intagliare cucchiai.

L'idiota si presenta anche come un uomo senza timore: egli non ha paura di rispondere ai quesiti che gli sono posti, seppur difficili e insidiosi; tant'è che nessuno più di lui potrebbe esprimere con maggiore facilità il proprio pensiero⁹. Questa libertà di giudizio deriva innanzitutto dal fatto che egli non appartiene ad alcuna scuola o accademia e si traduce nel mancato obbligo di aderire rigidamente ed esclusivamente ad una dottrina specifica per fede alla causa perorata. Diversamente, i filosofi e i letterati facenti parte di una scuola sono tenuti ad aderire acriticamente alla dottrina che sottoscrivono e non possono esprimersi liberamente: costoro hanno sempre il timore di fallire. Soltanto l'idiota ha abbracciato quel 'sapere di non sapere' che svela il volto dotto dell'ignoranza elevandola al suo aspetto sapienziale di sacra ignoranza¹⁰.

A questa semplicità d'animo dell'idiota cusano si aggiunge ancora quel carattere di laicità che si costituisce in contrapposizione alla religiosità dei chierici. Di fatto, ciò non rappresenta l'esclusione della dimensione religiosa; semplicemente, l'idiota incarna l'insegnamento della *devotio moderna* con la quale il giovane Cusano era entrato in contatto a Deventer¹¹. In virtù della propria umiltà¹², come G. Cuozzo ha

struttura dinamica tra l'idiota e i suoi poli, rappresentati dagli altri interlocutori. (Cfr. K. YAMAKI, *Das elliptische Denken des Cusanus. Zur Cusanus Rezeption in Japan*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 257-277; qui soprattutto pp. 271-277).

⁸ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 270.

⁹ Cfr. *De mente* 1: h²V, n. 55.

¹⁰ Cfr. *De mente* 1: h²V, n. 55.

¹¹ Secondo M. de Gandillac, la formazione giovanile di Cusano, risalente all'esperienza della vita dei Fratelli della comune di Deventer presso la quale era in uso la *devotio moderna*, è stata d'ispirazione per l'elaborazione della figura dell'idiota. In tal senso, non si tratterebbe soltanto di un richiamo alle origini quanto, piuttosto, dell'espressione di un'aspra critica agli ordini religiosi contrari alla *devotio moderna*, corrotti nello spirito e nelle intenzioni dalle ricchezze terrene. (Cfr. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, Schwann, 1953; qui p. 54; op. orig.: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1942).

¹² G. Cuozzo tematizza la stretta connessione tra la *docta ignorantia* e la figura dell'idiota e spiega che la competenza dell'artigiano "tuttavia, pur consistendo in un mero sapere tecnico acquisito con la semplice esperienza (*cognitio experimentalis*), si svela infine superiore alla scienza terrena posseduta dal pedante filosofo aristotelico, dal grande dottore e dal maestro di Parigi, nutriti soltanto

enfaticizzato, quella *humilitas* che al contempo è presupposto e fine della sapienza stessa¹³, l'idiota innalza la *scientia ignorantiae* alla *sacra ignorantia*.

Proprio perché la dotta ignoranza è la bussola che orienta la ricerca dell'idiota, il quesito rivolto gli non mira all'apprensione della verità. L'idiota infatti, che nella sua piena consapevolezza del 'sapere di non sapere' rievoca quell'ignoranza socratica già presentata da Cusano nel primo capitolo del *De docta ignorantia*¹⁴, adotta il metodo della dotta ignoranza e ne rivela il volto positivo nell'apertura al sapere congetturale. Gli interlocutori, pertanto, domandano all'idiota se egli abbia formulato – si potrebbe dire, ponderato – una qualche 'congettura' circa la mente.

Come è stato precedentemente discusso, la congettura è quell'asserzione valida che è centrale per la conversione positiva del sapere dal momento negativo della *docta ignorantia*. Benché la verità rimanga in sé inattuabile, è possibile partecipare di essa grazie alle congetture. La scelta di precisare in questo punto del dialogo che si tratta di esprimere giustappunto una 'congettura' circa la mente, ha almeno due vantaggi. Da un lato introduce al contesto dei dibattiti sulla mente offrendo un'idea di quella che sarà la metodologia assunta nel corso di tutta la discussione. Come puntualizza Agnieszka Kijewska, benché Cusano sia indipendente rispetto all'accademia, non è affatto alieno ai dibattiti della sua epoca, specialmente alle controversie insorte a Padova come a Colonia tra aristotelici e platonici¹⁵. Inserendosi all'interno di queste dispute, Cusano intende promuovere l'accordo tra le diverse prospettive prendendo parola per mezzo della figura del 'dotto idiota', il quale dimostra che tutte le

dall'erudizione del sapere libresco". (G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, cit., p. 190. Per un confronto tra Cusano e Petrarca sul significato epistemologico della *humilitas*, cfr. Ivi, pp. 190-196).

¹³ Nel primo libro sulla sapienza Cusano scrive: "La vera conoscenza, invece, rende umili" (*De sap.* I: h²V, n. 1; tr. it. cit. p. 791) ed in essa si trova il tesoro della letizia.

¹⁴ Secondo K. Yamaki, la figura dell'idiota è un chiaro riferimento al Socrate dell'*Apologia* di Platone e rimanda, altresì, al primo capitolo del *De docta ignorantia* ove Cusano presenta Socrate come uno dei padri della tradizione dell'ignoranza. (Cfr. K. YAMAKI, *Die Figur des Laien bei Nikolaus von Kues und ihre Bedeutung für das 21. Jahrhundert*, cit., pp. 354-357).

¹⁵ Negli anni della formazione a Padova, tra il 1417 e il 1423, Cusano entra in contatto con il contesto di discussione dell'epoca tra aristotelici e platonici. È inoltre plausibile che nel 1437, come legato papale a Costantinopoli, egli abbia avuto contatti con Giovanni Bessarione e il suo circolo filo aristotelico. Come è noto, il platonismo ha dominato la scena in età medievale attraverso Agostino, lo Pseudo Dionigi e Boezio. Soltanto nel corso del XIII secolo la legittimità di Aristotele è stata riscoperta. Lo stesso Bessarione promuove una riforma dell'Università di Bologna, accolta dal papa Nicolò V. Questo tentativo di riconciliazione, tuttavia, si rivela fallimentare anche a causa della caduta di Costantinopoli (1453), che diviene il pretesto per riaccendere aspre diatribe non ancora appianate. (Cfr. A. KJEWASKA, "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, cit., pp. 67-70). Per la formazione universitaria del giovane Cusano, cfr. T. MÜLLER, *Der Junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, cit., pp. 60-90.

conoscenze filosofiche altro non sono che congetture che esprimono, in modo diverso e ‘più o meno’ adeguato, il medesimo oggetto¹⁶. Dall’altro lato, il riferimento alle congetture enuncia pienamente tanto il momento critico-positivo dell’epistemologia cusana quanto la cautela assunta dell’Autore stesso. Secondo la prospettiva epistemologica, infatti, il metodo negativo della dotta ignoranza trova il proprio risvolto positivo e costruttivo nella congettura che convalida il sapere umano. Rispetto alla propria sensibilità e professionalità, invece, Cusano adotta un criterio di distanza: egli sente di dover ribadire più e più volte nel corso della propria produzione filosofica, soprattutto nei primi due trattati, che quanto lui stesso afferma è una congettura e non un sapere assoluto¹⁷.

Consapevole dei propri limiti e della possibilità della conoscenza umana oltre che dei caratteri che lo connotano, l’idiota accoglie l’invito del filosofo a sedere per parlare distesamente¹⁸. Si preannuncia infatti una lunga conversazione, come richiesto dal tema date la complessità del funzionamento e la centralità nella vita umana proprie della mente. Considerando quest’ultimo aspetto, l’idiota non è sorpreso che i suoi interlocutori desiderino discorrere su uno dei temi centrali per l’esistenza umana, un tema sul quale ogni uomo ha formulato, almeno una volta, una qualche idea¹⁹. Con tale premessa, Cusano può finalmente pronunciarsi e affermare la propria congettura:

la mente è ciò da cui derivano il limite e la misura di tutte le cose. Io congetturo, in effetti, che il termine ‘mente’ derivi da ‘misurare’.²⁰

La spiegazione etimologica, come è noto, è frutto della creatività di Cusano²¹ che gioca con i termini *mens* (mente) e *mensura* (misura) per rafforzare la giustificazione

¹⁶ Lo spirito che anima l’idiota e che lo spinge a promuovere la concordia tra le varie posizioni (filosofiche) è analogo allo spirito che aleggia nell’opera del *De pace fidei* (1453). È presumibile che nel dialogo del *De mente* Cusano abbia inserito elementi che derivano dalla sensibilità mostrata fino dall’età giovanile per i temi inerenti alla concordia e alla conciliazione (si pensi all’impegno del giovane Cusano negli anni del Concilio di Basilea e alla conseguente stesura del *De concordantia catholica*). I punti di contatto tra il *De mente* e il *De pace fidei* non mancano e si inseriscono tutti nella cornice più ampia del problema del rapporto tra uno e molti, risolto da Cusano nella prospettiva della *concordantia*.

¹⁷ Cfr. *De coni.* I, *Prologus*: h III, n. 3.

¹⁸ Cfr. *De mente* 1: h ²V, n. 56.

¹⁹ Cfr. *De mente* 1: h ²V, n. 57.

²⁰ *De mente* 1: h ²V, n. 56. Così scrive Cusano: “mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio.” (*ibidem*).

²¹ Sebbene falsa in termini etimologici, la relazione tra la mente e la misurazione troverebbe una giustificazione presso la letteratura diffusa all’epoca di Cusano. J.-M. Nicolle avanza l’ipotesi che Cusano possa essere stato un lettore dell’opera *De Arte mensurandi* di Johannes de Muris giunto attraverso la tradizione archimedea. (Cfr. J.-M. NICOLLE, *Mensura. Qu’est-ce que la pensée humaine mesure?*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D’Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 153-167; qui p. 153).

che egli fornisce della funzione della mente e che consiste, giustappunto, nel misurare. La relazione tra la mente e la misura è infatti indipendente dalla sua somiglianza etimologica: questa similarità formale è principalmente una similarità funzionale ben deducibile dal verbo adottato che rimanda alla sua produttività: il misurare della mente consiste nel produrre la misura delle cose stesse²².

Come osserva Cecilia Rusconi, il misurare è presentato come l'azione essenziale del pensiero quale espressione dell'alterità strutturale connaturata all'uomo che si declina in tre modi a causa dell'uni-trinità della mente umana²³. Questi modi sono la molteplicità, la disuguaglianza e la divisione, laddove la divisione deve essere compresa come la relazione che procede dalla molteplicità e dalla disuguaglianza²⁴. Così, l'uni-trinità della mente, principio delle congetture,

complica in sé ogni molteplicità, la sua eguaglianza ogni grandezza, così come la sua connessione complica in sé ogni composizione. La mente, pertanto, in quanto principio unitrino, esplica, in primo luogo, la molteplicità, traendola dalla forza della propria unità complicante, mentre la molteplicità genera la diseguaglianza e la grandezza. Per questo motivo, la mente ricerca [...] le grandezze, ovvero le varie e diseguali perfezioni delle cose nella loro interezza, e poi procede a combinarle insieme [molteplicità e grandezza] giungendo alla loro composizione.²⁵

Il pensiero, aggiunge Jean-Marie Nicolle, è dunque quel potere discretivo dell'anima che consiste nel distinguere gli elementi dall'apparente continuità del mondo; tutte le cose ricevono così dalla mente umana un termine e una misura. Misurando, la mente ordina la realtà nel senso che introduce la distinzione tra le proprietà degli enti che vengono percepite in modo confuso e distinto e le misura dando ordine, proporzione e armonia²⁶. Il principio unitrino della mente, dunque, non fa altro che distinguere. Come Cusano spiega nel primo libro del *De sapientia*, la misurazione si avvale della distinzione che, a sua volta, è resa possibile dall'uno (l'unità); ciò equivale ad asserire che la distinzione si serve del numero: "senza il numero, infatti, la nostra mente non può fare nulla; [...]. Senza il numero, infatti, non è possibile

²² Cfr. M. DEL CARMEN PARADES-MARTIN, *La concepción de la mente en Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 453-467; qui pp. 454-456.

²³ Cfr. *De coni.* I, 1: h III, n. 6.

²⁴ Cfr. C. RUSCONI, *Grandeur et multiplicité: les catégories de l'altérité dans le de coniecturis (1440-45) et le de mente (1450)*, in *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, a cura di H. Pasqua, Louvain-Paris, Peeters, 2001, pp. 35-50; qui p. 36.

²⁵ *De coni.* I, 2: h III, n. 7; tr. it. cit. p. 317.

²⁶ Cfr. J.-M. NICOLLE, *Mensura. Qu'est-ce que la pensée humaine mesure?*, cit., p. 154.

intendere le cose come diverse e distinte le une dalle altre”²⁷. Tale affermazione, tuttavia, non spiega propriamente come il numero, di per sé molteplice (si pensi alla sequenza numerica), possa essere quell’uno che rende possibile la distinzione. Per risolvere tale aporia, Cusano chiede di concepire il numero come l’unità presa tante volte quante indicate dal nome stesso di quel numero; in questo modo, “il numero uno non è forse l’uno preso una volta, e il numero due l’uno preso due volte, e il numero tre l’uno preso tre volte, e così di seguito?”²⁸. L’uno costituisce il principio del numero stesso e rappresenta l’unità minima che garantisce la validità della misurazione. Per estensione, Cusano afferma nel *De coniecturis* che il numero è

il principio delle cose che si giunge a cogliere con la ragione, a tal punto che, se lo si togliesse, la ragione ci dimostra che di esse non resterebbe nulla. Inoltre, che la ragione espliciti il numero o se ne serva per costruire le congetture non significa altro che la ragione si serve di se stessa e forma tutte le cose secondo l’immagine naturale e più elevata di sé [...].²⁹

L’intima relazione tra la ragione e il numero sua espressione conferma la definizione cusaniiana di mente come misura ma, benché riconosca la rilevanza del soggetto conoscente nella pratica della misurazione, le relazioni proporzionali che vengono istituite e che corrispondono agli enti di ragione della mente misurante si fondano interamente sul modello divino³⁰. Le comparazioni che la mente enumera non corrispondono alla produzione di nuove relazioni. Gli enti, infatti, sono già sempre ordinati dal divino Artefice che dispone le sue creature in relazioni traducibili numericamente. Come ha mostrato l’idiota nel *De sapientia*, la sapienza non si trova nei libri scritti dagli uomini, bensì nel libro scritto da Dio con le sue stesse dita³¹. L’essere umano abita questo libro e partecipa della narrazione divina la cui sapienza “grida nelle piazze”³². È lì che l’idiota posa lo sguardo e con il suo gesto critico rivela l’immanenza del Principio³³: egli mostra come ogni singolo uomo impiegato in attività tutte riconducibili all’esercizio della ragione misurante (il contare il denaro, il pesare

²⁷ *De mente* 6: h 2V, n. 95; tr. it. cit. p. 897.

²⁸ *De sap.* I: h 2V, n. 5; tr. it. cit. p. 795.

²⁹ *De con.* I, 1: h III, n. 7; tr. it. cit. p. 317.

³⁰ In accordo con K. Flasch, l’affermazione che la mente misura non è del tutto chiara poiché essa potrebbe significare sia che la mente effettua delle misurazioni sia che la mente rileva delle misurazioni già esistenti. (Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. 275-287).

³¹ Cfr. *De sap.* I: h 2V, n. 4.

³² *De sap.* I: h 2V, n. 4; tr. it. cit. p. 795.

³³ Come enfatizza K. Yamaki, la figura dell’idiota non ha soltanto una funzione critica; essa ha anche un ruolo positivo che consiste nel dimostrare l’immanenza di Dio. (K. YAMAKI, *Idiota Ludens – ein Gedanke aus den späten Jahren des Kardinals*, cit., p. 294).

le merci, il misurare l'olio ed altri prodotti) siano l'analogo umano della divina numerazione. In questo senso, esercitare la propria mente misurando e, quindi, disvelando il carattere umano delle divine proporzioni tra gli enti significa ancora rimanere al livello di un senso 'oggettivo' del significato antropologico della misurazione.

Il significato 'soggettivo' della misurazione, al contrario, è quello che si radica nell'antropologia gnoseologica cusana per la quale la mente non è soltanto considerata come misura ma è una mente viva ossia un numero vivo che crea i propri enti di ragione e, misurando, non replica ovvero non si limita a imitare, ma produce altri enti (di ragione) a partire dal concetto di se medesima; in tal senso essa costituisce il limite delle cose e Cusano può legittimamente recuperare il motto di Protagora: *homo mensura rerum*. Per giungere a questo punto e per poterlo comprendere a pieno, è opportuno procedere dall'analisi antropologico-gnoseologica di Cusano con lo studio delle facoltà cognitive, l'analisi della psicologia del processo conoscitivo per giungere infine ad apprendere che la mente è quel numero vivo che è *viva imago Dei*: l'uomo può così dirsi misura di tutte le cose secondo il senso 'soggettivo' del significato della misurazione.

3.a.1. L'antropologia gnoseologica.

Intellectus, ratio, sensus: le facoltà conoscitive

Come si è già discusso, l'applicazione della figura P alla natura umana mostra che l'uomo è coinvolto, come tutti gli altri enti, nella tensione dialettica della realtà che spiega il moto costitutivo delle creature. Ciò significa altresì che anche sul piano gnoseologico vi è la conferma di quanto dimostrato sul piano metafisico: la validità del principio dell'omogeneità, per il quale unico è l'essere di cui tutti gli enti contratti partecipano, e il principio della continuità, per il quale non sussiste alcun salto tra le facoltà conoscitive, costituiscono due aspetti centrali per comprendere tanto la natura delle facoltà quanto il *continuum* del processo conoscitivo³⁴.

³⁴ Particolare enfasi al *continuum* nel processo conoscitivo viene attribuita da Karl Bormann, per il quale tra le facoltà e all'interno di queste stesse non esiste alcun salto ma una continua gradazione. (Cfr. K.

Nel secondo libro del *De coniecturis* Cusano ritorna sull'aspetto antropologico per mostrare quali siano le facoltà umane che intervengono nella formazione delle congetture. Prima di entrare nel merito della loro descrizione, Cusano premette una riflessione sulla natura intellettuale la quale costituisce uno dei tre cerchi dell'universo. Secondo un'altra figura euristica impiegata in questo trattato, la figura U o universale³⁵, il cosmo e, conseguentemente quanto in esso si dispiega, può essere ricompreso nelle sue relazioni interne secondo questa congettura per la quale il cerchio più ampio che rappresenta la totalità del massimo contratto è suddiviso internamente in tre cerchi. A ciascuno di essi Cusano associa, in questo caso, la natura sensibile (posta nella regione inferiore), la natura razionale (posta nella regione intermedia) e la natura intellettuale (posta nella regione superiore). Con questo schema – che di fatto ricalca alcuni aspetti della figura P che già comprendeva la suddivisione in primo, secondo e terzo cielo, oltre alle regioni infima, intermedia e superiore – Cusano discorre della natura intellettuale e la presenta come la regione che “assorbe in sé le tenebre dell'alterità, [essa] è maschile, sottile e sommamente nobile”³⁶; la natura dell'intelligenza non è caratterizzata dalla quantità e neppure il suo movimento è di genere quantitativo, se non in senso intellettuale e metaforico; di certo non si tratta del moto della ragione discorsiva rispetto al quale esso è statico e rappresenta la passività.

L'enfasi qui posta sull'unità dell'intelletto rimanda a un punto dibattuto fin dalla ricezione del pensiero aristotelico. La distinzione posta da Aristotele tra l'intelletto passivo e l'intelletto attivo – o meglio, la questione affrontata nel terzo libro del *De anima* e che Alessandro di Afrodisia ha ereditato e interpretato, senza ripercorrere poi tutta la tradizione araba – è ripresa da Cusano che, come si è visto a proposito del dialogo dell'*Idiota*, non è affatto estraneo alle dispute della propria epoca. Una di queste ancora concerne l'unità dell'intelletto³⁷. Ci si chiede, di fatto, se vi sia una separazione netta ed effettiva tra l'intelletto passivo e quello attivo e se, pertanto, esistano due intelletti. Nel caso di una risposta affermativa, ci si interroga in merito all'eventuale postulazione di un intelletto attivo unico per tutti gli esseri umani, posto esternamente alla mente stessa. Cusano dirime la questione al termine del dialogo

BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 62-79; qui soprattutto pp. 70-73).

³⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

³⁶ *De coni.* II, 13: h III, n. 134; tr. it. cit. p. 463.

³⁷ Cfr. A. KJEWKA, *Idiota de mente*: *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, cit., p. 87.

dell'*Idiota* sulla mente. Nel capitolo XII intitolato appunto *Come non ci sia un unico intelletto in tutti gli uomini. Come il numero delle menti separate, che è per noi innumerabile sia noto a Dio*³⁸, il filosofo riassume la situazione: i Peripatetici sostengono che non esista un intelletto unico in tutti gli uomini; i Platonici ritengono che l'anima intellettiva non sia unica e che essa sia della medesima sostanza dell'*anima mundi*. L'*idioti* prende parola e afferma l'impossibilità dell'esistenza dell'intelletto unico in tutti gli uomini, poiché ogni mente sussiste in relazione al proprio corpo, di conseguenza esiste una mente per ogni corpo specifico che essa anima e di cui regola il funzionamento³⁹. È altresì infondata la tesi platonica per la quale tutte le anime si risolverebbero nell'unica anima del mondo. Tale concezione, infatti, poggia sull'errato presupposto che gli uomini non abbiano limiti percettivi e di misurazione. Pertanto, la mancata percezione della distinzione tra le anime al di fuori del corpo è intesa come l'assenza di distinzione tra queste⁴⁰.

L'intelletto, rispetto alle altre facoltà, si colloca a un piano superiore e costituisce così il principio e il fine dell'intelligibilità della ragione stessa. In questo modo l'antica distinzione tra potenzialità e attualità dell'intelletto si potrebbe dire che viene risolta nella relazione stessa che si costituisce tra le facoltà. In altre parole, l'intelletto, che è unico in ogni uomo e che mantiene la propria unicità, si dice attuale rispetto alla propria funzione attiva per cui attualizza il pensiero razionale, mentre si dice intelletto potenziale per la passività che lo connota rispetto all'intervento della grazia divina, che consente all'intelletto di attualizzarsi⁴¹. Questa dinamica interna all'intelletto, tuttavia, non deve essere considerata come una scissione bensì come la compresenza dialettica dell'unità e dell'alterità che costituisce tutto il reale, secondo una compresenza specifica per ogni ente, ossia rispetto a una dinamica che è contratta a ciascuno di essi. In altri termini, Cusano sta applicando alla facoltà intellettiva la figura P che ha il vantaggio di mostrare simultaneamente il compenetrante moto armonico degli opposti. Nel caso specifico, gli opposti sono l'attività dell'intelletto (che attualizza la ragione) e la passività dell'intelletto (che viene attualizzato), ma l'intelletto è uno e uno soltanto, semplicemente l'applicazione della figura P consente

³⁸ "*Quomodo non sit unus intellectus in omnibus; et quomodo numerus separatum mentium per nos innumerabilis est deo cognitus*".

³⁹ Cfr. *De mente* 13: h²V, n. 142.

⁴⁰ Cfr. *De mente* 13: h²V, n. 143.

⁴¹ Cfr. *Crib. Alk.* II, 16: hVIII.

di espandere il punto inesteso che è l'unità dell'intelletto; detto altrimenti, essa consente di esplicare questo punto e di coglierne l'intrinseca dinamica che, se da un lato, tende alla ragione, dall'altro, tende all'assoluto. Allorquando l'intelletto si rivolge verso il principio assoluto, ossia, metaforicamente, si muove verso l'alto, l'intelletto trova la propria quiete⁴². Aggiunge Cusano che ogni moto, tuttavia, è complementare, pertanto ciò che sembra muoversi da vicino è fermo da lontano. Al moto di ascesa dell'intelletto corrisponde così il moto uguale e opposto di discesa dell'unità assoluta che si traduce nell'infusione della luce di cui l'intelletto partecipa⁴³.

L'intelletto, inoltre, non ha qualità accidentali che soggiacciono alla ragione o ai sensi, e il suo luogo altro non è se non un luogo interpretabile in senso intellettuale. Ciò "non significa che l'intelletto sia un luogo osservabile dalla ragione o dai sensi, e nemmeno che, per questo, l'intelletto sia ovunque e in nessun luogo in maniera assoluta come Dio, ma significa che esso è ovunque e in nessun luogo in maniera contratta, secondo il modo del proprio intelletto."⁴⁴ Da qui è possibile ritornare alla definizione del moto dell'intelletto e affermare che la natura intellettiva "si muove in modo intellettuale nel regno che le è proprio e che le è stato assegnato. E questo è un muoversi che concorre al suo essere in quiete, in quanto il movimento dell'intelligenza è un'obbedienza alla verità"⁴⁵. Ora, giacché la verità è la sua stessa quiete e non conosce moto poiché è identica a se medesima, essa non conosce movimento. Ne consegue che obbedire alla verità significa vivere in uno stato di quiete, in cui ogni gradazione, quella possibilità umanamente possibile del 'più o meno', si risolve nella *absoluta aequalitas*. La fermezza di tale posizione è la medesima, spiega Cusano, di colui che esprime il proprio giudizio. Infatti, mentre la ragione giudicante si muove nel vagliare e nel misurare, l'intelligenza è "il giudice delle ragioni, e si dice che essa 'si muove' quando sceglie una ragione perché più vera e ne rifiuta un'altra, e quando illumina e guida coloro che ragionano"⁴⁶; per questo motivo l'intelletto è anche definito come il sole che illumina la ragione.

Seguendo lo schema suggerito dalla figura P, allorquando l'unità dell'intelletto discende nell'alterità dei sensi incontra, innanzitutto, ciò che è posto al livello

⁴² Cfr. *De coni.* II,13: h III, n. 134.

⁴³ Cfr. *De coni.* II,13: h III, n. 134.

⁴⁴ *De coni.* II,13: h III, n. 134; tr. it. cit. p. 465.

⁴⁵ *De coni.* II,13: h III, n. 135; tr. it. cit. p. 465.

⁴⁶ *De coni.* II,13: h III, n. 135; tr. it. cit. p. 465.

intermedio, si potrebbe dire ciò che è collocato nel secondo cielo: la facoltà della ragione. Ciò che è interessante osservare è che questa facoltà unica parrebbe tuttavia essere composta di due parti; ma, come Cusano precisa nel *De coniecturis*, non si tratta propriamente di una composizione: la ragione è unica ma viene chiamata in modi diversi a seconda della prospettiva assunta nel definirla. Infatti, se si considera la ragione nel moto discensivo dell'intelletto verso i sensi, la ragione si chiama 'apprensione' o *ratio apprehensiva*; al contrario, se si guarda alla ragione nel moto ascendente dai sensi verso l'intelletto, essa si chiama 'fantasia o immaginazione', '*ratio phantastica seu imaginativa*'⁴⁷. A prescindere da questa suddivisione, nell'esercizio della propria attività la ragione risponde sempre al principio aristotelico di non contraddizione e al principio del terzo escluso; per questo nel *De venatione sapientiae* Cusano afferma che la logica è lo strumento proprio della ragione⁴⁸. Tale strumento regola il funzionamento sia quando la ragione è considerata come *ratio apprehensiva* sia quando essa è vagliata come *ratio phantastica seu imaginativa*. Così, allorché la ragione è volta ai sensi immagina o fantastica, mentre essa misura e pondera quando è volta verso l'intelletto. Nel primo caso, la ragione come fantasia rielabora già i dati provenienti dai sensi, applicando i principi della logica aristotelica. Nel secondo, questa stessa rielaborazione procede ma con un livello d'astrazione maggiore e volgendo alla determinazione ultima del concetto, che sarà attualizzato dal principio unitario dell'intelletto. In entrambi i casi si osserva, tuttavia, che la differenza principale non consiste nello strumento impiegato (giacché per entrambi vale la medesima logica aristotelica) quanto nel rapporto con l'alterità sensibile. Si tratta, dunque, di una questione di grado di astrazione: un grado maggiore per la *ratio apprehensiva* che, in virtù di questo grado maggiore di astrazione può assimilarsi al proprio concetto, e un grado minore per la *ratio phantastica seu imaginativa* che è ancora molto legata alla sensibilità del dato percepito mediante i sensi e per questo non ha ancora assimilato il concetto benché abbia già la capacità di evocare l'immagine e di modificarne alcuni aspetti. Di fatto, l'immaginazione riesce al contempo ad abbracciare ciò che è vicino e ciò che è lontano, presente e assente, pur rimanendo sempre nella sfera della sensibilità⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. *De coni.* II, 16: h III, n. 157.

⁴⁸ Cfr. *supra*, la Premessa.

⁴⁹ Per un approfondimento della funzione della facoltà immaginativa dal *De coniecturis* allo sviluppo secondo la prospettiva cristologica dell'*imitatio Christi*, cfr. K. YAMAKI, *Funktion und Tragweite der*

Dai sensi, dunque, proviene il materiale sensibile che è poi intelligibilmente assimilato dall'intelletto: "la discesa dell'intelletto nel sensibile, infatti, è l'ascesa del sensibile all'intelletto"⁵⁰. I cinque sensi sono delle facoltà recettive contratte: l'olfatto viene colpito anche da oggetti lontani, l'udito ancora più da lontano, la vista – come già per Aristotele – è superiore a tutti i sensi. Ciascuno di essi, inoltre, può percepire esclusivamente l'aspetto sensibile conforme alla capacità dell'organo a cui il senso rimanda specificatamente. Per questo, spiega Cusano, un oggetto visibile ad esempio non viene colto come visibile dalla vista se manca l'attenzione della forza intellettiva (*intellectualis vigoris*). L'immaginazione, invece, ha una maggiore libertà rispetto ai sensi e va oltre la loro contrazione, i quali sono limitati alla quantità della grandezza, del tempo, della figura e del luogo. I sensi percepiscono quelle che noi potremmo definire come qualità quantitative: se non fossero quantitative, non potrebbero essere decodificate giacché, come meglio si precisa nel *De Beryllo*⁵¹, si tratta di categorie che si fondano sulla quantità; e proprio perché non è la qualità noi non possiamo afferrare l'essenza che è qualitativa. Come E. Colomer spiega, la conoscenza è l'*explicatio* della propria forma mentale che trova in sé due concetti fondamentali: il principio del punto e l'idea dell'ora; essi stanno rispettivamente alla grandezza e al concetto di numero. In altri termini, con un lessico kantiano si potrebbe affermare che Cusano riconosce le categorie logico-matematiche di spazio e di tempo come forme fondamentali del conoscere⁵².

Queste tre facoltà – *intellectus, ratio, sensus* – sono per Cusano gli elementi stessi dell'anima che opera ai fini dell'apprensione del concetto mediante quel moto che fa del pensiero un pensiero in movimento, un *Denkbewegung* per dirlo con Klaus Jacobi⁵³. Il pensiero si muove, come si è anticipato a proposito dell'intelletto, in un doppio movimento: dall'intelletto ai sensi e dai sensi all'intelletto. Ora, giacché la conoscenza procede dai sensi, è opportuno ripercorrere la psicologia del processo cognitivo per giungere all'apprensione del concetto.

imaginatio bei Cusanus – ein konkretes Beispiel, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 163-170.

⁵⁰ *De coni.* II, 16: h III, n.157; tr. it. cit. p. 489.

⁵¹ Cfr. *De beryl.*: h ²XI/1, n. 44.

⁵² Cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 48.

⁵³ Cfr. K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber Freiburg, 1964; qui pp. 204-214.

3.a.2. Psicologia del processo conoscitivo: la relazione anima-corpo e la teoria degli spiriti

Dopo aver spiegato in che senso la mente si dica misura, nel quarto capitolo del dialogo *De mente* gli interlocutori desiderano apprendere in che modo avvenga il processo conoscitivo. Nel soddisfare tale richiesta, l'idiota è consapevole di dover premettere alla trattazione almeno due premesse. La prima concerne la questione dell'innatismo; la seconda, correlata alla prima, riguarda invece la relazione sussistente tra l'anima e il corpo⁵⁴. L'esplicitazione di questi due presupposti consente di ripercorrere il processo gnoseologico alla luce della teoria degli spiriti, secondo la quale il dato percepito viene trasportato da degli spiriti che procedono dai sensi all'intelletto.

Come giustamente il filosofo osserva, le dispute sorte intorno alla questione dell'innatismo derivano dalla nota contrapposizione tra l'accademia platonica, per la quale le nozioni sono innate, e la scuola peripatetica, per la quale invece non esiste alcuna nozione innata e la mente è come una tabula rasa⁵⁵. In risposta al filosofo, l'idiota smentisce la tesi dei platonici mostrando che la presenza delle *concreatae notiones* contravverrebbe alla natura stessa dell'animo umano e contrasterebbe il progetto divino⁵⁶. Se la mente disponesse delle nozioni innate, essa non sarebbe spinta a conoscere poiché avrebbe già da se medesima e in se stessa tutto quanto è di suo vantaggio per la propria costituzione. "Profectum"⁵⁷ è il vocabolo scelto da Cusano

⁵⁴ Cfr. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 22-57; qui pp. 24-26.

⁵⁵ Cfr. *De mente* 4: h 2V, n. 77. Secondo A. Kijewska, Cusano rimanda indirettamente alla controversia epistemologica sorta tra platonici ed aristotelici nel 1439 a seguito della pubblicazione del trattato di Gemistos Plethon *Sulla differenza tra Aristotele e Platone*. (Cfr. A. KJEWSKA, *Asimilación y diferenciación, epistemología de Nicolás de Cusa en Idiota de mente*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 161-177; qui p. 161). Per una ricostruzione della posizione platonica e di quella aristotelica e la conseguente discussione nel dialogo dell'idiota, cfr. A. FIAMMA, *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicolò Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 101-115.

⁵⁶ Anche gli studiosi della gnoseologia di Cusano hanno dibattuto sulla questione dell'apriori, giungendo all'affermazione di un posizioni contrastanti, a favore dell'esistenza dell'apriori (cfr. K. Kremer) o contrari ad essa (cfr. J. Hopkins). Per entrambe le parti, rimane salda l'idea che il problema della conoscenza in Cusano interessa la relazione tra essere e pensiero e che questa relazione si fonda nel Principio divino. (Cfr. M. BAYARD, *Die Dynamik der Erkenntnis und ihr Verhältnis zum Sein bei Nikolaus Cusanus*, in *Wissensformen bei Nikolaus Cusanus*, a cura di C. Bacher e M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, pp. 29-46).

⁵⁷ *De mente* 4: h 2V, n. 77.

per esprimere la presenza di elementi innati a vantaggio della mente. Questo participio del verbo *proficio* rimanda al verbo *proficio* che compare nel *Prologo* del primo libro del *De docta ignorantia*⁵⁸ e rimarca, in questo modo, che l'essere umano è *in fieri* e si costituisce ossia si (per)forma progressivamente conoscendo e muovendosi asintoticamente verso l'apprensione della verità⁵⁹. Rispetto alla questione dell'innatismo, è chiaro il motivo per il quale Cusano debba negare la presenza innata delle *concreatae notiones*, la cui esistenza invaliderebbe la tesi della progressione dell'essere umano⁶⁰. Il corpo, per di più, non è un ostacolo, come sostenuto dai platonici, che impedisce all'anima di ricordare quanto appreso precedentemente alla caduta nel corpo terrestre. Anzi, per Cusano, se l'uomo non disponesse del corpo gli sarebbe negata la possibilità di conoscere, giacché la conoscenza si origina dai sensi; precisamente, essa sorge dall'opposizione di un oggetto sensibile agli organi corporei di senso⁶¹:

nelle nostre menti, tuttavia, questa vita assomiglia all'inizio ad uno che dorme [*dormienti*], fino a che essa non viene stimolata e messa in movimento dallo stupore [*admiratione*] che nasce dalle cose sensibili.⁶²

Con ciò viene convalidata l'epistemologia di Aristotele, senza vi che vi sia una completa adesione ad essa. Infatti, benché si sottolinei che non esiste nella mente alcuna nozione che non sia stata prima nei sensi⁶³, non è possibile assumere una teoria della conoscenza che non riconosca la presenza di alcun elemento innato. Per Cusano la mera apprensione dei dati non costituisce di per se stessa una conoscenza; è necessario che questi vengano misurati o giudicati da una facoltà preposta: la ragione, la quale, attraverso l'impiego della logica, esercita la propria *vis iudicaria*; infatti,

⁵⁸ Cfr. *supra*, la Premessa.

⁵⁹ E. Peroli fa notare come il concetto di progresso della mente fosse già di Origene (*De principis* IV, 10) e, soprattutto, di Bernardo di Chiaravalle (*Sermones super Cantica Cantorum*, 5, 5). (Cfr. E. PEROLI, *Note e commento alle opere*, cit., p. 2634, n. 56).

⁶⁰ Come annota A. Kijewska, la posizione di Cusano sull'innatismo delle *concreatae notiones* non è intesa dagli studiosi all'unanimità, poiché non spiegherebbe in che modo l'essere umano potrebbe avere – data anche la *nulla proportio* – una conoscenza intuitiva di Dio. (Cfr. A. KIJEWSKA, "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, cit., pp. 84-85).

⁶¹ Cfr. *De mente* 4: h 2V, n. 77.

⁶² *De mente* 5: h 2V, n. 85.

⁶³ Come sottolinea A. Fiamma, sebbene vi sia la ripresa della tradizione aristotelica per la quale *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, nella prospettiva di Cusano tale principio non equivale ad una assolutizzazione del valore della percezione che, anzi, viene ridimensionata a favore dell'esaltazione della *vis* della mente. (Cfr. A. FIAMMA, *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicolò Cusano*, cit., pp. 111-112).

dal momento che la mente non può fare alcun progresso [nella conoscenza] se è priva di una facoltà di giudizio [*iudicio*], così come un uomo sordo non riuscirebbe a fare dei progressi fino a diventare un citaredo, in quanto non avrebbe in sé alcuna facoltà con cui giudicare l'armonia e che gli consenta di valutare i propri progressi, per questo motivo la nostra mente possiede una facoltà di giudizio innata [*concreatum iudicium*], senza la quale essa non riuscirebbe affatto a progredire [*proficere*].⁶⁴

L'ammissione, necessaria per Cusano date le premesse antropologiche, della presenza di una capacità innata di giudizio recupera e riabilita la posizione platonica⁶⁵, a patto che con *concreatae notiones* si intendono le capacità insite in tale *vis iudicaria*⁶⁶. Questa conclusione esposta dall'idiota è una prima dimostrazione di come tutte le teorie filosofiche siano delle congetture: ciascuna 'dice' il vero senza essere però la 'verità'. In virtù di ciò, non solo è possibile ma è anche doveroso ricomprendere in una prospettiva di concordia la molteplicità delle teorie filosofiche, proprio come il dotto-idiota ha appena esposto rivelando il presupposto unitario ad esse comune⁶⁷.

Il secondo aspetto che chiede di essere debitamente presupposto alla discussione sul processo conoscitivo concerne, come anticipato, la relazione tra l'anima e il corpo.

⁶⁴ *De mente* 4: h 2V, n. 77; tr. it. cit. p. 879.

⁶⁵ In questa capacità innata di giudizio, alcuni tra i principali esponenti della Scuola di Marburgo hanno intravisto un'anticipazione del pensiero kantiano. A Kirstin Zeyer si deve il merito di aver raccolto, sistematizzato e problematizzato recentemente il recupero del pensiero cusano (tanto epistemologico, quanto metafisico e religioso) da parte di Rudolf Euchen, Richard Falckenberg, Hermann Cohen ed Ernst Cassirer. (Cfr. K. ZEYER, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorff, 2015; cfr. anche Id., *Cusanus als Vorläufer von Leibniz. Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung von R. Eucken und R. Falckenberg*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 227-239). Per un confronto diretto sulla questione dell'innatismo tra Cusano e Kant, si veda il contributo di A. Rigobello. Premettendo l'intento di compiere una a-metafisicizzazione dell'epistemologia cusana ai fini di un possibile terreno su cui stanziare il pensiero di Cusano e di Kant per un confronto gnoseologico, sottolinea che il grande pregio del *De mente* consisterebbe proprio nell'assenza (relativa) del piano metafisico; ciò consentirebbe, secondo l'autore, di rintracciare alcuni punti di convergenza tra i due filosofi tedeschi: il rifiuto dell'innatismo nozionale, l'individuazione della struttura originaria nell'attività giudicante e la funzione di misurazione svolta dall'anima. In merito a tali aspetti, la differenza che si coglie risiede sempre nel fondamento: mentre per Kant il "giudizio" non necessita di alcun fondamento (esterno) e la metafisica altro non è che un'illusione naturale della coscienza umana, per Cusano invece l'attività giudicante è sempre inscritta nel contesto dell'intuizione del divino, una realtà metafisica, e l'idea stessa di Dio è la condizione per la conoscenza compiuta di ogni *quidditas*. (Cfr. A. RIGOBELLO, *Contributo del dialogo cusano* de mente, cit., pp. 244-248).

⁶⁶ Cfr. *De mente* 4: h 2V, n. 77.

⁶⁷ Si tratta qui della medesima dialettica della presupposizione (*Präsuppositions-Dialektik*) che si ritrova nel *De pace fidei*. (Cfr. B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues in der Neuzeit*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 119-216). Come precisa Roberto Celada Ballanti, la dialettica della presupposizione condensa e costituisce il fulcro della "maieutica religiosa messa in opera nel *De pace fidei*: esplicitare la *fides implicita*, ovunque presupposta, equivale ad avviare un'ermeneutica, un'autocomprendimento delle varie religioni come distinti recanti in sé la verità che lega, il *Logos* che complica in sé tutti i *logoi*, tutte le forme". (R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 119).

Come ha più volte sottolineato Paula Pico Estrada⁶⁸, l'epistemologia cusana non può essere compresa se non a partire dall'intima relazione tra l'anima e il corpo la quale comprende, ancora più profondamente, la relazione tra l'anima e la mente. Lo stesso Cusano ammette che la prima distinzione che deve essere effettuata concerne la definizione dell'anima e quella della mente. In virtù di ciò, nel capitolo iniziale del dialogo *De mente*, a seguito della definizione della mente come misura, il filosofo domanda all'idiota se anche lui ritiene che la mente sia distinta dall'anima. L'idiota concorda e precisa che

una cosa è la mente così come essa sussiste in se stessa [*in se subsistens*], un'altra cosa è la mente così come essa sussiste nel corpo [*in corpore*]. La mente che sussiste in se stessa o è infinita, o è un'immagine dell'infinito. Tuttavia, tra le menti che sono un'immagine dell'infinito, dato che non sono massime o assolute, ossia non sono infinite e non sussistono in se stesse, ammetto che alcune possano animare un corpo umano, ed in questo senso convengo che, in considerazione della loro funzione, le si possa chiamare 'anime'.⁶⁹

La mente e l'anima umane, dunque, sono la stessa entità considerata secondo due punti di vista differenti: per sé (la mente) e secondo il proprio ufficio (l'anima). Il fatto che esse siano un'entità unica consente di comprendere in che modo la mente possa relazionarsi al corpo. Procedendo per gradi, il primo aspetto interessa la presenza del corpo. Ora, dato che la conoscenza – come si è visto – necessita dello stimolo sensibile proveniente dall'oggetto esterno e che tale stimolo può essere recepito soltanto da ciò che è capace di cogliere la sensibilità (i cinque organi di senso), il corpo è necessario ai fini della conoscenza della realtà esterna⁷⁰. Si è già discusso infatti sulla relazione sostanziale tra l'anima (*in se*) e il corpo⁷¹; quanto emerge in questo passaggio è la criticità dell'interazione tra la mente e il corpo: ci si chiede, in altri termini, come sia possibile che l'elemento sensibile, percepito dagli organi di senso (corpo), possa essere

⁶⁸ Cfr. P. PICO ESTRADA, *Cuerpo y conocimiento en el diálogo Idiota de mente de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 233-239; ID., *De ludo globi: la relación mente y cuerpo en el marco del binomio complicatio-explicatio*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 191-198.

⁶⁹ *De mente* 1: h 2V, n. 57.

⁷⁰ “La facoltà della mente” precisa Cusano “che è una facoltà concettuale volta alla comprensione delle cose, non può svolgere la sua operazione se non riceve uno stimolo dalle cose sensibili, e non può ricevere questo stimolo senza la mediazione delle immagini sensibili che vengono trasmesse dalla fantasia. La mente, pertanto, ha bisogno di un corpo dotato di organi, tale, cioè, che, senza di esso, la ricezione degli stimoli sensibili sarebbe impossibile”. (*De mente* 4: h 2V, n. 77; tr. it. cit. p. 879).

⁷¹ Cfr. *supra*, il capitolo 4.

appreso dalla mente. In questo commercio epistemologico, l'anima gioca un ruolo centrale. Per riprendere la figura P e quanto sostenuto circa le facoltà (*intellectus, ratio, sensus*), l'anima che vivifica il corpo⁷² è la complicazione unitaria di un duplice moto: dall'intelletto ai sensi e dai sensi all'intelletto. In questo moto continuo e circolare, l'anima media tra le due estremità: tra l'intelligibile e il sensibile, come uno spirito che si muove nel corpo animandolo.

La teoria degli spiriti, congiunta al presupposto del *continuum* tra l'unità della mente e l'alterità del corpo, è assunta da Cusano per spiegare la psicologia del processo conoscitivo per la quale si ispira alla tradizione promotrice della teoria degli 'spiriti animali'. Questa teoria, come è stato ricordato da A. Kijewska⁷³, deriva dai fisici alessandrini ed è stata poi ereditata da Erasistrato nel III secolo a.C. ed è giunta fino a Nemesio di Emesa per mediazione di Galeno⁷⁴. Essa circola presso i fisici e gli studiosi del pensiero aristotelico attratti dall'importanza attribuita alla percezione. Nello specifico, mentre a Erasistrato si deve il merito di aver offerto una spiegazione meccanica del funzionamento dello spirito animale, a Nemesio di Emesa si riconosce il pregio di aver aggiunto a tale concezione la definizione della psicologia cognitiva propria della facoltà immaginativa⁷⁵. È a questi autori che si richiama l'idiota cusano quanto risponde al quesito postogli dal filosofo sul funzionamento delle sensazioni secondo la teoria esposta dai fisici.

Riprendendo dalla fisiologia tradizionale la teoria dello spirito sensibile e di quello vitale, in risposta alla domanda sulla teoria percettiva secondo i fisici, l'idiota esordisce precisando innanzitutto che l'anima è mescolata a uno spirito sottilissimo, che è diffuso nel corpo per mezzo delle arterie. In questo modo, tale spirito è il veicolo

⁷² "La sua funzione in questo corpo è quella di rendere il corpo vivo, e a motivo di questa sua funzione si chiama 'anima'. Essa è la facoltà che anima il corpo vivificandolo di una vita vegetativa e sensitiva, come pure la facoltà razionale, la facoltà intellettuale e quella intelligibile." (*De mente* 4: h 2^V, n. 80; tr. it. cit. p. 883).

⁷³ Cfr. A. KJEWSKA, "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, cit., pp. 81-83.

⁷⁴ Per un confronto tra la teoria di Galeno e quella esposta da Cusano nel *De Deo abscondito* oltre che nel *De mente*, cfr. S. OIDE, *Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo Deum*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 198-207.

⁷⁵ Nel dettaglio, A. Kijewska spiega che già Erasistrato aveva descritto il sistema circolatorio distinguendo le vene dalle arterie e precisando che le vene trasportano il sangue, mentre le arterie trasportano il pneuma. Quest'ultimo è costituito dagli 'spiriti vitali', una specie di materia corpuscolare. Nemesio di Emesa, invece, attribuisce importanza al potere dell'immaginazione, un potere posto nella sezione frontale del cranio e subordinato al funzionamento del cervello. (Cfr. A. KJEWSKA, "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, cit., pp. 81-83).

dell'anima, mentre il sangue è il veicolo di questo spirito che giunge fino agli organi di senso⁷⁶. C'è un'arteria principale che – dividendosi in due parti – conduce agli occhi e raggiunge i globi oculari, proprio dove c'è la pupilla: due arterie simili dirette alle orecchie, due alle narici, al palato; e ancora, attraverso il midollo fino alle articolazioni. Nel caso della vista, dunque, accade che quando l'occhio “incontra un qualche ostacolo esterno, questo spirito viene ripercosso indietro e l'anima riceve uno stimolo che la spinge a considerare ciò che fa da ostacolo”⁷⁷. Questa veicolazione dell'anima mediante lo spirito dell'arterie, dunque, non ha soltanto una funzione vitale per la quale essa anima il corpo ma assume chiaramente anche una funzione epistemologica, tant'è che “questo spirito sottile delle arterie, che è animato dalla mente, viene reso dalla mente conforme all'immagine della specie che ha fatto da ostacolo al suo movimento”⁷⁸. Quindi, solo quando c'è un ostacolo, lo spirito viene rallentato e di conseguenza l'anima, che allora “percepisce in maniera confusa, mediante i sensi, la cosa che la ostacola. Il senso, infatti, per quanto è in esso, non determina nulla. Il fatto, ad esempio, che, quando vediamo qualcosa, riusciamo a determinarla, è dovuto non al senso, ma all'immaginazione, che è congiunta ad esso”⁷⁹. Questa facoltà risiede giustappunto nella parte anteriore della testa, in una cella ove si trova un secondo spirito, più tenue e agile di quello che è diffuso attraverso le arterie, per il quale l'anima è in grado di cogliere la forma insita nella materia anche quando l'oggetto percepito dai sensi è assente. Al primo spirito sensibile si è ora aggiunto un secondo spirito intermedio: lo spirito immaginativo.

Questa capacità dell'anima viene chiamata immaginazione [*imaginatio*], perché, tramite essa, l'anima si forma l'immagine di una cosa che è assente. Ed è per questo che l'immaginazione differisce dal senso: il senso coglie la forma insita nella materia solo quando la cosa è presente, mentre l'immaginazione la coglie anche quando la cosa è

⁷⁶ Cusano precisa che ai sensi corrispondono i quattro elementi: forza ignea per gli occhi (ove rapidissimo è il moto dello spirito); forza eterea o di aria pura per le orecchie; aria densa e fumosa per le narici; forza terrea per le midolla; sicché egli conclude che “nell'uomo, pertanto, la disposizione dei sensi è fatta a somiglianza dell'ordine e della disposizione dei quattro elementi”. (*De mente* 8: h 2V, n. 113; tr. it. cit. p. 919).

⁷⁷ *De mente* 8: h 2V, n. 113; tr. it. cit. p. 919.

⁷⁸ *De mente* 7: h 2V, n. 100; tr. it. cit. p. 905. L'esempio di Cusano è il seguente: “così come da un uomo, che abbia l'uso della mente e l'abilità artistica corrispondente, un pezzo di cera malleabile viene reso conforme alla figura dell'oggetto che l'artefice ha presente direttamente di fronte a sé. Senza la mente, non può essere realizzato alcun tipo di configurazione, né nella scultura, né nella pittura, né nell'arte del fabbro, ed è la mente che determina tutte le cose”. (*Ibidem*). Inoltre, si badi bene che “uno spirito non è configurabile a ciò a cui è configurabile un altro. Lo spirito che è presente nel nervo ottico, infatti, non può essere affetto dalle forme dei suoni, ma solo dalle forme dei colori, per cui è configurabile alle forme dei colori, a non a quella dei suoni”. (Ivi, n. 101; tr. it. cit. p. 905).

⁷⁹ *De mente* 8: h 2V, n. 114; tr. it. cit. p. 921.

assente, per quanto in materia confusa, per cui non distingue il singolo stato, ma coglie in modo confuso più stati insieme.⁸⁰

A questo spirito, ancora grossolano e distinto, segue il terzo spirito individuato da Cusano: lo spirito razionale proprio della ragione, il quale è in grado di configurarsi “a tutte le cose sensibili in maniera *chiara e distinta [discrete et lucide]*”⁸¹. Già nel *De coniecturis*, Cusano aveva precisato che esiste una facoltà del discernimento (discretiva) che viene trasportata dal centro dei sensi fino alla natura intellettuale suprema attraverso dei condotti organici, nei quali i legami prodotti da uno spirito corporeo sottilissimo vengono continuamente resi più chiari e più semplici per la vittoria della facoltà dell’anima⁸². Questa facoltà discretiva risiede nella parte centrale della testa, laddove si trova “uno spirito sottilissimo, più sottile di quello presente nella cella della facoltà immaginativa, e, quando l’anima utilizza come strumento questo spirito, esso diventa ancora più sottile, in modo tale che l’anima distingue anche uno stato dall’altro”⁸³ e giunge a formarsi un’immagine o *specie* degli oggetti sensibili⁸⁴. In tal modo, tuttavia, l’anima non coglie ancora la verità delle cose, le cui forme sono ancora mescolate alla materia che rende confusa la forma⁸⁵. Una maggiore astrazione⁸⁶ della forma dalla materia è possibile, per Cusano, sebbene la ragione sia sempre limitata⁸⁷. Ciò prevede, oltre all’esercizio della facoltà discretiva e dalla *vis*

⁸⁰ *De mente* 8: h 2V, n. 115; tr. it. cit. p. 921.

⁸¹ *De mente* 7: h 2V, n. 102; tr. it. cit. p. 905.

⁸² Cfr. *De coni.* I, 14: h III, n. 142.

⁸³ *De mente* 8: h 2V, n. 115; tr. it. cit. p. 921.

⁸⁴ Come G. Cuozzo precisa, “questo spirito arterioso, così sottile da non essere quasi materiale [...] all’occasione dell’incontro dei nostri sensi con il mondo esterno, trasmette l’urto da essi ricevuto alla ragione: gli spiriti corporei è come se risultassero informati dai corpi, recandone l’impronta alla facoltà razionale. Quest’ultima, dotata di un potere superiore detto *discernens*, ritraduce quest’impatto, o *impetus*, in immagini (*species*) dei singoli oggetti di volta in volta incontrati dal corpo, permettendo una conoscenza sensibile del mondo esterno”. (G. CUOZZO, *Spiritus et spiralis. Il tema dello spirito in Nicola Cusano*, in *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 265-282; qui pp. 269-270).

⁸⁵ È proprio in questa distinzione tra la conoscenza di quanto viene percepito e la *quidditas* di un ente (che, secondo E. Cassirer, prelude alla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno) che Cusano sviluppa la propria teoria della conoscenza ereditando l’insegnamento dei libri centrali della *Repubblica* di Platone. (Cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 18).

⁸⁶ Per una problematizzazione del concetto di astrazione nelle opere del Cusano, cfr. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, cit.; si veda soprattutto il paragrafo intitolato “In welchem Masse kann bei Cusanus von Abstraktion gesprochen werden?”, pp. 51-57. Dalla ricostruzione di K. Kremer, la letteratura critica è concorde nel sostenere che non sia possibile parlare di un’unica teoria dell’astrazione egualmente e sistematicamente presente in tutte le opere di Cusano; certamente, è legittimo parlarne a partire del *De docta ignorantia*, ove vengono poste le basi per una sua elaborazione. Si tratterebbe inoltre più che di un’eredità aristotelica del concetto di astrazione, di una anticipazione del concetto che sarà poi di Locke.

⁸⁷ Cfr. *De mente* 8: h 2V, n. 115; tr. it. cit. p. 923.

assimilativa propria della ragione, anche la predisposizione dell'oggetto stesso su cui la mente interviene. Nel caso della ricerca 'fisica', ciascun oggetto – in quanto composto di materia e di forma – viene colto grazie alla propria natura sensibile dalla quale la mente astrae le forme intelligibili per le quali concepisce una 'nozione' della cosa stessa⁸⁸.

La mente si contraddistingue dunque per la propria *vis-virtus assimilativa* e per la *potentia*, ossia tanto per le proprie qualità quanto per le possibilità che ne conseguono. Come ha giustamente osservato K. Kremer⁸⁹, l'assimilazione costituisce il nucleo metafisico della conoscenza umana⁹⁰ e rimanda, come J.-M. Nicolle ricorda, all'ambito fisiologico in cui il termine è impiegato per descrivere il processo della digestione del cibo, che consiste nel rendere l'alimento simile al nostro corpo al fine di nutrirlo⁹¹. Lo stesso Cusano si affida a quest'idea della digestione con cui indica metaforicamente l'apprendimento⁹². Egli assume il presupposto della similarità nella conoscenza, principio per il quale il simile conosce il proprio simile e mira alla

⁸⁸ Come Cusano spiega meglio nel *De possess*, la ricerca del sapere si divide in tre tipologie a seconda della relazione che sussiste tra la forma e la materia. Al livello più basso si stanza l'indagine 'fisica' che tratta della natura fisica e considera le forme non-separate dalla materia e che, pertanto, sono soggetto al movimento e alla mutabilità. Al grado superiore si colloca la ricerca delle forme separate e stabili. Al livello intermedio, invece, si trova la ricerca delle forme non-separate della materia e, tuttavia, stabili; è questo il caso della matematica. (*De poss.*: h XI/2, n. 63).

⁸⁹ Cfr. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, cit., p. 32-38.

⁹⁰ La *vis assimilativa*, preannunciata nel *De genesi* e articolata nel *De mente*, viene ulteriormente sviluppata nei sermoni composti dal 1452 al 1455. Come emerge dalla ricerca di A. Schmitt, nel Sermo CXVI (30 gennaio 1452) Cusano si serve della metafora nautica per illustrare la natura dell'anima intellettuale e la sua forza assimilativa: l'anima è come un marinaio dell'imbarcazione che la pilota; in altri termini, l'anima costituisce la sua *potentia* ma si differenzia dalla nave. La *vis assimilativa* si acquieta soltanto nella *vis* formativa. Nel sermone CLXIX (29 dicembre 1455), Cusano esalta ancora una volta la mente che è *viva imago* della mente divina grazie alla sua forza assimilativa, mediante la quale concepisce, complica ed esplica le nozioni di tutte le cose. Nel sermo CLXXII (del 2 febbraio 1455), in consonanza con la nozione di *similitudo* proposta da Tommaso per il quale la somiglianza implica che due cose differenti convengano nella stessa, Cusano avverte la differenza tra entrambe. Ancora, nel sermo CLXXIII (22 febbraio 1455), afferma che benché la *vis assimilativa* della nostra mente sia finita, partecipa, a suo modo, dell'essere infinito di Dio nel senso che può sempre perfezionare la propria assimilazione. Ora, la finitudine della nostra capacità di assimilazione è tale per cui noi possiamo assimilare solo una cosa per volta. (Cfr. A. SCHMITT, *Assimilatio*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 29-50; qui pp. 44-47).

⁹¹ Cfr. J.-M. NICOLLE, *Knowledge as Assimilation*, in *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, a cura di C. Bacher e M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, pp. 17-28; qui pp. 17-18.

⁹² Cfr. *De circ. quadr.*: h XX, n. 1. Dall'apprendimento per assimilazione conseguono, secondo J.-M. Nicolle, due presupposti: (1) la conoscenza è appresa e non costruita; (2) l'impegno del discente consiste nell'acquisizione e non nella creatività. Cfr. J.-M. NICOLLE, *Knowledge as Assimilation*, in *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, cit., p. 17.

massima somiglianza con esso⁹³. Ora, giacché la mente umana, sostanza finita e unica, non può identificarsi con altro se non con se stessa per ragioni metafisiche, la conoscenza per similitudine si traduce in assimilazione⁹⁴: “la conoscenza è un operare per immagini, in cui la mente si assimila alle cose”⁹⁵. Nei termini impiegati da Cusano nell’opuscolo *De genesi*, si potrebbe dire che l’assimilazione è la capacità della mente di chiamare a sé il non altro: “l’assimilazione, infatti, indica che vi è una certa coincidenza della discesa dell’identico al non-identico e dell’ascesa del non-identico all’identico”⁹⁶. Il processo conoscitivo si conferma così, ancora una volta, come l’unità del moto dialettico dell’alterità di due moti uguali opposti, per cui la mente chiama alla propria intellegibilità l’alterità della materia sensibile del dato percepito. In questo modo si comprende la valenza metafisica ed epistemologica dell’assimilazione, che opera costantemente tra questi due piani anche in virtù dell’operazione tanto con il dato intelligibile quanto con il dato sensibile. È grazie alla *vis assimilativa* che la mente, trasportata dagli spiriti, può assimilarsi al dato percepito nei sensi, nella fantasia, nella ragione e nell’intelletto⁹⁷. In altre parole, secondo l’esempio proposto dall’*idiota*, si tratta di immaginare una cera che ha la mente come proprio principio informante. Questa materia del tutto malleabile viene configurata dalla mente in modo tale da assumere forme cangianti e consone a seconda dell’intenzione dell’artigiano che agisce dall’esterno sulla materia sensibile. In modo simile, a livello epistemologico accade che “la mente [...] produce configurazioni diverse, sottili o grossolane, a seconda della diversa malleabilità dello spirito delle arterie presente negli organi di senso”⁹⁸, nella ragione fantastica e razionale, fino a quello presente nell’intelletto.

Proseguendo nel dialogo sulla mente, Cusano specifica quale sia il risultato epistemologico dell’assimilazione; ed afferma che

⁹³ Cfr. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, cit., pp. 63-64. Egli sottolinea che la conoscenza procede per similitudine, giacché essa si fonda sul principio della *absoluta aequalitas*. (cfr. *infra*, la parte terza).

⁹⁴ Cfr. *De gen.* 1: h IV, nn. 147-149.

⁹⁵ Cfr. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 62: “Erkenntnis ist ein Abbildungsvorgang, in welchen sich der Geist den Dingen angleicht”.

⁹⁶ *De gen.* 1: h IV, n. 149; tr. it. cit. p. 681.

⁹⁷ Come scrive P. Pico Estrada, l’assimilazione è la forza propria della mente e consiste nel dispiegamento della capacità che questa ha di assimilarsi, in successive dimensioni gnoseologiche. (P. PICO ESTRADA, *La forza assimilativa della mente*, nota complementare in *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005, pp. 179-188).

⁹⁸ *De mente* 7, h 2V, n. 101; tr. it. cit. p. 905.

attraverso queste assimilazioni, la mente non acquisisce se non le nozioni delle cose sensibili [*sensibilium notiones*], dove le forme delle cose non sono vere, ma sono rese oscure dalla mutevolezza della materia, ne consegue che tutte le nozioni di questo genere sono delle congetture [*coniecturae*], più che delle verità.⁹⁹

Al termine del processo di assimilazione dopo aver applicato il metodo della *docta ignorantia* e la regola della *nulla proportio*, la forma di sapere che può essere acquisita si conferma essere, ancora una volta, congetturale. Il processo gnoseologico, che è oggettivo nella propria struttura e nel proprio funzionamento, ammette sempre uno spazio alla soggettività. Quest'ultima, propria di ciascuno, è maggiore tanto più le forme sono congiunte alla materia. Allorquando la mente si assimila a forme che soggiacciono alla mutabilità della materia, il prodotto epistemologico è esso stesso condizionato da questa mutabilità per la quale la mente di ciascuno può cogliere aspetti diversi, seppur veri, dell'oggetto e l'immagine (*specie* o nozione) assimilata dalla mente può variare maggiormente per ciascuno. Ne consegue che la nozione appresa è una congettura, ossia un'immagine dell'ente sensibile percepito, ma non l'essenza di questo stesso. Anticipando quelle che saranno le conseguenze poi espresse ed analizzate nel *Compendium* (1463-1464), le congetture preludono alla conoscenza segnica e simbolica per la quale l'uomo potrà dirsi non soltanto *mensura rerum* ma soprattutto costruttore del proprio mondo¹⁰⁰.

3. b. Il dinamismo produttivo della ‘*mens viva imago Dei*’

Il percorso intrapreso dal dotto idiota ha condotto i suoi interlocutori a concludere almeno due punti centrali conseguenti alla definizione della mente come misura. Questa congettura sulla mente, infatti, è stata declinata secondo due aspetti. Dal punto di vista dell'ufficio, ossia del compito che essa è chiamata a svolgere, la mente è anima: essa anima il corpo ed è coinvolta, secondo la teoria degli spiriti, nel processo cognitivo. Dal punto di vista oltre che della propria virtù e forza (*vis*) anche della propria potenza (*potentia*), la mente misura e si assimila al dato percepito

⁹⁹ *De mente* 7, h²V, n. 102; tr. it. cit. p. 907.

¹⁰⁰ Cfr. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 160-166. M. Alvarez-Gomez rintraccia nella congettura e nella concezione dell'arte espone nel *De coniecturis* il fondamento metafisico-epistemologico della costituzione del mondo congetturale umano.

apprendendolo. Esiste tuttavia una terza determinazione che qualifica la mente come misura che non è ancora stata affrontata e che costituisce il perno della svolta epistemologica interna al pensiero di Cusano per la quale il senso ‘oggettivo’ della misurazione si traduce nel suo risvolto ‘soggettivo’: si tratta della vitalità della mente per la quale l’uomo è radicalmente misura di tutte le cose.

L’affermazione della mente come *viva substantia* compare nel V capitolo del *De mente* ed è trattata in relazione alla funzione che svolge rispetto al corpo: la mente si dice sostanzialmente ‘vita’ perché è anima che vitalizza il corpo¹⁰¹. Nel VII capitolo la mente viene presentata come ‘numero vivo’. Qui non si tratta più dell’esplicitazione di una vitalità sostanziale rispetto al corpo: come ha sottolineato Thomas Leinkauf, questa attribuzione di vitalità della mente è l’espressione del risvolto creativo della *vis assimilativa* che rimanda all’attivismo aprioristico della tradizione del *Nous*¹⁰², con una conseguente rivalutazione delle congetture cusaniane.

Secondo l’arte della misurazione, come si è visto, le congetture sono affermazioni che traducono quanto è stato misurato. Ma, si badi bene, il misurato non è ancora rapportato in senso risolutivo all’aspetto antropologico. Infatti, sebbene la misurazione sia l’attività propria della mente e il misurato (come ente che viene proporzionalmente determinato) sia il prodotto di tale esercizio mentale, non si può ancora del tutto affermare che l’uomo sia misura di tutte le cose. Questo detto di Protagora *homo mensura rerum*, è citato da Cusano nel trattato *De beryllo* (composto nell’agosto del 1458). Nell’intento di offrire ai lettori il berillo¹⁰³ come strumento euristico che possa aiutare nella caccia alla sapienza, Cusano elenca alcune premesse tra le quali giustappunto il motto protagoreo. L’uomo, dotato delle facoltà conoscitive preposte al fine epistemologico, “misura infatti gli oggetti sensibili con il senso, gli oggetti intelligibili con l’intelletto, e giunge a cogliere ciò che è al di sopra degli oggetti intelligibili superando l’intelletto.”¹⁰⁴. Quanto Cusano deduce dall’affermazione di Protagora, diversamente da quanto sostenuto da Aristotele per il quale essa non svela alcunché di profondo, risulta essere di notevole importanza poiché nell’esprimere la

¹⁰¹ Cfr. *De mente* 5, h²V, n. 80: “mens est viva substantia”.

¹⁰² Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, cit., pp. 58-59.

¹⁰³ Il berillo che è una “pietra lucida, chiara e trasparente, a cui viene data una forma concava e convessa allo stesso tempo”. (*De beryl.*: h²XI/1, n. 3; tr. it. cit. p. 1159). Tale strumento consente all’osservatore che si avvale di tale oggetto di misurare la realtà applicando il principio della coincidenza degli opposti.

¹⁰⁴ *De beryl.*: h²XI/1, n. 6; tr. it. cit. p. 1161.

centralità del conoscere per l'intelletto umano¹⁰⁵ radica la misurazione nell'antropologia. Ciò significa che, benché l'unità rimanga il fondamento del concetto di misura, ora è l'uomo e non più la realtà (dell'oggetto) ad essere assunto a criterio della misurazione: l'essere umano è centrale non soltanto in termini ontologici e teologici ma più specificatamente gnoseologici¹⁰⁶. In tal senso l'attività della mente che misura non è più solamente considerata in un senso 'oggettivo' ma anche 'soggettivo'.

La radicalità dell'aspetto antropologico-soggettivo a partire da quello gnoseologico-congetturale risiede nella diversa declinazione che il concetto della misurazione assume per Cusano. Il cosiddetto senso 'oggettivo' della misurazione, come si è visto e che è stato fino a ora presentato, rimanda alla fondazione divina della misurazione. Il senso 'soggettivo' della misurazione o meglio dell'arte delle congetture viene invece acquisito gradualmente allorquando l'esercizio dell'attività della ragione guadagna progressivamente la propria autonomia. Quando il misurato, infatti, non è più la restituzione in segni di un rapporto numerico già dato che l'essere umano si limita a ricodificare secondo le proprie categorie, la congettura acquisisce un valore che va oltre quello meramente segnico: essa si scopre simbolo. Con questo salto qualitativo che è traducibile in una traslazione di piani, come si vedrà a proposito del rapporto tra i nomi e le cose, il rimando sarà non necessariamente al trascendente, Dio, ma a un sistema interno alla dimensione antropologica: si tratta della costituzione di una realtà artefattuale, come esemplificato dal cucchiaino prodotto dall'artigiano-idiota, che procede dalla mente umana e che ne è diretta espressione, come manifestazione viva della capacità produttiva della mente in virtù della quale l'uomo è definito come un *secundus deus*¹⁰⁷, giacché la proprietà gnoseologica della misurazione propria dell'uomo deriva da quella divina, di cui quella umana è immagine¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. *De beryl.*: h²XI/1, n. 65; tr. it. cit. p. 1231.

¹⁰⁶ Cfr. L. MARTINEZ-GOMEZ, *El hombre 'mensura rerum' en Nicolas de Cusa*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre, 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 339-345; qui p. 341.

¹⁰⁷ Sulla relazione tra il concetto di *homo mensura rerum* e di *secundus deus* nel *De beryllo* a partire dalla definizione della mente come *imago dei*, cfr. C. RUSCONI, *El double movimiento del despliegue especular en el opúsculo De Beryllo*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 241-249.

¹⁰⁸ Cfr. L. MARTINEZ-GOMEZ, *El hombre 'mensura rerum' en Nicolas de Cusa*, cit., p. 345.

3. b. 1. La mente come ‘numero vivo’: il riflesso dell’armonia divina

Il carattere della vitalità della mente che si esprime nei termini di una creatività della stessa ha i propri germi, secondo T. Leinkauf, nel terzo capitolo del libro II del *De docta ignorantia* laddove Cusano spiega la creazione facendo ricorso al modello *complicatio-explicatio*¹⁰⁹. Con questo schema viene fondata la struttura che garantisce all’uomo le proprie aree di sviluppo, secondo la contrapposizione delle coppie concettuali fondamentali su cui si fonda la conoscenza: unità/numeri; punto/dimensione; stasi/moto; ora/successione temporale; identità-differenza¹¹⁰. È dunque grazie a questo modello di complicazione-esplicazione che la mente può essere definita come complicazione delle nozioni di tutti gli enti conoscibili, nozioni che vengono esplicate poi ad arte, per esempio, mediante l’arte della denominazione¹¹¹. Questa relazione, benché corretta, sembrerebbe mancare di un punto di congiunzione. Tale punto è qui rintracciato nel numero e, precisamente, nella definizione che Cusano fornisce non soltanto nel dialogo sulla mente ma ancora prima nel *De coniecturis*: è da questo trattato che emerge la portata metafisica ed epistemologica del numero, posto in relazione con il dinamismo produttivo dello spirito¹¹². In virtù di ciò è possibile osservare che il numero reale, congiunzione del rapporto armonico tra unità e alterità, corrisponde al numero matematico della mente umana che è esemplare dei concetti (*exemplar notionum*)¹¹³.

La definizione della mente come misura è relativa alla propria capacità di misurare, una virtù che esercita grazie al principio della discrezione: il numero. Come anticipato, il numero consiste in quell’unità minima garante della misurazione stessa, poiché esso è in grado di rappresentare simultaneamente la coincidenza di unità e di alterità¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹¹⁰ Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, cit., p. 64.

¹¹¹ Cfr. *infra*, il capitolo 4.

¹¹² Cfr. C. D’AMICO, *Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en de docta ignorantia de Nicolás de Cusa*, in “Scintilla. Revista de filosofía e Mística Medieval”, vol. 4, n. 1 – jan./jun. 2007, Curitiba 2007, pp. 23-39; qui p. 27.

¹¹³ *De mente* 4: h 2V, n. 95; tr. it. cit. p. 899.

¹¹⁴ Cfr. C. D’AMICO, *Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en de docta ignorantia de Nicolás de Cusa*, cit., p. 26.

Questa coppia concettuale che nel *De coniecturis* è posta a fondamento metafisico della realtà¹¹⁵ è ora intesa secondo la propria portata epistemologica¹¹⁶, con una traslazione dal piano metafisico a quello epistemologico resa possibile dal numero stesso, principio della numerazione.

Il numero è il principio della conoscenza razionale, poiché esso è naturalmente “costituito dall’unità e dall’alterità, da un’unità che progredisce nell’alterità e da un’alterità che regredisce nell’unità”¹¹⁷. Ne consegue che nell’atto della misurazione della mente operante il numero rappresenta l’incontro dei due moti uguali opposti che si danno nel mondo contratto tra la base della piramide dell’unità e la base della piramide dell’alterità, per riprendere la figura P¹¹⁸. In quanto contrazione del moto stesso della realtà, il numero può misurare un mondo che si dispiega tra i due limiti del massimamente massimo (l’unità o identità massima) e del massimamente minimo (l’alterità massima) proprio perché esso stesso, nella propria composizione, è la contrazione del moto della realtà. Il numero si presenta così come un certo principio razionale naturale non soltanto della nostra mente, ma anche della realtà¹¹⁹: il numero è la prima e originaria immagine della mente umana e, allo stesso tempo, è anche l’immagine degli enti del mondo, perché mostra in che modo la pluralità è implicata nell’unità¹²⁰. Con ciò Cusano non intende affermare che i numeri della mente umana quali *enti di ragione* abbiano un valore ontologico, quanto, piuttosto, che i numeri – dall’indiscussa valenza epistemologica – hanno anche un valore simbolico che ricomprende quello ontologico¹²¹. La natura simbolica del numero, che prelude alla relazione tra il mondo delle congetture dell’uomo cosmografo e il mondo delle creature del divino artefice, svela che il numero razionale umano indica anche un piano ulteriore, che è quello divino. Come si è visto nel capitolo qui discusso sulla

¹¹⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹¹⁶ Cfr. A. SCHMITT, *Unidad y alteridad, fundamento de la gnoseología y la metafísica cusana*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 225-231.

¹¹⁷ *De coni.* II, 9: h III, n. 37; tr. it. cit. p. 351.

¹¹⁸ Per un approfondimento del numero nel *De coniecturis*, cfr. R. E. FAZIO, *La noción de número en el De coniecturis de Nicolás de Cusa*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 191-199; qui pp. 192-194.

¹¹⁹ Cfr. *De coni.* I, 2: h III, n. 8.

¹²⁰ Cfr. B. H. HELANDER, *Nicholas of Cusa as a Theoretician of Unity*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 309-321.

¹²¹ Cfr. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, pp. 198-199.

creazione¹²², il numero divino è il principio ontologico della realtà di cui tutti i numeri razionali della mente umana sono copia e immagine¹²³. La validità del numero umano, derivante dal numero divino, si spiega così nei termini della congiunzione del moto di unità e di quello di alterità che caratterizzano la realtà di cui l'essere umano fa parte.

Nel dialogo *De mente* l'idiota approfondisce la teoria cusana del numero venendo a precisare innanzitutto che il numero umano, immagine di quello divino, è il primo principiato che, in quanto tale, deve essere composto soltanto di se medesimo¹²⁴. In altre parole, il numero è quel composto non-composto "in cui coincidono la semplicità e la composizione, ossia l'unità e la molteplicità"¹²⁵. In virtù di questa relazione proporzionale armonica che sorge tra l'unità e la molteplicità e che ha sede giustappunto nel numero, il numero si rivela come il luogo della proporzione in cui risplende l'essenza o forma di ogni ente; "la prima realtà che deriva dal principio" dichiara l'idiota "la chiamiamo simbolicamente 'numero', perché il numero è il soggetto della proporzione; non può esserci infatti una proporzione senza numero. E la proporzione è il luogo della forma"¹²⁶. Per questo si dice che il numero è principio che complica in sé la nozione di tutti gli enti, giacché esso è la traduzione epistemologica del principio numerico metafisico di quella realtà che si costituisce nella dinamica congiunzione armonica di unità (della forma) e di alterità (della materia) nella necessità del proprio complesso (unione di materia e di forma). Mediante la propria virtù assimilativa, la mente si assimila a questa necessità determinata grazie a quel numero che è principio di essa stessa. In altre parole, il numero è il principio strutturale della mente stessa¹²⁷, in virtù del quale la mente è costituita dall'unità e dall'alterità¹²⁸. Con la specificazione di questo punto, l'idiota può finalmente concludere che tutti potranno dirsi concordi nel sostenere che

¹²² Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹²³ Cfr. D. ALBERTSON, *Gott als Mathematiker? Das Schöpfungsverstandnis des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 99-122; si vedano soprattutto pp. 116-119 sulla relazione tra i numeri e il Verbo della creazione.

¹²⁴ Come osserva C. D'Amico, il numero come primo principiato è composto di se medesimo. In tal senso il numero si definisce come il modo in cui la capacità razionale dell'uomo si esplica a se stessa e, per questo suo stesso movimento, può misurare o proporzionare la pluralità del reale. Cfr. C. D'AMICO, *Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en de docta ignorantia de Nicolás de Cusa*, cit., p. 27.

¹²⁵ *De mente* 4: h²V, n. 91; tr. it. cit. p. 893.

¹²⁶ *De mente* 4: h²V, n. 92; tr. it. cit. p. 895.

¹²⁷ Cfr. A. EISENKOPF, *Der Begriff des Numerus bei Nikolaus von Kues – eine Metaphysische Grösse?*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 221-246; qui pp. 241-246.

¹²⁸ Cfr. *De mente* 4: h²V, n. 97; tr. it. cit. p. 901.

la mente sia una specie di numero divino e vivente [*mente esse vivum quendam divinum numerum*], perfettamente proporzionato in modo tale da riflettere l'armonia divina, e che essa sia un numero che complica ogni armonia sensibile, razionale e intellettuale e tutto ciò che di più bello si può dire a riguardo.¹²⁹

Se da un lato si comprende maggiormente il fondamento che legittima la conoscenza del mondo da parte della mente come conoscenza delle relazioni proporzionali armoniche che sono state ordinate dal divino artefice secondo il proprio numero divino ontologico, dall'altro è possibile intravedere che il concetto di mente non soltanto come immagine della mente divina, ma come 'viva' immagine del numero divino fonda un'attività mentale che non è esclusivamente imitativa, ma produttiva. La mente come numero vivo misura la realtà non soltanto in senso riproduttivo: la mente si assimila al dato percepito esprimendo la propria vitalità che consiste nella produzione di congetture o enti di ragione aventi non soltanto una validità epistemologica ma anche una realtà in quanto enti congetturali.

Cusano ha effettivamente compiuto uno sviluppo interno al proprio pensiero: egli ha pienamente interiorizzato e applicato l'insegnamento della docta ignorantia non soltanto nella sua conversione positiva – ossia nell'affermazione del sapere congetturale – ma anche nella sua portata dirompente rispetto alla metafisica e alla teologia della Scolastica¹³⁰; secondo Cusano, infatti, questo potere della mente non deriva soltanto dal fatto che la mente è immagine di Dio ma, soprattutto, per il fatto che essa è viva: una mente viva che ha assunto la *docta ignorantia* alla guida del proprio cammino performativo.

3. b. 2. La mente come 'viva imago Dei':

la mente come specchio vivo

Come ha sottolineato G. von Bredow¹³¹, la definizione che Cusano giunge a formulare della mente come *viva imago Dei* richiede di essere analizzata a partire da una riflessione distinta sui due elementi che la compongono: il sostantivo *imago* e

¹²⁹ *De mente 7*: h 2V, n. 98; tr. it. cit. p. 903.

¹³⁰ G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (mens viva dei imago), in: MFCCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 58-67; qui p. 63.

¹³¹ Cfr. Ivi, pp. 58-59.

l'attributo *viva*. Da qui derivano due domande ben precise: oltre a chiedersi in che senso la mente sia immagine (*imago*) di Dio, è opportuno interrogarsi sul significato della sua vitalità ossia per quale motivo la mente si dica viva. Le risposte a tali quesiti non sono immediate e interessano una riflessione maggiormente ampia sull'antropologia cusana. Considerando quanto è stato detto fino ad ora sull'antropologia nella prima parte del presente lavoro e, poco sopra, in relazione all'epistemologia, è possibile affrontare la questione a partire dalla riflessione sul concetto di *imago* e, a seguire, sulla vitalità della mente. Quanto emergerà dall'analisi proposta sarà, come ha osservato T. Leinkauf, la peculiarità della teoria della mente esposta da Cusano nei libri dell'Idiota, che si afferma come il mezzo e il centro non tanto del suo pensiero quanto piuttosto della sua forma di vita (*Lebensform*)¹³². Con ciò, ossia nel far risaltare la specificità del pensiero cusano, non si vuole negare la tradizione alla quale egli rimanda bensì mostrare e chiarire effettivamente che cosa significhi per Cusano la centralità di una mente che non è soltanto *imago*, ma che è soprattutto *viva*.

Le ricerche sul tema concordano nell'affermare che il motivo della 'imago Dei', noto alla tradizione tanto dell'Antico quanto del Nuovo testamento, fonda l'antropologia teologica che Cusano fa propria¹³³ a partire dall'insegnamento di Agostino. Come A. Schmitt ha precisato¹³⁴, la scelta di Agostino come autore di riferimento non è casuale ed è dovuta all'attenzione rivolta alla soggettività. Nel pensiero di costui, infatti, vi sarebbero i germi di quella riflessività e di quella capacità di auto-trascendimento proprie della mente (che anticiperebbero la soggettività hegeliana). Per Cusano si tratta d'interiorizzare non soltanto il motivo noto alla tradizione della creazione *ad imaginem Dei* bensì della costituzione della mente quale *imago Dei* (una differenza che filosoficamente non può essere trascurata)¹³⁵. Questa distinzione sembrerebbe voler evidenziare una maggior vicinanza tra la mente dell'uomo e la mente divina, andando così a specificare ulteriormente un aspetto della

¹³² Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, cit., p. 46.

¹³³ Per un'analisi della presenza e dello sviluppo del tema dell'antropologia teologica nel pensiero di Cusano, cfr. G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa, 2012.

¹³⁴ A. SCHMITT, *Interioridad agustiniana y la noción cusana de 'intelecto humano' como viva imago Dei: antecedentes de la subjetividad moderna*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 57-79; qui pp. 57-58.

¹³⁵ Cfr. G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*, cit., p. 58.

creazione per il quale l'essere umano – almeno sotto il profilo della mente – non può dirsi semplicemente una creatura tra le altre creature: la mente umana, precisa Cusano nel corso del dialogo del *De mente*, non è esplicazione bensì immagine.

Idiota: Presta attenzione al fatto che una cosa è un'immagine, altra cosa è un'esplicazione. Tra tutte le immagini della complicazione divina, la mente è l'immagine più semplice della complicazione divina. E così, la mente è la prima immagine della complicazione divina, la quale complica, nella sua semplicità e nella sua forza, tutte le immagini della complicazione. Come Dio, infatti, è la complicazione delle complicazioni, così la mente, che è un'immagine di Dio, è un'immagine della complicazione delle complicazioni. Dopo queste immagini [le menti], viene la pluralità delle cose, che esplicano la complicazione divina, così come il numero esplica [la mente...].¹³⁶

La mente umana non è un'esplicazione della mente divina, benché essa partecipi del divino principio come tutti gli enti creati. Mentre quest'ultimi sono esplicazione del principio, ossia il dispiegamento dell'unità del divino artefice, e sono privi della capacità di auto-svilupparsi che connota l'essere umano, che provvede alla propria dinamica a partire dall'esercizio della propria mente¹³⁷, la mente umana è immagine dell'unitrinità del principio¹³⁸; per questo essa è sia un'unitrinità in sé, sia la complicazione di tutte le nozioni degli enti, come si è precisato a proposito della mente come numero. Con ciò, dunque, l'idiota conferma che soltanto la mente è immagine di Dio

perché tutte le cose che vengono dopo la mente non sono un'immagine di Dio se non in quanto in esse risplende la mente stessa; ed essa risplende di più negli animali evoluti che in quelli meno evoluti [...]. Di conseguenza, le creature che sono prive della mente sono delle esplicazioni della semplicità divina, più che delle immagini, sebbene anch'esse partecipino, in modo rispettivamente differente, dell'immagine, a seconda di come l'immagine della mente risplende nella loro esplicazione.¹³⁹

In senso lato, ogni singolo ente può essere considerato come un'immagine del Principio dato che il divino si riflette nelle sue creature; ma questo riflesso può dirsi

¹³⁶ *De mente* 4: h²V, n. 74; tr. it. cit. p. 875.

¹³⁷ Cfr. H. SCHWAETZER, *La visione dell'invisibile. Una riflessione sull'immagine vivente in Cusano*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 75-81; qui p. 79.

¹³⁸ Con questa distinzione tra gli enti creati e la mente umana, Cusano dialoga a distanza con Eckhart. Secondo H. Schwaetzer, il concetto di *viva imago* consente a Cusano di sviluppare la propria antropologia rispetto alla figura Cristo e al significato delle creature, chiarendo soprattutto la relazione tra il Padre e le creature. (Cfr. H. SCHWAETZER, *Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132).

¹³⁹ *De mente* 4: h²V, n. 76; tr. it. cit. p. 877.

propriamente tale laddove sia presente una mente. Infatti, sebbene tutti gli enti sussistono in quanto partecipano ontologicamente del Principio sostanziale (Dio), non significa tuttavia che essi partecipino metafisicamente del carattere artistico del Principio. In altri termini, quando si considera il Principio divino come principio dell'essere stesso, la partecipazione del principio ad opera delle creature è condizione necessaria per la loro esistenza (*existentia*). Allorquando, invece, si considera il Principio divino non dal punto di vista ontologico bensì dal punto di vista metafisico come possibilità creativa (*posse*), è opportuno riconoscere che non tutti gli enti partecipano di tale potere creativo. Questa *vis*, infatti, è la peculiarità della mente che è conseguentemente definita in senso proprio come 'imago' della mente divina. La relazione che ne deriva, tuttavia, non sostituisce la teoria della partecipazione sottesa al discorso sulla creazione presentato fin dal secondo libro del *De docta ignorantia*¹⁴⁰; si tratta piuttosto di una maggior specificazione del rapporto tra l'uomo e Dio.

La teoria della partecipazione, che rimane centrale per la comprensione del concetto di immagine¹⁴¹, è sviluppata in senso prettamente antropologico già nel *De coniecturis* ove Cusano traduce la partecipazione umana del numero divino nella capacità di misurare la realtà mediante la formulazione delle congetture. Da questa prima elaborazione, deriva la conferma di quanto già dichiarato nel *De docta ignorantia* sul carattere divino dell'uomo – che era stato definito un *deus occasionatus*¹⁴², ossia un dio manchevole – ora denominato un *humanus deus*¹⁴³. Benché queste due espressioni parrebbero assomigliarsi a una rapida lettura, come attentamente osserva K. Yamaki¹⁴⁴, esse sono radicalmente differenti per quanto concerne la prospettiva assunta: mentre la prima procede da Dio all'uomo, la seconda procede dall'uomo a Dio; in altri termini, la prospettiva meramente teologica viene abbandonata a favore di una prospettiva antropologica che mette in risalto la peculiarità dell'essere umano, che sarà giustappunto ulteriormente espressa dal concetto di immagine *viva*. Tale

¹⁴⁰ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹⁴¹ Cfr. M. VAN DER MEER, *Imago und participatio. Das Verhältnis zwischen dem Bildsein und der Teilhabe des Geistes in De coniecturis, De filiatione Dei und Idiota de mente*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer e H. Stahl, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 65-77.

¹⁴² *De docta ign.*, II, 2: h I, n. 104.

¹⁴³ *De con.* II, 14: h III, n. 143.

¹⁴⁴ Cfr. K. YAMAKI, *Imago Dei. Über ,anthropozentrische' Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Die-Lehre*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 123-133.

qualificazione rappresenta di fatto la presa di consapevolezza del significato intimo del concetto di ‘*imago*’ secondo l’interpretazione cusana. Questa è la conclusione alla quale perviene Cusano stesso al termine di un percorso che procede dal *De docta ignorantia* fino al *De mente* attraverso il *De coniecturis*, come si è visto, e soprattutto mediante il *De filiatione Dei*. Le stesse parole dell’idiota rimandano a quest’ultima opera sulla filiazione divina, quando egli discorre sull’origine della mente umana e dichiara che essa è come uno specchio vivente [*vivum speculum*]¹⁴⁵ ed essa viene aggiunta da Dio alla natura adatta che egli stesso ha estratto dalla natura animale¹⁴⁶.

Nell’opuscolo del *De filiatione Dei* (1444-1445), Cusano discorre sulla filiazione divina e su quella adottiva a partire dall’aporia generata dalla constatazione del rapporto paradossale tra il limite epistemologico umano e l’ineffabilità del principio divino. Rimandando la dovuta trattazione della questione¹⁴⁷, quanto è ora funzionale alla trattazione della mente umana come immagine di quella divina è la metafora che l’Autore presenta nel terzo capitolo dell’opera. Rivolgendosi direttamente al proprio interlocutore, Cusano propone di supporre che la mente conoscente dell’uomo sia come uno specchio vivo: immagina che

le nature intellettuali sino come degli specchi vivi, più limpidi e piani [*viva, clariora atque rectiora specula*], tali, cioè che, essendo vivi, intellettuali e liberi [*cum sint viva et intellectualia atque libera*], essi possano da se stessi incurvarsi, rendersi piani e purificarsi [*quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare*].¹⁴⁸

Le mente è dunque come uno specchio che riflette l’immagine originaria (*Urbild*) del divino artefice e in questa riflessione – che traduce la partecipazione del creatore da parte delle creature – la mente creata si costituisce come un’immagine derivata (*Bild*) da quella originaria. Questo paragone con lo specchio consente da un lato di comprendere meglio la natura della mente come immagine¹⁴⁹, mentre introduce dall’altro l’attributo ‘*viva*’ che qualifica la capacità della mente-specchio di incurvarsi,

¹⁴⁵ *De mente* 5: h 2V, n. 87.

¹⁴⁶ Nello specifico, “Dio, attraverso il moto dei cieli, fece emergere [*eduxit*], da una natura adatta [*de apta materia*], una proporzione in cui l’animalità potesse risplendere in un modo più perfetto. All’animalità egli aggiunse poi la mente [*addidit mentem*], quasi come uno specchio vivente [*vivum speculum*]”. (*De mente* 5: h 2V, n. 87; tr. it. cit. p. 889).

¹⁴⁷ Cfr. *infra*, il capitolo 6.

¹⁴⁸ *De fil.* 3: h IV, n. 65; tr. it. cit. p. 591.

¹⁴⁹ Come precisa T. Leinkauf, la mente umana è immagine di quella divina nel senso che l’uomo è la rappresentazione particolare dell’arte universale divina. (Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus zu Kunst, Spiel und Denken: über menschliche Produktivität, in Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 301-319; qui p. 306).

rendersi piano e purificarsi. La mente come specchio vivo si costituisce secondo un processo di rettificazione che traduce l'itinerario della mente dall'oscurità dell'ignoranza alla luce della sapienza verso la quale tende. Lo specchio si sforza progressivamente di modificare il proprio angolo di rifrazione incurvatosi e distortosi a causa della caduta conseguente al peccato originale¹⁵⁰ e si performa [*perficio*] al fine di giungere alla costituzione di sé nella rifrazione più adeguata possibile per il principio della luce. Ora, tale capacità della mente di riflettere la luce divina è nient'altro che quella stessa vitalità della mente che nelle prediche Cusano, in accordo con la tradizione, definisce *capax Dei*, che si configura come la capacità di riflettere tanto Dio e le sue creature quanto l'attività creatrice divina.

Secondo H. Schwaetzer¹⁵¹, il concetto di *capax Dei* emerge con preponderanza in questa seconda fase dell'evoluzione della definizione della mente come *imago Dei*, ed è anticipata dalla riflessione sulla *Responsio de intellectu evangelii Iohannis* (prima fase) ed è seguita dall'introduzione del concetto di *assimilatio* nel *De genesi* (terza ed ultima fase). Nel corso di questo itinerario, il concetto di '*capax Dei*' si struttura nei termini di una '*viva similitudo*'. Prima di tutto, H. Schwaetzer precisa che la considerazione della mente non soltanto come immagine (*imago Dei*) ma come similitudine (*similitudo Dei*) significa far corrispondere all'*absoluta aequalitas* divina l'analogo della propria creazione. In altri termini, il concetto di *similitudo* si struttura come la risposta ontologica e metafisica alla necessità di una mediazione tra Dio e le sue creature che sono 'capaci di Dio' e che, per questo, confermano e saldano la propria dinamica costitutiva nell'*appetitus* innato che brama il proprio cibo intellettuale: la sapienza¹⁵². Nel caso della mente umana, tale capacità si configura come quella *vis assimilativa* per la quale l'essere umano costituisce il proprio mondo congetturale che

¹⁵⁰ Per una panoramica completa sul significato e sulle implicazioni antropologiche ed epistemologiche del peccato originale, cfr. G. CUOZZO, *Il tema del 'peccato originale' nella teoria della conoscenza di Cusano*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 121-139. Cfr. anche K. REINHARDT, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi förlag, 2010, pp. 13-23. Per il concetto dello *Streben* che caratterizza l'umanità nella sua condizione pre e post lapsaria, pervertito dalla *curvitas* della mente umana, cfr. W. LENTZEN-DEIS, *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, in «Cusanus Jahrbuch» (2012), n. 4, Trier, Paulinus, 2012, pp. 25-37.

¹⁵¹ H. SCHWAETZER, *Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responsio de intellectu evangelii Iohannis Dei und De Genesis*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer e H. Stahl, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 79-94.

¹⁵² Cfr. R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 167-181; qui p. 172.

può essere inteso come lo specchio vivente della mente stessa¹⁵³. È in virtù di questa *vis* ossia di quel *iudicium concreatum* proprio dell'essere umano che la capacità della mente trova tanto la propria origine quanto il proprio fondamento¹⁵⁴. Da ciò emergono i due significati del genitivo presente nella formula. Secondo il senso 'oggettivo', il fatto che la mente sia 'capace di Dio' indica che la mente umana è in grado di accogliere Dio come oggetto del proprio pensiero, benché non possa essere inteso e afferrato di per se stesso, se non come la sapienza rivelata: il Figlio di Dio. Secondo il senso 'soggettivo', invece, la mente è 'capace di Dio' nel senso che possiede quella capacità che è propria di Dio stesso. Ora, dato che la mente umana è sempre un'immagine, la *vis* che la caratterizza non è identica a quella divina, ma è una sua similitudine (*similitudo*). Per questo motivo nel terzo capitolo del dialogo *De mente*, Cusano presenta un parallelismo tra la mente umana e quella divina dal quale emerge che la capacità o *vis assimilativa* dell'uomo è immagine/similitudine della *vis entificativa* della mente divina:

la semplicità divina complica tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità che complica tutto. Se, pertanto, chiamerai questa semplicità divina 'mente infinita', questa mente sarà l'esemplare della nostra mente [*ipsa nostra mentis exemplar*]. [...]. Il concepire della mente divina dà luogo alla produzione delle cose, il concepire della nostra mente dà luogo alla nozione delle cose. Se la mente divina è l'entità assoluta, il suo concepire è un creare enti [*eius conceptio est entium creatio*], mentre il concepire della nostra mente è una assimilazione degli enti [*et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio*].¹⁵⁵

Dal passo citato è possibile comprendere meglio il senso della vitalità della mente, espresso dalla propria capacità di assimilare gli enti e, dunque, di produrre i propri concetti o congetture. Come conferma G. von Bredow, questa concezione creativa della mente non costituisce un tratto tipico dell'antropologia teologica tradizionale¹⁵⁶, l'interpretazione del concetto di "*capax Dei*" come la capacità estetica della mente

¹⁵³ Cfr. A. SCHMITT, *Interioridad agustiniana y la noción cusana de 'intelecto humano' como viva imago Dei: antecedentes de la subjetividad moderna*, cit., pp. 57-79; qui pp. 60-64.

¹⁵⁴ Secondo H. Schwaetzer, lo *iudicium concreatum* è al contempo una potenza senza la quale lo spirito umano non può alcun progresso, dall'altro lato si tratta di una potenza attribuitagli naturalmente. In questo modo si sottolineano entrambi gli aspetti: la validità della fondazione di tale giudizio e l'origine di questo stesso. Grazie a questo giudizio la mente può modificare il proprio spirito come sviluppo di un'individualità spirituale attraverso la riflessione estetica. (Cfr. H. SCHWAETZER, *Juicio concreado y viva imagen de Dios. Existencialismo intelectual en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 25-41; qui p. 39).

¹⁵⁵ *De mente* 3: h²V, n. 72; tr. it. cit. pp. 871, 873.

¹⁵⁶ G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (mens viva dei imago), cit., p. 58.

umana di creare è un punto archimedeo nell'antropologia di Cusano¹⁵⁷. Ciò supporta la tesi sostenuta da T. Leinkauf, per il quale l'originalità della teoria di Cusano è data dal fatto che la creazione della mente umana non è più intesa come il punto di arresto dell'attività creatrice, bensì come il punto di partenza per una nuova concezione della produttività che coinvolge l'essere umano come artigiano del proprio mondo concettuale, come la figura dell'idiota-artigiano lascia presagire fin dagli inizi del dialogo sulla mente¹⁵⁸.

Secondo lo studio di E. Colomer¹⁵⁹, tuttavia, Cusano non sarebbe il primo sostenitore della teoria della mente come *viva imago*, ma si sarebbe anzi ispirato alla *Scientia libri creaturarum sive libri naturae* (nota anche come *Scientia de homine* dapprima e come *Theologia naturalis seu liber creaturarum* poi) di Raimundus Sabundus (filosofo catalano deceduto a Tolosa nel 1436). A questa ricerca si ispira l'indagine approfondita di Isabelle Mandrella¹⁶⁰ che, oltre a confermare quanto sostenuto da E. Colomer, osserva che il concetto di *viva imago* fosse in realtà già noto presso i latini, come attestato dall'opera di Seneca¹⁶¹. Considerando quest'origine latina, non stupisce la ripresa agli albori dell'età rinascimentale della *viva imago*, che giunge fino a Pico della Mirandola attraverso l'insegnamento che Marsilio Ficino apprende da Cusano¹⁶². Per quest'ultimo l'uomo non è soltanto un '*deus secundus*'¹⁶³, l'essere umano è '*humanus deus*'¹⁶⁴ la cui mente, viva, esprime in primo luogo la capacità di auto-svilupparsi. Come sottolinea E. Colomer, a questo motivo squisitamente prerinascimentale si ricollega l'idea che tale capacità abbia la propria radice nel fatto che la mente umana partecipa di quella divina costituendosi così come *imago*. Da qui deriva, come terzo aspetto, la teoria della conoscenza come teoria della

¹⁵⁷ Cfr. I. MANDRELLA, *Gott als Porträtmaler in Sermo CCLI*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 133-145.

¹⁵⁸ Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, cit., p. 46.

¹⁵⁹ Cfr. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 117-143.

¹⁶⁰ Cfr. I. MANDRELLA, *Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 223-241; pp. 230-236 per un'analisi dettagliata del concetto di *viva imago* di Raimundus Sabundus.

¹⁶¹ I. Mandrella cita un passo di Lucius Annaeus Seneca, *De tranquillitate animi* XVI, 1: "virtutum viva imago". Cfr. Ivi, p. 226.

¹⁶² Cfr. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, cit., p. 117-118.

¹⁶³ Cfr. *De docta ign.* I, 25: h I, n. 84.

¹⁶⁴ Cfr. *De coni.* II, 15: h III, n. 143.

misurazione; l'essere umano è immagine di Dio (*Abbild*) e, pertanto, egli è misura e limite di tutte le cose, eccezione fatta per se stesso: la mente umana sfugge a se medesima e può essere misurata solo dalla mente assoluta¹⁶⁵. In tal modo, come attraverso la propria conoscenza l'uomo può concepire ogni ente, così mediante la propria libertà egli può essere tutto¹⁶⁶. L'aspetto vitale della mente umana, che è immagine di quella divina, non deriva soltanto dalla dinamica della conoscenza umana, ma anche dalla libertà dello *Streben* umano, secondo quel compito inscritto nell'umana natura di farsi immagine (*Bild*) sempre più chiara e somigliante al proprio modello originario (*Urbild*)¹⁶⁷. Quest'ultimo aspetto della creatività libera della mente umana, se da un lato conferma il dinamismo produttivo della mente¹⁶⁸, dall'altro segna l'apertura verso l'orizzonte di un mondo di segni e di simboli che esprimo a pieno la potenzialità creativa dell'*homo mensura rerum* che si scopre *homo cosmographus*. Secondo questa prospettiva, si può concludere con K. Yamaki¹⁶⁹ sostenendo l'acquisizione antropologica della consapevolezza della propria divinità; in altri termini, l'uomo come '*deus contractus*' e '*humanus deus*' si scopre infine come '*alter deus*'. Tale dunque si presenta l'idiot-artigiano allorquando si svela il significato più profondo dell'arte di intagliare cucchiai. Come egli spiega ai propri interlocutori, la forma-cucchiaio che egli impone alla materia, plasmandola secondo la forma che intende attribuire, non è stata trovata in natura ed emulata; questa forma-cucchiaio "non ha altro esemplare tranne l'idea che se ne forma la nostra mente [*extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar*]"¹⁷⁰; essa, infatti, non si trova in natura e,

¹⁶⁵ Con le parole di E. Colomer, "der Mensch kann alles messen, ohne selber von jemandem gemessen zu werden; denn nur Gott ist sein Maß". (E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, cit., p. 129).

¹⁶⁶ Per un approfondimento del significato della libertà della mente umana ai fini del perfezionamento del proprio spirito e dello sviluppo dello stesso nella direzione della *theosis*, cfr. C. BACHER, *The Role of Freedom in Nicholas of Cusa's Idea of the mens humana*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 117-130; qui pp. 121-124. Cfr. anche F. VENGEON, *L'autonomie de l'homme au miroir de l'infinité divine. Maître Eckart, Nicolas de Cues, Descartes*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 203-214.

¹⁶⁷ Cfr. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissen. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989; qui pp. 47-48.

¹⁶⁸ Sull'importanza della libertà nel processo creativo in Cusano rispetto alla concezione della creatività in età rinascimentale, cfr. S. KABISCH, *Freiheit als Kreativität bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola, in Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, cit., pp. 383-396.

¹⁶⁹ Cfr. K. YAMAKI, *Imago Dei. Über ,anthropozentrische' Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Dei-Lehre*, cit., p. 130.

¹⁷⁰ *De mente* 2: h²V, n. 62; tr. it. cit. p. 861.

pertanto, non si può affermare che l'artigiano imiti la natura¹⁷¹. La forma-cucchiaio è il prodotto del dinamismo produttivo della mente umana che, in virtù della propria vitalità, non svolge la funzione meramente passiva di riprodurre forme esistenti ma ne produce di nuove. Quasi a voler enfatizzare tale aspetto creativo della mente umana, nel corso del dialogo l'artigiano dichiara di costituire il cucchiaio in modo tale da aggiungere ad esso un'altra forma: la forma specchio¹⁷². Con questa operazione si potrebbe sostenere che Cusano intenda richiamare alla nostra attenzione la capacità riflessiva della mente come vivo specchio della mente divina.

¹⁷¹ Secondo T. van Velthoven, invece, la produttività della mente umana dovrebbe essere intesa come una sorta di riproduttività delle varie forme che sono già presenti in natura. (Cfr. T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, cit., p. 65). Questa posizione, tuttavia, ridimensiona la concezione estetica di Cusano alla mera imitazione della natura, mentre la prospettiva innovativa che intende proporre sembrerebbe volersi affrancare dalla concezione mimetica dell'arte che non riconosce pienamente la creatività della mente umana. (Cfr. *infra*, il capitolo 4).

¹⁷² Secondo G. Santinello, questo riferimento alla capacità riflessiva della mente umana sarebbe stata tratta dall'insegnamento del *Timeo* platonico e dalla lettura delle opere sia di Macrobio sia di Calcidio. (Cfr. G. Santinello, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, cit., p. 10).

CAPITOLO 4.

L'ESTETICA DELLA PAROLA UMANA.

Dalla conoscenza alla denominazione: l'arte dei segni verbali

La creazione dell'essere umano *ad imaginem Dei* è l'espressione più intima della relazione di partecipazione tra il Creatore e la sua creatura prediletta. La mente umana, che in virtù della propria vitalità è specchio vivo della mente divina, opera in analogia con quella del sommo Artefice grazie alla propria capacità di assimilarsi alle entità create, producendo in tal modo altre entità: gli enti di ragione (gli *entia rationis*).

Benché dai capitoli centrali del dialogo sulla mente si possa dedurre la natura intelligibile di tali entità, ancora Cusano non ha debitamente specificato, da un lato, quale sia la loro funzione e, dall'altro, che cosa essi siano in termini ontologico-metafisici. È nel *Compendium* (1463-1464) che giunge a specificare questi punti e nel farlo fonda quella che potremmo definire se non come una filosofia del linguaggio *tout court*¹ una filosofia dei segni. L'importanza di questa teoria entro la prospettiva linguistica risiede nel fatto che essa consente di svelare innanzitutto che tali enti sono nient'altro che dei concetti e, secondariamente, che la natura degli enti di ragione è una natura verbale; questo consentirà di affermare che l'oggetto esterno – fonte della conoscenza – viene assimilato con la conseguente produzione di un ente razionale che è un 'concetto verbale'. La natura verbale di tale concetto, inoltre, assume un tratto iconografico. Nel rispetto della teoria dei segni – questo è il passo compiuto da Cusano in direzione di quella che E. Cassirer definisce come il preambolo della filosofia delle forme simboliche – questi concetti verbali altro non sono che segni ovvero nomi.

I nomi vengono espressi, in forma orale oppure in forma scritta, attraverso l'arte che interviene sulla natura e che da essa trae il fondamento per la costituzione dei

¹ In più luoghi K. Flasch afferma che in Cusano non si ritrova una filosofia del linguaggio (*Sprachphilosophie*) ma, tutt'al più, una teoria dei vocaboli (*Theorie des Vokabeln*) e una teoria della denominazione (*Benennungstheorie*). (cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte eine Entwicklung*, cit., pp. 308-319).

vocaboli. L'arte della denominazione, dunque, si presenta in primo luogo come l'espressione del contenuto del pensiero: il concetto o verbo mentale, che viene esplicito mediante la vocalità, è 'parola proferita': il *verbum vocale*. In secondo luogo, quest'arte della denominazione è l'esplicazione dell'arte del conoscere (l'arte propria di una mente che è *viva imago*) e trova il proprio compimento nella denominazione stessa ossia quando la ragione, con il proprio moto, impone i nomi alle cose.

Questa prospettiva dinamica non esclude affatto il plurilinguismo, nemmeno la sinonimia. Pertanto, l'arte della denominazione, di derivazione adamitica, non entra in contrasto con il plurilinguismo. La pluralità delle lingue si presenta, in accordo con l'applicazione dell'insegnamento della *docta ignorantia* e con quella della regola della *nulla proportio*, come l'insieme della molteplicità delle congetture. I nomi sono delle congetture e in quanto tali non possono dirsi – secondo l'epistemologia e la metafisica cusane – del tutto un prodotto artificiale. Per questo motivo, il rapporto di Cusano con il nominalismo risulta problematico e di difficile trattazione. Quanto emerge è la presenza di un nome naturale inconoscibile che fonda ogni singolo nome, che a sua volta è simbolo di quel nome originario che rimanda al Logos divino. Ai fini della risoluzione di tale aporia, si propone infine di congiungere la teoria dei vocaboli e quella della denominazione con la più ampia concezione di Cusano del rapporto tra arte e natura, che viene qui riletto in chiave linguistica.

4.a. Sull'arte dei segni verbali: la parola secondo il *Compendium*

Contrariamente a quanto il titolo stesso del trattato lascerebbe presumere, l'opera tarda del *Compendium* (1463-1464)² non costituisce una sorta di sintesi ovvero una *summa*

² La data di composizione dell'opera non è del tutto certa. Secondo E. Peroli, è presumibile che il testo sia stato scritto tra la fine del 1463 e la primavera del 1464. Altrettanto incerto sarebbe il destinatario del trattato; si ipotizza possa trattarsi di Alberto IV di Baviera (già interlocutore di Cusano nel libro II del *De ludo globi*), di un lettore poco colto oppure, ancora, di Pietro il segretario di Cusano interlocutore diretto nel *De apice theoriae* (1464). (Cfr. E. PEROLI, *Note e commento alle opere*, cit., p. 2931). Questa datazione sarebbe comprovata, secondo J. González Ríos, da due elementi presenti nel testo: vi sarebbe infatti un riferimento intertestuale al *De ludo globi*, opera antecedente al *Compendium*, e un altro al *De apice theoriae*, che risulterebbe così essere stato scritto almeno parzialmente in concomitanza del *Compendium*. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La concordantia entre ars y natura en el Compendium de Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la*

del pensiero di Cusano, bensì uno scritto nuovo e originale che assume i caratteri di un piccolo trattato di semiotica³. Con ciò non si vuole sostenere che il *Compendium* non si rapporti al pensiero elaborato precedentemente, anzi, come precisa P. Casarella, questo trattato ha il vantaggio di ripresentare degli snodi concettuali che sono centrali nell'evoluzione della filosofia di Cusano; semplicemente, non si tratta di una mera sintesi, ma della presentazione di una nuova teoria: la teoria dei segni, che è stata elaborata a partire dagli esiti della riflessione filosofica fino ad allora maturata⁴. Anche J. González Ríos⁵, sebbene in un primo momento sembri ridimensionare l'importanza della teoria dei segni sottolineando che una concezione (seppur embrionale) del segno sarebbe già presente fin dalle prediche giovanili⁶, conclude le proprie ricerche riconoscendo e rimarcando il carattere di novità del *Compendium*, che consisterebbe non tanto nella presentazione di una nuova teoria quanto, piuttosto, nella congiunzione operata da Cusano tra la teoria dei segni e gli snodi centrali dei temi affrontati⁷.

La teoria dei segni che qui viene illustrata pone di fatto le basi per quella che si potrebbe definire un'arte dei segni che trova tra le molteplici sue declinazioni quella

modernidad, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 93-103; qui p. 95).

³ Rispetto alla semiotica, la riflessione di Cusano comprende la pragmatica (ossia l'analisi della dimensione contestuale del linguaggio) e la semantica (giacché egli si interessa della relazione sussistente tra l'espressione linguistica e la realtà extra-linguistica). Mancherebbe, invece, la terza componente: la sintassi. Non si trovano infatti nel testo dei riferimenti allo studio dei rapporti tra gli elementi dell'espressione linguistica che compongono le proposizioni.

⁴ Oltre a questo aspetto e al fatto che il trattato non costituisce un mero riassunto del pensiero dell'Autore, P. Casarella ritiene che vi sia un terzo aspetto da aggiungere agli elementi che conferiscono unicità e novità al testo. Quest'ulteriore elemento consiste nella teologia della Parola, grazie alla quale sarebbe possibile provare a dirimere la questione concernente il rapporto di Cusano con il nominalismo. (Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017, p. 254).

⁵ Secondo J. González Ríos, G. Santinello nella sua *Introduzione a Nicolò Cusano* non ha debitamente sottolineato il carattere di novità ascrivibile a questo testo che consisterebbe per J. González Ríos non soltanto nella teoria dei segni, ma anche nell'anticipazione del concetto del 'posse'. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, in «Filosofia» IV, anno LXII, 2017, pp. 139-150; qui p. 147).

⁶ Dalla ricerca condotta da J. González Ríos emerge che il concetto di segno non è di per sé nuovo all'interno del panorama concettuale cusano; il Cardinale impiega la nozione di segno (*signum*) 441 volte dal Sermone I (del 1428/30) in avanti. (Cfr. Ivi, pp. 139-150).

⁷ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La concordantia entre ars y natura en el Compendium de Nicolás de Cusa*, cit., p. 95. Successivamente egli precisa che nonostante la centralità del segno non costituisca di per sé stesso un elemento nuovo, "la novità del *Compendium* risiede nel fatto che si tratta forse della prima opera in cui la speculazione nel suo insieme è guidata tramite la teoria dei segni". (ID., *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, cit., p. 143). Attraverso la teoria dei segni, Cusano esprime la relazione tra l'uno e i molti, rivisitando alcuni temi centrali del *De docta ignorantia* e del *De coniecturis*. (Cfr. V. GIRAUD, *La question des signes dans le Compendium de Nicolas de Cues*, in *Participation et vision de Dieu chez Nicolaus de Cues*, a cura di I. Moulin, Paris, Librairie Philosophique, 2017, pp. 69-82).

propria dell'arte dei segni linguistici o l'arte delle parole. È proprio grazie a tale aspetto estetico che l'opera si colloca in linea di continuità con il dialogo *De mente*. In quest'ultima opera, come si è visto, la figura dell'idiota-artigiano dischiude l'orizzonte del fare artistico nella direzione di un'arte linguistica, come suggerito dal fatto che uno degli oggetti su cui verte la discussione tra gli interlocutori è proprio la teoria dei nomi⁸. Nel dialogo che espone e che spiega il dinamismo produttivo di una mente che è *viva imago Dei* sono poste le basi del suo pieno sviluppo che vede nel trattato del *Compendium* l'esplicazione della teoria dei segni (linguistici) come l'arte dei segni mediante la quale l'uomo si fa costruttore del proprio mondo congetturale⁹. In questo testo, la figura dello *homo cosmographus* completa quella dell'*idiota* ed incarna a pieno l'insegnamento dello *homo mensura rerum* ponendo in essere non soltanto una realtà congetturale bensì una realtà segnica che prelude a quella simbolica, per la traslazione dal piano umano a quello divino.

Un elemento chiave per la comprensione di quest'elaborazione interna al pensiero di Cusano risiede primariamente nella consapevolezza maturata circa l'oggetto conoscitivo e la valutazione di quest'ultimo entro la teoria epistemologica. Sebbene nel dialogo *De mente* l'oggetto abbia un ruolo prioritario ai fini dell'avvio del processo conoscitivo, Cusano non ha ancora esplorato fino in fondo la radicalità dei presupposti metafisico-ontologici; l'elemento materiale, infatti, è qui ancora concepito come un'immagine alla quale la mente è chiamata ad adeguarsi ai fini dell'apprensione. Soltanto nel *Compendium*, dunque, l'Autore conduce la propria teoria dell'oggetto alle conseguenze radicali. Come nota K. Flasch, date le premesse della metafisica dell'unità e della metafisica dell'essere, si conclude non soltanto che la teoria della conoscenza è una teoria dei segni ma, soprattutto, che i segni costituiscono la *conditio sine qua non* della conoscenza stessa¹⁰.

Queste riflessioni sono introdotte nel *Compendium* con un tono che rimanda al capitolo IV del *De mente* e al *Prologo* del primo libro del *De docta ignorantia*; oltre alla presenza del verbo *proficio* che indica il fatto che l'uomo dispone fin dalla creazione degli strumenti atti a compiere la propria natura mediante un processo

⁸ Cfr. *De mente* 2: h 2V.

⁹ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹⁰ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 628. Per la teoria dei segni nel *Compendium*, cfr. *ivi*, pp. 628-631.

performativo (*perficio*)¹¹, compare anche l'allusione all'indubitabilità della verità che si fonda su una mente sana, quasi a rimarcare che ciò che è vero di per se stesso è indubitabile e viene inevitabilmente riconosciuto come tale¹². Quest'autoevidenza e innegabilità intrinseche alla verità situano il pensiero di Cusano in dialogo tanto con l'intellettualismo socratico quanto con la mistica del Logos. In questo primo capitolo del *Compendium*, il *verum* auto-evidente e inconfutabile è il principio metafisico della relazione tra l'unità e l'alterità per il quale “il singolare non è plurale e [...] l'uno non è molti [*singulare non est plurale nec unum multa*]”¹³. Con tale premessa, si spiega come

nelle cose molteplici l'uno non può essere presente in maniera singolare o come esso è in se stesso, ma può essere presente solo in quel modo che è comunicabile ai molti.¹⁴

Da quanto emerso dall'analisi sulla creazione, il mondo è esplicitazione della mente divina e si fonda su un unico principio ontologico e metafisico¹⁵. Tale Principio è presente in tutti gli enti creati in modo contratto. La contrazione implica che il modo di esserci del Principio negli enti creati debba essere tale da garantire la comunicabilità dell'unico Principio alla molteplicità degli enti¹⁶. In altri termini, ammesso e dimostrato che il Principio della realtà è inattuabile in se stesso, Cusano preserva la volontà del Principio di comunicarsi alle proprie creature affinché sia garantita all'uomo una qualche possibilità, seppur limitata, di conoscere quel modo di darsi del Principio stesso. La sola comunicazione del Principio, tuttavia, non risulta sufficiente: se si considera quanto è stato concluso sui limiti della conoscenza umana nel *De docta ignorantia*, allora l'essere umano potrebbe aver ragione di dubitare dell'esistenza della realtà stessa. I limiti della conoscenza umana, in tal caso, sarebbero dovuti non tanto a un aspetto costitutivo della natura umana quanto, piuttosto, al fatto che la realtà esterna potrebbe non avere alcuna consistenza ontologica ed essere così una mera illusione¹⁷. Ribadire che il Principio – inattuabile – garantisce sempre una propria comunicabilità non è sufficiente: è opportuno esplicitare che

¹¹ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹² Cfr. *De docta ign. Prologus*: h I; cfr. anche *supra*, la Premessa.

¹³ *Comp.* 1: h XI/3, n. 1; tr. it. cit. p. 1911.

¹⁴ *Comp.* 1: h XI/3, n. 1; tr. it. cit. p. 1911: “ideo unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili”.

¹⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹⁶ Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 98; tr. it. cit. p. 117: “la sacra ignoranza ci ha insegnato che non c'è nulla che esista da se stesso, tranne il massimo assoluto [...]”; ne consegue che tutti gli enti hanno quei limiti insiti nella propria natura per cui non possono conoscere l'essenza.

¹⁷ Cfr. *supra*, la Premessa.

non si può negare che, per natura, una cosa esista prima di essere conoscibile. Per questo motivo, il modo di essere [*essendi modum*] non può essere colto né dai sensi, né dall'immaginazione, né dall'intelletto, dal momento che esso precede tutte queste facoltà. Ma tutto ciò che viene colto mediante una qualsiasi forma di conoscenza non fa che esprimere quel modo di essere anteriore.¹⁸

La dichiarazione della priorità della dimensione ontologica rispetto a quella epistemologica previene la messa in discussione dell'esistenza della realtà esterna. Da ciò, tuttavia, derivano due conseguenze. La prima consiste nel fatto che le facoltà umane non sono in grado di cogliere il principio ontologico e l'essenza stessa delle cose; pertanto, "ciò che viene colto non è la realtà stessa [*non sunt ipsa res*], ma sono piuttosto similitudini, forme o segni della realtà [*sed similitudinem, species aut signa eius*]"¹⁹. Negata la possibilità di conoscere la realtà, (*res*) l'essere umano abbisogna di un elemento innato che garantisca la sussistenza di quel mondo reale a cui l'uomo non avrà mai pienamente accesso in termini epistemologici. Da qui deriva la seconda conseguenza ovvero la presenza in ciascun uomo di "una visione mentale che scorge in maniera intuente [*visum mentale intuentem*] ciò che precede ogni conoscenza"²⁰. Questa *visio mentalis*, che si presenta come un'intuizione garante della consistenza e della realtà ontologica del mondo a prescindere dalla conoscenza umana dello stesso, presuppone quel carattere passivo dell'intuizione che rende possibile l'anticipazione di qualsiasi forma di conoscenza; in altre parole, questa visione passiva o ricettiva dell'intuizione consente – per usare l'esempio proposto da Cusano – di essere certi dell'esistenza della luce senza avere conoscenza di che cosa essa sia²¹. La *visio mentalis* dunque fonda la validità della domanda sul *quid est*, ma non fornisce alcuna risposta, giacché tale risposta ci è preclusa. Il *modus essendi* – la *quidditas* (o essenza) di una *res* – di fatto rimane ignoto e l'unico aspetto che può essere conosciuto concerne l'ecceità (*haecceitas*) di un ente; ciò equivale ad affermare che si ha soltanto una conoscenza delle similitudini o dei segni delle cose. Pertanto, facendo ritorno all'esempio della luce, si osserva che "le cose che vengono conosciute attraverso la

¹⁸ *Comp.* 1: h XI/3, n. 1; tr. it. cit. p. 1911.

¹⁹ *Comp.* 1: h XI/3, n. 1; tr. it. cit. p. 1911.

²⁰ *Comp.* 1: h XI/3, n. 2; tr. it. cit. p. 1911.

²¹ Scrive Cusano che "il rapporto che la vista della mente ha con quel modo di essere è pertanto simile a quello che la vista sensibile ha con la luce: la vista sensibile vede con assoluta certezza che c'è la luce, ma non ne ha alcuna conoscenza. La luce, infatti, precede tutto ciò che può essere conosciuto mediante la vista." (*Comp.* 1: h XI/3, n. 2; tr. it. cit. p. 1911).

vista sono segni della luce”²². Non può così che concludere Cusano enunciando la propria teoria dei segni:

una cosa, pertanto, nella misura in cui rientra nell’ambito della conoscenza, viene appresa mediante i segni [*res igitur, ut cadit in notitia, in signis deprehenditur*].²³

La teoria dei segni qui esposta mostra nella sua radicalità che tutto ciò che è passibile di essere conosciuto viene necessariamente appreso mediante il segno della cosa stessa. Il rimando è alla definizione di ‘segno’ già presentata nel dialogo intitolato *Directio speculandi seu De li non aliud* (1461-1462), dove Cusano spiega che il segno è ciò che non è composto e, per questo, è ciò che viene contemplato dalla mente. L’esempio è quello del punto e della linea. La linea è un composto di punti; ogni singolo punto, invece, è semplice giacché non è composto se non di se medesimo. Ora, la mente conoscente non comprende la linea bensì il punto, ossia ciò che non è composto. La contemplazione del punto rispetto alla linea (qui oggetto che si vuole conoscere) equivale, per Cusano, alla contemplazione del ‘segno della linea’: “il punto, infatti, è un segno, la linea, invece, è ciò che viene segnato”²⁴. Ne consegue che

il segno è un segno in riferimento a ciò che viene designato [*signum est signati signum*]. Il segno, pertanto, è il principio, il mezzo e il fine di ciò che viene segnato, come il punto lo è per la linea, quiete per il movimento, l’istante per il tempo e, in generale, l’indivisibile per il divisibile.²⁵

Con tale concezione, per la quale il segno è sempre ‘segno di qualcosa’ (laddove questo ‘qualcosa’ è lo stesso oggetto designato), non si promuove una forma di scetticismo e nemmeno un nominalismo radicale. Come K. Flasch precisa²⁶, questa teoria poggia su tre aspetti fondamentali: (1) i segni non sono il *modus essendi* delle cose ma sono ciò che la significano: l’essenza reale della cosa non viene conosciuta, essa viene solo indicata dal segno; (2) le entità sono nel loro esserci fattuale inattuabili, ma è possibile conoscerne la loro similarità (*Ähnlichkeit*) e inserire i segni (similitudini degli enti) in un sistema universale delle rappresentazioni che indicano l’essenza di quell’ente; infine, (3) Cusano pone la distinzione tra i segni e le cose e, secondo il presupposto metafisico, l’essere umano non vede mai propriamente le cose ma sempre dei segni delle cose stesse.

²² *Comp.* 1: h XI/3, n. 2; tr. it. cit. p. 1911.

²³ *Comp.* 2: h XI/3, n. 3; tr. it. cit. p. 1913.

²⁴ *De non aliud* 24: h XIII, n. 109; tr. it. cit. p. 1569.

²⁵ *De non aliud* 24: h XIII, n. 110; tr. it. cit. p. 1569.

²⁶ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 628.

L'imprescindibilità del segno – che non soltanto l'uomo ma che anche tutte le creature sensibili esperiscono nel commercio con la realtà – implica la presenza in ciascuno di essi di organi sensoriali predisposti all'acquisizione dei segni delle immagini degli enti creati, affinché ciascuno di essi possa riconoscere il cibo necessario per il proprio nutrimento²⁷. Esiste infatti una predisposizione naturale grazie alla quale è possibile contravvenire allo scarto sussistente tra il piano ontologico e quello gnoseologico. Benché ciò non consenta un annullamento di tale differenza, di per sé irriducibile, ogni creatura è naturalmente dotata della capacità di ricevere le immagini delle cose e di riconoscerle come segni delle cose stesse. Al contrario, ossia, se le creature non disponessero di tali strumenti innati, non potrebbero nutrirsi e, per estensione, non potrebbero soddisfare il proprio fine ultimo, che per l'essere umano si traduce nella ricerca di quel sapido cibo che è la sapienza²⁸.

Tali anticipazioni inducono Cusano ad ammettere due distinte categorie di segni: i segni naturali e i segni convenzionali. È stato osservato, infatti, che il segno – ciò che indica qualcosa di altro da sé – ha sia la capacità attiva di designare ossia di indicare, sia la capacità passiva di essere recepito. Sulla base di ciò, i segni si dicono naturali

quando si tratta di segni con i quali si designa un oggetto sulla base di una percezione [di esso]; per convenzione, invece quando si tratta di parole o di scritture e di tutti quei segni che vengono colti con l'udito e con la vista, i quali designano una cosa a seconda di come si è stabilito per convenzione.²⁹

Come osserva P. J. Theruvathu³⁰, la categoria dei segni naturali è suddivisa da Cusano in due gruppi: (1) il primo è già stato menzionato e comprende quei segni che altro non sono che la forma percettiva, che informa sul segno stesso; (2) il secondo, invece, racchiude quei segni che indicano lo stato fisico o emotivo di una persona o più in generale di un essere vivente, per esempio il suono di una risata. Convenzionali si dicono invece quei segni che indicano una cosa per convenzione: segni o parole parlati e segni o parole scritti. Così, mentre quelli naturali vengono riconosciuti naturalmente, senza bisogno di alcun insegnamento pregresso, quelli convenzionali

²⁷ Cfr. *Comp.* 2: h XI/3, n. 3; tr. it. cit. p. 1913: “ora, l'essere pienamente sviluppato di alcune realtà richiede che esse siano in grado di conoscere; ad esempio, dal momento che un animale pienamente sviluppato non può vivere senza nutrirsi, è necessario che esso riconosca il proprio cibo. E dato che il cibo non si trova ovunque, l'animale dovrà avere un modo d'essere che gli consenta di muoversi da un luogo ad un altro e di andare alla ricerca del cibo. Da ciò segue che l'animale deve avere tutti i sensi per poter acquisire il cibo che gli è adatto con la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto”.

²⁸ Cfr. *supra*, la Premessa.

²⁹ *Comp.* 2: h XI/3, n. 5; tr. it. cit. p. 1915.

³⁰ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 163-164.

non possono essere compresi se prima non sia stato spiegato che cosa essi significano³¹. Quest'ultimi richiedono pertanto una mediazione da parte di altre persone che già conoscono il significato dei segni in uso convenzionalmente. In quest'ultimo caso non basta percepire il segno, è dunque opportuno che esso sia stato appreso ad arte³², che si tratti sia di un segno convenzionale verbale (parlato o scritto) sia di un segno convenzionale non-verbale.

Nel *Compendium* Cusano mostra particolare interesse per i cosiddetti 'segni convenzionali verbali': le parole. Il linguaggio è un tratto peculiare dell'essere umano³³ e, come rimarca Pauline M. Watts, esso si presenta come "lo strumento chiave per la formazione culturale e per lo sviluppo della tarda concezione cusana di uomo"³⁴. Da qui deriva l'impegno di spiegare come il segno verbale si costituisce come *verbum mentale*, che cosa esso rappresenti rispetto al concetto e, infine, come esso venga espresso vocalmente.

4.a.1. I segni convenzionali:

dai signa signorum al verbum mentale seu conceptus

Cusano ripropone la teoria della conoscenza alla luce della teoria dei segni, per la quale – come sottolinea P. Casarella – i segni permeano tutti i livelli dell'essere e del processo conoscitivo che si configura come una trasmissione semiotica di conoscenza³⁵. Benché l'epistemologia esposta sia in linea di continuità con quella del *De mente*, dall'analisi dei capitoli centrali del *Compendium* emerge la presenza di elementi di novità. La nuova teoria enunciata consente a Cusano di addentrarsi meglio nell'elaborazione del dato appreso e soprattutto di specificare in che cosa consista

³¹ Questa distinzione tra segni natura e segni convenzionali si trova già in Agostino, nel *De doctrina christiana*. (Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 262).

³² Cfr. *Comp.* 2: h XI/3, n. 5.

³³ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 478-480.

³⁴ Cfr. P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, Leiden, Brill, 1982; ivi, p. 215: "Language is therefore a key instrument of cultural formation and development of Cusanus' late conception of man".

³⁵ Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 258.

l'astrazione e come essa avvenga; ciò permette inoltre di giungere all'esplicitazione della formazione del concetto: *il conceptus seu mentale verbum*.

Nel capitolo quarto del *Compendium* Cusano ricorda che la conoscenza ha origine sensibile³⁶: ogni oggetto emana un segno di se stesso di natura sensibile che viene percepito sensibilmente dagli organi di senso³⁷; ciò avviene in modo del tutto naturale e ordinato, infatti, “tutto ciò è stato disposto in questo ordine dalla straordinaria provvidenza della natura perché gli animali potessero vivere bene”³⁸. Per questo – si ribadisce ancora una volta – i segni sono necessari

dal momento che nessuna cosa può essere moltiplicata così com'è in se stessa, e dal momento che, d'altra parte, avere una conoscenza delle cose è di giovamento per lo stesso ben-essere di un animale, è necessario che le cose, che non possono entrare da se stesse nella conoscenza di un altro ente, vi entrino attraverso i segni con i quali vengono designate.³⁹

All'inevitabilità del segno, che è conseguente all'impossibilità di afferrare epistemologicamente l'essenza, viene qui aggiunto un ulteriore elemento che corrobora la tesi sostenuta della necessità dei segni. Si tratta dell'esplicitazione del limite metafisico per il quale un ente non è in grado di moltiplicarsi rimanendo sempre uno ed uno soltanto, mantenendo, per di più, la propria singolarità. Nel paragrafo citato, è sottinteso che avere conoscenza di un ente significa avere una moltiplicazione dell'ente stesso, la qual cosa, tuttavia, risulta impossibile poiché gli enti non possono moltiplicarsi. Di fronte al limite metafisico da un lato e al limite epistemologico dall'altro, la conclusione della necessità dei segni è ulteriormente convalidata.

Proseguendo nell'analisi della fenomenologia della conoscenza, Cusano precisa quanto ancora non ha specificato sulla necessità di un *medium* che consenta di stabilire un *continuum* tra il segno dell'oggetto e gli organi recettivi; è opportuno che “tra l'oggetto sensibile e l'organo di senso vi sia un mezzo, mediante il quale l'oggetto possa moltiplicare una forma o un segno di se stesso”⁴⁰. Ciò implica la presenza di un mezzo che renda possibile il passaggio dall'oggetto percepito agli organi percettivi senza che vi siano salti. Si prenda ad esempio la parola proferita. Affinché questa sia

³⁶ È curioso il fatto che la questione analoga dell'origine sensibile della conoscenza sia posta nel capitolo IV del *De mente*; cfr. *supra*, il capitolo 3.

³⁷ Cfr. *Comp.* 4: h XI/3, n. 8.

³⁸ *Comp.* 4: h XI/3, n. 8; tr. it. cit. p. 1919.

³⁹ *Comp.* 4: h XI/3, n. 8; tr. it. cit. pp. 1919, 1921.

⁴⁰ *Comp.* 4: h XI/3, n. 8; tr. it. cit. p. 1921.

recepita dal destinatario è necessario che vi sia il *medium* dell'aria che 'trasporti' il segno verbale all'organo dell'udito.

La ricezione del *signum seu species* dell'oggetto percepito non è sufficiente ai fini dell'apprensione dello stesso; è qui richiesto l'intervento della facoltà interiore della fantasia che ha il compito non di rielaborare quanto percepito (non si tratta della virtù immaginativa) quanto della capacità di trattenere i *phantasmata* ossia i segni percepiti: "questo qualcosa che permane lo si può chiamare memoria"⁴¹ e, a questo punto, non si tratta più semplicemente dei segni delle cose percepite (*signa rerum*) quanto piuttosto dei 'segni dei segni delle cose percepiti': "i segni delle cose [*signa rerum*] presenti nella facoltà immaginativa sono i segni di quei segni [*signa signorum*] che si trovano nei sensi"⁴². Quest'ulteriore livello nel processo conoscitivo rende giustizia sia del fatto che non esiste nella fantasia ciò che prima non sia stato nei sensi (primo livello) sia del fatto che esiste una continuità priva di salti che è chiamata tuttavia a corrispondere a una graduale assimilazione, ovvero, a un'iniziale adeguazione tra le facoltà e il dato percepito trasmesso dagli spiriti corporei⁴³.

È peculiarità di quest'opera la trattazione del concetto di *adaequatio* in riferimento al rapporto tra la cosa (*res*) e l'intelletto (*intellectus*)⁴⁴. Sembra che per Cusano l'apprensione del dato sia data da un'unica adeguazione che si struttura, di fatto, come una doppia adeguazione: se da un lato è l'intelletto che si adegua all'oggetto percepito (*res*) discendendo per le facoltà fino ai sensi (come spiegato precedentemente a proposito della descrizione delle facoltà offerta nel *De coniecturis* per l'esplicitazione della quale si era fatto ricorso anche alla figura P)⁴⁵, dall'altro è l'oggetto che si adegua all'intelletto nel senso che per rendersi conoscibile si deve fare comunicabile. Questa comunicabilità dell'oggetto, già predisposta naturalmente, altro non è rappresentata dal fatto che ogni oggetto, non potendosi moltiplicare in se stesso, emette dei segni di esso stesso. Secondo questa teoria di derivazione tomista, la percezione prevede dunque l'incontro tra l'oggetto e la mente in un punto intermedio rappresentato dalle *species sensibile in medio*. Eppure, come ha dimostrato Hans-Ulrich Baumgarten⁴⁶,

⁴¹ *Comp.* 4: h XI/3, n. 9; tr. it. cit. p. 1921.

⁴² *Comp.* 4: h XI/3, n. 9; tr. it. cit. p. 1921.

⁴³ *Comp.* 4: h XI/3, n. 9; tr. it. cit. p. 1921: "nella facoltà immaginativa" ribadisce Cusano "non c'è nulla che prima non sia stato nei sensi".

⁴⁴ Cfr. *Comp.* 10: h XI/I, n. 34; tr. it. cit. p. 1953.

⁴⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁴⁶ Cfr. H.-U. BAUMGARTEN, *Nikolaus von Kues' Theorie der Wahrnehmung*, in «Philosophisches Jahrbuch» n. 106, vol. 2, München, Karl Alber Freiburg, 1999, pp. 299-311. Secondo l'autore, in virtù

benché Cusano sia inizialmente ascritto alla tradizionale teoria della percezione, la concezione elaborata si sviluppa in una nuova direzione: l'intenzionalità della mente si conforma alla propria facoltà conoscitiva. Affinché tale adeguazione si concretizzi nell'apprensione del dato, è opportuno che si proceda con l'assimilazione che richiede un processo di astrazione. Il segno, come si è visto, non designa ancora del tutto specificatamente quell'oggetto. Questo accade poiché la *ratio discretiva* ancora non ha esercitato la propria funzione discernendo ossia distinguendo i caratteri propri del percolato. Come si è detto a proposito delle facoltà nel *De coniecturis*, la ragione discernente è attuata dall'intelletto che discende in questa regione razionale. La facoltà intellettuale, tuttavia, presenta un grado di astrazione dalla materia tale per cui non può intendere il segno secondo la sensibilità che gli è propria: "gli oggetti sensibili, pertanto, devono essere resi intelligibili prima di essere intesi con l'intelletto, così come non si percepisce nulla se non diventa sensibile"⁴⁷; perciò i *signa rerum* subiscono un processo di astrazione che equivale, di fatto, ad un processo per cui essi vengono resi maggiormente intelligibili. Ora, se è vero per Cusano che esiste una forma informante (*forma informans*) che è similitudine dell'oggetto, esiste anche una forma formante che è similitudine dell'intelletto⁴⁸. Da un lato, l'oggetto si adegua così all'anima conoscitiva formando un'immagine di se stesso (il segno sensibile) che possa essere colto dai sensi e che dunque informi su di sé; per questo si dice che tale forma consiste in una similitudine dell'oggetto, superficiale ed esteriore. Dall'altro, invece, l'intelletto si adegua all'oggetto mediante la propria forma che forma, ossia, che assimila il segno sensibile, a livello centrale ed interno⁴⁹. Precisamente, una certa astrazione è già in atto quando il segno viene trasportato dagli organi di senso alla fantasia: se già i *signa rerum* sono lievemente più astratti degli oggetti che designano,

i segni delle cose che si trovano nella facoltà dell'immaginazione o fantasia sono più distanti dalla materia e sono più formali, per cui sono meno perfetti rispetto alle cose percepibili sensibilmente, e sono più perfetti rispetto alle cose intelligibili.⁵⁰

Con ciò, tuttavia, non si vuole affermare che i *signa signorum* siano del tutto astratti. A livello dell'immaginazione, i segni soggiacciono alle categorie quantitative e

della propria teoria della percezione, Cusano può essere legittimamente definito un precursore dell'età moderna.

⁴⁷ *Comp.* 11: h XI/3, n. 36; tr. it. cit. p. 1955.

⁴⁸ Cfr. *Comp.* 11: h XI/1, n. 35.

⁴⁹ Cfr. *Comp.* 11: h XI/1, n. 35.

⁵⁰ *Comp.* 4: h XI/3, n. 9; tr. it. cit. p. 1921.

mantengono ancora molto del substrato sensibile con il quale tale facoltà opera necessariamente⁵¹. Questa astrazione sensibile, di fatto, rimanda al livello ancora più profondo dell'analisi che induce Cusano a riflettere sulla differenza tra il rapporto fra le categorie gnoseologiche e le qualità qualitative e le qualità quantitative designate dai simboli. I segni degli oggetti che vengono colti dai sensi sono di natura sensibile e si distinguono in segni di qualità qualitative e in segni di qualità quantitative. Mentre i primi segni necessitano necessariamente di una quantificazione per essere appresi, i segni quantitativi bastano a se medesimi e non necessitano dei segni qualitativi, quest'ultimi corrispondono propriamente agli aspetti accidentali di un ente che possono essere misurati dalla mente, che necessita giustappunto della grandezza e della molteplicità⁵². Pertanto, l'apprensione dei segni si configura come un'acquisizione degli aspetti quantitativi designati dai *signa rerum*; con ciò, tuttavia, non è comunque garantita una vera conoscenza delle qualità quantitative singolari di un ente specifico. Infatti,

sebbene della quantità vi siano un'immagine conoscitiva e un segno, non si tratta tuttavia di un'immagine conoscitiva e di un segno di questa determinata quantità. Le quantità singolari vengono quindi denotate e conosciute mediante un segno che si riferisce alla quantità in generale.⁵³

L'esempio è quello di un oggetto colorato di rosso. In tal caso, ciò che viene percepito è il segno della qualità quantitativa della tonalità del colore rosso: non viene appreso il segno del colore rosso singolare (proprio dell'ente contratto) bensì il segno del colore rosso in generale. Di fatto non è possibile cogliere la quantità specifica. Ne consegue, dunque, "che nessuna cosa è della stessa quantità o qualità di un'altra, e poiché di ogni cosa singolare c'è una quantità singolare, la quantità è qualcosa di generale non nella cosa, ma nella nostra conoscenza [della cosa], o nell'immagine conoscitiva e nel segno che si riferiscono alla cosa"⁵⁴. In altri termini, i *signa rerum* sono sempre segni di un attributo che inerisce specificatamente all'ente designato, ma la conoscenza da parte dell'uomo di tale attributo avviene mediante l'acquisizione dell'aspetto generale di tale attribuzione che viene secondariamente distinto. Si può dunque parlare a riguardo di un'assimilazione dell'attributo specifico mediante la

⁵¹ Cfr. *Comp.* 4: h XI/3, n. 10.

⁵² Cfr. *Comp.* 5: h XI/3, n. 12; cfr. anche *supra*, il capitolo 3.

⁵³ *Comp.* 5: h XI/3, n. 13; tr. it. cit. p. 1925.

⁵⁴ *Comp.* 5: h XI/3, n. 13; tr. it. cit. p. 1925.

qualità che è generale nella nostra conoscenza ossia attraverso l'impiego delle "diverse specie delle dieci categorie, dei cinque universali"⁵⁵. La mente umana, di fatto, poiché è di natura razionale, coglie necessariamente dai *signa rerum* quelle che sono tutte le qualità che soggiacciono alla comprensione razionale, affinché l'essere umano possa trarre dalla natura il nutrimento di cui abbisogna⁵⁶. La conoscenza che procede per similitudine converge verso la determinazione e la distinzione del segno confuso e generico in un segno chiaro e distinto⁵⁷. Per questo motivo, benché la qualità quantitativa sia appresa mediante categorie quantitative che generalizzano il dato, l'apprensione ultima dello stesso conclude con una sua specificazione: "come ogni cosa è singolare, anche la conoscenza che acquisiamo di essa contiene qualcosa che non si trova nella conoscenza che abbiamo di un altro oggetto"⁵⁸ e diviene così particolare.

4.a.2. La natura verbale della mente:

dal verbum mentale seu conceptus al verbum vocale

Al termine del processo gnoseologico qui descritto, la mente giunge a concepire la nozione o concetto della cosa stessa. Questo concetto si presenta come un *verbum mentale* ossia come una parola della mente.

T. van Velthoven, procedendo dalla definizione della conoscenza come un processo del tutto creativo, afferma che i concetti sono delle immagini conoscitive ossia della *Erkenntnisbilder*⁵⁹; attraverso i segni, l'uomo riceve delle immagini della realtà e, sempre mediante questi strumenti segnici, cerca di realizzare e di comporre delle immagini sulla realtà⁶⁰ che si condensano nel linguaggio. I concetti della mente, dunque, altro non sono che delle immagini. Assumendo tale interpretazione e convalidandola alla luce della teoria dei segni esposta nel *Compendium* e più in generale alla luce della prospettiva linguistica entro la quale collocare il pensiero di

⁵⁵ *Comp.* 6: h XI/3, n. 16; tr. it. cit. p. 1929.

⁵⁶ Cfr. *Comp.* 6: h XI/3, n. 16.

⁵⁷ Cfr. *Comp.* 5: h XI/3, n. 15.

⁵⁸ *Comp.* 5: h XI/3, n. 15; tr. it. cit. p. 1929.

⁵⁹ Cfr. T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, cit., p. 53.

⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 54.

Cusano, è possibile affermare che i concetti-immagini sono anche delle parole o meglio dei *verba*. Come ha evidenziato P. Casarella, il linguaggio ha un valore immaginifico poiché si conforma all'esperienza di un'immagine⁶¹. Pertanto, il pensiero ha una natura iconografico-verbale⁶².

Innanzitutto, il carattere verbale del pensiero deriva dalla viva antropologia teologica assunta da Cusano. Come si è anteriormente discusso, la mente è *viva imago Dei*: ciò significa che essa, in quanto immagine di quella divina, non ha soltanto un dinamismo produttivo ma possiede anche una natura verbale, giacché partecipando della produttività della mente divina partecipa della natura verbale del Principio. La mente di Dio, ha spiegato Cusano nel *De mente*, quando concepisce, crea; tale creazione avviene – come si è visto nella prima parte del presente lavoro – mediante il Verbo o *Logos*: la Parola di Dio. Di questa natura verbale partecipa inevitabilmente la mente umana: non soltanto le immagini o nozioni che concepisce hanno una natura verbale (*verbum mentale*) ma la stessa espressione di tali nozioni trova nella parola vocale (*verbum vocale*) la sua piena esplicazione. Secondariamente, la natura della mente è verbale in virtù di quest'ultimo aspetto, concernente l'esplicazione vocale del pensiero, da cui deriverebbe l'arte di parlare (*ars dicendi*)⁶³, la quale viene definita da Cusano come la forma più semplice e più naturale di arte, esercitata per prima sia ontogeneticamente dai bambini sia filogeneticamente da Adamo, il primo uomo.

Nel corso dell'itinerario fino a ora proposto da Cusano, si è giunti all'ammissione della natura verbale del pensiero, in virtù della quale si è sostenuto che il concetto-immagine altro non è che una parola, ossia *verbum mentale seu conceptus*. Questo verbo mentale è interno alla mente e le consente di conoscere sia il percepito sia se stessa⁶⁴. La parola (*verbum*), tuttavia, non è soltanto un concetto, ossia un'immagine elaborata dalla mente conoscente, un'immagine-segno che denota ovvero che indica altro da se medesima. Essa è anche *segno della mente stessa*⁶⁵.

⁶¹ Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 182.

⁶² Secondo P. Casarella sarebbe più adeguato parlare di un pensiero avente natura semiotica, poiché il verbo mentale non si limita a riferirsi a se medesimo; esso è anche un simbolo che denota altro da sé. (Cfr. Ivi, p. 259).

⁶³ Cfr. *Comp.* 3: h XI/3, n. 6.

⁶⁴ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., p. 498; egli sostiene quanto segue: “Der Gedanke ist das innerlich vom Geist erzeugte Wort, durch das er sich selbst begreift und erkennt.” (*Ibidem*).

⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 499; infatti, il pensiero è la parola generata internamente dallo spirito stesso, una parola mediante la quale il pensiero stesso si concepisce e si conosce (la parola come autoconcetto è il concepimento del Figlio da parte del Padre, che comprende se medesimo come autoconcetto), “con ciò

La parola, infatti, si dice segno in due sensi. Da un lato, la parola è segno dell'oggetto assimilato dalla mente; in questo caso si tratta della parola come *verbum mentale* che viene concepito a partire dall'elaborazione del dato percepito sensibilmente e ciò che si ottiene è una parola-etichetta della mente o, meglio dire, del concetto elaborato e appreso. Dall'altro lato, invece, la parola è segno della mente; si tratta qui del *verbum vocale*: la parola proferita. Questa, a sua volta, può essere duplicemente intesa. Da un lato, essa è l'espressione vocale del verbo mentale e si configura come il *nome* che viene attribuito dalla ragione all'oggetto conosciuto o al concetto che viene formulato a partire dall'esperienza estetica. In tal caso, il verbo vocale è ciò che designa l'oggetto ed è la comunicazione di esso ai fini dell'interazione linguistica con altri individui (appartenenti alla stessa specie)⁶⁶; la parola vocale così intesa apre l'orizzonte alla dimensione sociale del linguaggio: il dialogo. Dall'altro lato, invece, il *verbum vocale* è l'espressione vocale della mente: è la mente che concepisce e che rappresenta e che conosce se stessa⁶⁷. La parola si rivela essere la manifestazione visibile o udibile della mente, per questo motivo nel *De principio* Cusano sostiene che il parlare è un rivelare o manifestare: "loqui est revelare seu manifestare"⁶⁸. La parola dunque non è soltanto un concetto puro, che indica qualcosa di altro da se stessa, piuttosto il suo significato giace in se medesima⁶⁹. Per questo Cusano afferma nel *Compendium* che

la parola diviene la manifestazione visibile meglio dire udibile della mente ed essa funziona come un segno quasi come se fosse una etichetta". (*Ibidem*; trad. mia).

⁶⁶ Più volte Cusano ricorda che la comunicazione avviene sempre all'interno di una dimensione paritaria nei termini dell'appartenenza allo stesso genere e alla stessa specie, giacché la similarità è presupposto della conoscibilità. (Cfr. *Comp.* 2: h XI/3).

⁶⁷ P. Casarella evidenzia che Lullo, a differenza di Cusano, non parla di un'imposizione arbitraria dei nomi e non enfatizza l'aspetto poetico umano nel discorso, ma afferma che il linguaggio è come un sesto senso che ha il compito di esprimere all'esterno quanto contenuto all'interno della mente. Più precisamente, il fine ultimo del discorso consiste nel rivelare il concetto che occorre interiormente in una sostanza che è sia animata sia sensibile. Quando Lullo si riferisce all'*afflatus* come a un *medium*, egli non vuole significare che il discorso è solo un ricettacolo passivo per il pensiero, ma intende affermare che il discorso è il vero tramite attraverso cui il mondo interno e il mondo esterno sono costantemente in scambio; in questo senso, l'attività del discorso inerisce all'ordine naturale. Il discorso è essenziale all'ordine della natura perché esso promuove l'interazione sociale ad ogni livello dell'esistenza delle creature; per questo il discorso è qualitativamente differente da tutti gli altri sensi. Da Lullo, infine, Cusano eredita l'idea della teologia come comprensione dinamica dell'armonia (*concordantia*) presente tra tutte le modalità del conoscere e dell'essere. Il discorso non fa eccezione: il discorso rivela l'armonia che si ottiene tra il livello sensibile e il livello discorsivo così come tra il livello sensibile e quello intellettuale. (Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., pp. 220-225).

⁶⁸ *De princ.*: h X/2b, n. 16.

⁶⁹ Con ciò, la mente invisibile viene rappresentata dalla parola, la mente vede se stessa, concepisce se stessa e si conosce a se medesima. (Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., p. 499).

sia la parola di chi parla sia ciò di cui egli parla sono un verbo; e sono un verbo sia la concezione di chi concepisce, sia ciò che egli concepisce; e sia la scrittura di chi scrive, sia ciò che egli scrive sono un verbo; sia la creazione di chi crea, sia ciò che egli crea sono un verbo, e sia la formazione di chi forma, sia ciò che egli forma sono un verbo, e in generale sia il fare di colui che fa, sia ciò che viene fatto sono un verbo. Il verbo, infatti, rende percepibile sensibilmente sia se stesso, sia tutte le cose.⁷⁰

Si può concludere, pertanto, che grazie alla propria *vis* la parola (*verbum*) si presenta come il *modus representationis* della mente⁷¹ *ad intra* (come *verbum mentale seu conceptus*) e *ad extra* (*verbum vocale seu vocabolo*). Tale dispiegamento bidirezionale della parola mostra la validità e la necessità del parallelismo con la mente e il linguaggio divini; la mente umana è verbale e mediante il verbo si costituisce e si esprime poiché essa è *viva imago Dei*⁷²; essa è immagine di una mente che si manifesta in quella creazione che è il *discorso di Dio*⁷³.

4.a.3. La formazione del *verbum vocale*:

la teoria della vocalitas

La formazione del *verbum vocale* rientra nel problema di derivazione medievale della vocalità. Come ricorda J. González Ríos⁷⁴, la posizione di Cusano è debitrice della tradizione della grammatica medievale, inscritta più precisamente nel nominalismo, i cui elementi sono: il *sonus*, la *vox*, la *dictio* e la *oratio*. Queste sono le componenti che vengono riprese dal filosofo di Kues già nel dialogo *De genesi* e che vengono poi rielaborate nel *Compendium* alla luce della teoria dei segni.

Il quarto capitolo del *De genesi* si apre con l'esemplificazione didascalica della creazione del mondo attraverso il parallelismo con la produzione della parola proferita; Cusano spiega che

un maestro [*doctor*], infatti, per poter chiamare [*ut vocet*] al proprio magistero il discepolo non dotto, chiama il silenzio a divenire parola a somiglianza del proprio

⁷⁰ *Comp.* 7: h XI/3, n. 19; tr. it. cit. p. 1935.

⁷¹ Come afferma J. B. Elpert, "Im Wort selbst wohnt der Geist inne, das Wort ist der Modus der Darstellbarkeit von Geist überhaupt". (Cfr. J. B. Elpert, *Loqui est revelare—verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., p. 499).

⁷² Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁷³ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

⁷⁴ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 120.

pensiero [*silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat*], e il silenzio si assimila al pensiero del maestro [*et surgit silentium in assimilatione conceptus magistri*].⁷⁵

La parola proferita è posta in essere allorché colui che è dotto, ossia colui che è istruito circa l'arte dei segni (direbbe il Cusano del *Compendium*), chiama (*vocat*) a sé il silenzio per la costituzione di quella voce che è similitudine del proprio concetto o *verbum mentale*. Il silenzio viene così assimilato al concetto della mente dell'uomo dotto ossia istruito, il risultato è una parola: la parola proferita o *verbum vocale*. Tale processo d'assimilazione avviene nel rispetto della teoria epistemologica; pertanto, la seguente distinzione presentata nel testo tra verbo sensibile, verbo razionale e verbo intellettuale, non deve essere intesa come la descrizione di tre tipologie differenti di *verba* bensì come l'esplicitazione della triplice considerazione a cui è sottoposta la medesima parola secondo i tre livelli gnoseologici corrispettivi alle tre facoltà. In altri termini, quando Cusano afferma che l'assimilazione del silenzio al concetto del maestro “è una parola intellettuale [*verbum intellectuale*], che è raffigurata nella parola razionale [*in rationali*], la quale è a sua volta raffigurata in quella sensibile [*in sensibili*]”⁷⁶ intende significare che la parola proferita è il risultato di un processo graduale di determinazione dell'indeterminato⁷⁷ che, per usare la figura P, procede dall'oscurità dei sensi alla luce dell'intelletto⁷⁸. Per questo il *verbum vocale* si dice che contenga in sé tre ordini: quello sensibile, quello razionale e, infine, quello intellettuale⁷⁹. All'ordine sensibile corrisponde la parola come vocabolo; si tratta di una parola dotata di significato il quale, tuttavia, non viene appreso da coloro che, mediante le orecchie, la odono e che si limitano al livello sensibile della percezione. È questo il caso delle bestie e degli uomini bruti e privi di istruzione, i quali dunque non afferrano il vocabolo ma solamente una voce articolata. All'ordine razionale, invece, corrisponde la parola dotata di significato (vocabolo), il cui significato è appreso in relazione ad altre parole all'interno di un discorso: l'*oratio*. Colui che è istruito e che, quindi, conosce il significato delle parole non comprende soltanto la singola parola ma l'insieme delle parole nel discorso di colui che lo pronuncia. Tale è la capacità del

⁷⁵ *De gen.* 4: h IV, n. 165; tr. it. cit. p. 697.

⁷⁶ *De gen.* 4: h IV, n. 165; tr. it. cit. p. 697.

⁷⁷ Cfr. T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, cit., p. 202.

⁷⁸ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁷⁹ Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 166.

grammatico, il quale, tuttavia, non è in grado di andare oltre il significato dell'orazione per attingere alla mente del maestro. Quest'ultima, che rimane in sé ineffabile, ammette un'approssimazione ad essa; è questo l'ordine intellettuale della parola che è quel livello in grado di generare la similitudine prossima della mente del maestro. In altre parole, il verbo intellettuale è quell'ordine della parola proferita che più si avvicina alla mente del maestro perché tralascia quanto più possibile la propria sensibilità e i limiti propri della definizione razionale per la luce dell'intelletto.

Dopo aver precisato in che modo avvenga l'assimilazione del silenzio in termini epistemologico-metafisici, Cusano sente l'esigenza di entrare nel dettaglio della genesi fonetica della parola vocale. La materia o *possibilitas* della parola è il primo elemento che deve essere ricercato e che costituisce il punto zero di una progressione genetica quaternaria⁸⁰. Il silenzio, infatti, rappresenta il punto originario ma non il materiale con cui la parola vocale si costituisce. Prima ancora della parola, Cusano precisa che la possibilità della voce (*vox*), ossia la materia di qualsiasi suono articolato, non è né il silenzio (il punto nullo), né la *vox formata* (la parola proferita che è lo stadio finale del processo della vocalità)⁸¹; “il suono [*sonus*] dunque è la possibilità o la materia [*possibilitas seu materia*] prossima alla voce”⁸². Procedendo dal punto di origine (0), il maestro chiama a sé il silenzio e forma, dapprima, (1) un suono articolato (chiamato voce o lettere), (2) che viene riconosciuto come elemento linguistico (le sillabe), (3) con cui si costituiscono le parole (*verbum vocale*), (4) le quali vengono apprese all'interno di un insieme di parole (la frase o il discorso)⁸³. Applicando il diagramma proposto da P. J. Theruvathu, è come se vi fosse una piramide suddivisa in quattro fasce, a ciascuna delle quali corrisponde un grado di determinazione del suono, dalla base (le singole lettere) al vertice (la frase o il discorso, inteso come l'unità massima

⁸⁰ Sulla processione quaternaria della parola proferita, cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 166; cfr. anche J. GONZÁLEZ RÍOS, *La concordancia entre ars y natura en el Compendium de Nicolás de Cusa*, cit., p. 99. Cfr. anche *supra*, il capitolo 2 sulla creazione del mondo.

⁸¹ Facendo un confronto con la creazione dell'universo, si potrebbe dire che la possibilità o materia non può essere né il nulla (il silenzio) né l'ente particolare (la *vox formata*).

⁸² *De gen.* 4: h IV, n. 165; tr. it. cit. p. 697.

⁸³ Nel *Compendium*, Cusano invita a notare che “alcune di queste lettere sono vocali, altre sono mute, altre sono semivocali, altre liquide. E osserva come da queste lettere si formi una combinazione di sillabe e di parole, dalle quali deriva a sua volta il discorso, il quale costituisce il fine”. (*Comp.* 9: h XI/3, n. 25; tr. it. cit. p. 1943).

dei singoli e distinti suoni articolati)⁸⁴. Per tornare alla grammatica medievale, si tratta della processione dal *sonus* all'*oratio* mediante le *syllabae* e le *dictiones*⁸⁵.

La genesi della parola vocale si conferma essere un processo graduale dalla materia senza forma alla forma formata della parola vocale. Questa teoria della *vocalitas o eufonia*, come T. van Velthoven dichiara, è di 'ispirazione hylemorfistica', poiché procede da un hylemorfismo aprioristico⁸⁶. Il silenzio viene interrotto dallo *spiritus proferentis* ossia dal soffio o spirito proferente di colui che parla; come ricorda H. G. Senger⁸⁷, non è un caso che il termine *verbum* derivi da *verberare*, che originariamente significa 'battere/percuotere con delle canne', per cui proferire una parola equivale a spingere l'aria servendosi del proprio spirito e del proprio apparato fonico. Precisamente, questo spirito è espressione di una certa

capacità di espirare [*virtus spirativa*], dalla quale è necessario che procedano i movimenti della lingua, delle labbra e degli altri organi, affinché una parola sia proferita con la voce. I motori, chiamati anche Muse dai poeti, delle arterie, della lingua, delle labbra, della mandibola partecipano quindi in modo vario del soffio [spirito] di colui che parla, per cui essi sono spiriti che muovono in vario modo gli organi in accordo con l'intenzione di colui che parla [*intentionem proferentis*].⁸⁸

L'intenzione assume qui un ruolo non di secondaria importanza. Infatti, per Cusano, essa non ha soltanto il valore attribuitole dalla Scolastica. Secondo questa tradizione, l'intenzione significa che un soggetto 'intenziona' un oggetto nel senso che un oggetto è indicato da un soggetto. Per il filosofo di Kues, l'intenzione esprime più radicalmente la volontà del soggetto stesso. Come scrive nel *De beryllo*, "l'intenzione [...] è una similitudine di chi la esprime, una similitudine che può essere comunicata a qualcos'altro e ricevuta in qualcos'altro"⁸⁹, di conseguenza, tutto ciò che viene formato dalla mente umana ha come forma propria l'intenzione della mente creatrice. Considerando che l'intenzione della mente è similitudine della mente stessa, affermare che le parole o *verba* sono intenzionate dalla mente di colui che parla significa asserire che le parole sono similitudini della mente stessa. In questo senso le parole si dicono intenzionate dalla mente. Pertanto, "quando qualcuno ci parla e noi cogliamo l'essenza

⁸⁴ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 166-167.

⁸⁵ Cfr. *De gen.* 4: h IV, n. 165.

⁸⁶ T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, cit., p. 202.

⁸⁷ Cfr. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, cit., p. 92.

⁸⁸ *De gen.* 4: h IV, n. 167; tr. it. cit. p. 699.

⁸⁹ *De beryl.*: h ²XI/1, n. 37; tr. it. cit. p. 1197.

del suo discorso [*quidditatem attingimus sermonis*], ciò che cogliamo non è altro che l'intenzione di colui che parla [*non nisi intentionem loquentis attingimus*]"⁹⁰. Nella parola è presente l'intenzione di colui che si esprime, quindi, secondo Cusano, conoscere l'intenzione equivale a conoscere la *quidditas* della parola stessa, una volontà che fa dell'espressione verbale la propria manifestazione. L'intenzione, di fatto, ha come fine quello di manifestarsi:

l'intelletto, infatti, parla, ovvero crea, perché intende, in questo modo, manifestarsi. Pertanto, una volta appresa l'intenzione, che è l'essenza della parola [*intentione, quia est quidditas verbi*], abbiamo 'ciò che l'essere era'. Infatti 'ciò che l'essere era', che era presente nell'intelletto, viene appreso attraverso l'intenzione, così come in una casa compiuta apprendiamo l'intenzione dell'architetto, che era presente nel suo intelletto.⁹¹

Il significato della parola, tuttavia, procede oltre l'intenzione di colui che la proferisce e, grazie al proprio valore simbolico, oltrepassa il livello segnico. Ancora, per comprendere a pieno il significato di un vocabolo, bisogna considerare la relazione tra 'i nomi' e 'le cose', ossia affrontare la questione della denominazione che sarà trattata nei paragrafi successivi. Per ora è sufficiente indicare come l'intenzione abbia per Cusano (più che il mero valore indicativo dell'oggetto) il valore indicativo della volontà del soggetto; con una domanda retorica presa in prestito dal *De ludo globi*, "che cos'è l'intenzione se non un concetto o una parola razionale [*conceptus seu verbum rationale*], in cui sono presenti tutti gli esemplari delle cose?"⁹², si conclude che l'intenzione è ciò che dà forma al contenuto razionale e corrisponde alla stessa anima razionale⁹³.

L'obiettivo della mente consiste nella propria ostensione; tale manifestazione è resa possibile dal *verbum vocale* o voce, che altro non è che la parola formata dalla mente stessa e che sussiste fintanto che viene proferita, tant'è che quando la mente "smette di proferire con la sua voce la parola [...quest'ultima viene meno, poiché essa] non può sussistere se la mente non continua a proferirla"⁹⁴. La teoria della vocalità esposta nel *De genesi* viene ripresa nel *Compendium* in una sezione dedicata all'aria e al suono.

⁹⁰ *De beryl.*: h ²XI/1, n. 54; tr. it. cit. p. 1215.

⁹¹ *De beryl.*: h ²XI/1, n. 54; tr. it. cit. p. 1215.

⁹² *De ludo II*: h IX, n. 99; tr. it. cit. p. 1877.

⁹³ Nel *De ludo globi* Cusano paragona l'intenzione umana a quella divina, e scrive: "in Dio, del resto, l'intenzione non è qualcosa di altro da Dio che ha l'intenzione. In modo simile, nell'anima razionale l'intenzione non è qualcosa di altro dall'anima che ha l'intenzione". (*De ludo II*: h IX, n. 100; tr. it. cit. p. 1879).

⁹⁴ *Comp.* 7: h XI/3, n. 21; tr. it. cit. p. 1939.

Nel trattato Cusano precisa che l'aria è la materia prima o *possibilitas* o *hyle*, *chaos* o *posse fieri* della voce in quanto suono⁹⁵. A causa del fatto che l'aria non può essere colta di per se stessa dai sensi se non *per accidens* ossia mediante qualche attributo che le si aggiunge come accidente, benché essa sia il *substratum* della voce, è necessario che ad essa si attribuiscono dei caratteri per cui possa essere percepita sensibilmente. In questo caso, non si ha più meramente l'aria ma il suono, ovvero l'aria con accidenti⁹⁶.

La peculiarità del *Compendium* risiede propriamente nell'interpretazione della teoria della vocalità alla luce della teoria dei segni. Secondo questa prospettiva semiotica per la quale la parola è innanzitutto un segno, la percezione della voce da parte degli ascoltatori è intesa come una percezione di segni. In prima istanza, quanto viene udito non è il suono ma è sempre il 'segno di un suono'. Tale segno sensibile è confuso e generico (*confusum et genericum*) prima di essere reso proprio e specifico (*proprium et specificum*)⁹⁷; così,

il segno costituito da una parola è anzitutto il segno di un suono [*signum soni*], quando la voce [*vox*] viene udita da lontano; poi, quando la si sente più da vicino, esso diventa il segno di un suono articolato [*signum soni articulati*], che chiamiamo parola [*vox*]; poi, quando è ancora più vicina diventa il segno di una parola [*signum vocis*] che appartiene ad una qualche lingua, ed infine diventa il segno di una parola specifica [*signum specialis verbi*].⁹⁸

La processione quaternaria già discussa nel *De genesi* è qui ripresentata ponendo attenzione sulla natura segnica del linguaggio e rimarcando la presenza degli *intervalla temporis* quasi impercettibili ma sussistenti⁹⁹, che dimostrano ancora una volta la gradualità e la continuità metafisico-epistemologica. Ancora, se da un lato la rilettura in chiave segnica della teoria della vocalità tanto sottolinea la natura mediata della conoscenza quanto consente di rintracciare i presupposti della sinonimia e del plurilinguismo¹⁰⁰, allora dall'altro lato la discussione sugli intervalli di tempo tra l'apprensione di un segno e l'altro fornisce quello scarto entro il quale si stanZIA ancora

⁹⁵ Cfr. *Comp.* 7: h XI/3, n. 19.

⁹⁶ Cfr. *Comp.* 7: h XI/3, n. 20.

⁹⁷ Cfr. *Comp.* 5: h XI/3, n. 11.

⁹⁸ *Comp.* 5: h XI/3, n. 11; tr. it. cit. p. 1923.

⁹⁹ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 165.

¹⁰⁰ La mancata corrispondenza diretta tra il suono e il segno del suono, come tra la voce e il segno della voce, consente di rintracciare qui un possibile fondamento della necessità della sinonimia e del plurilinguismo, che sono espressione anche della necessità metafisico-epistemologica e della necessità di una molteplicità di segni per una miglior comprensione dell'unicità della quiddità ineffabile.

una volta la gradualità del segno stesso, ovvero la possibilità dell'esistenza di un eventuale segno 'più o meno' 'x' (dove 'x' sta per preciso, adeguato, consono) al segno percepito. Come si vedrà, questi aspetti confluiscono nella questione inerente alla relazione tra la lingua adamitica e il nominalismo, discusse qui di seguito.

4.b. L'arte della denominazione: da Adamo al nominalismo.

Il linguaggio tra arte e natura

Le riflessioni conclusive rispetto alla teoria cusaniiana della formazione del *verbum mentale* e del *verbum vocale* introducono alla problematica estetica correlata alla teoria della denominazione. L'impiego della teoria della *vocalitas* come metafora della creazione dell'universo nel *De genesi* prima e il paragrafo del *Compendium* poi in cui si afferma che l'*ars dicendi* aiuta la natura (*audiuvat naturam*) suggeriscono un'interpretazione poetica della riflessione cusaniiana sul linguaggio: da Adamo in poi, la specie umana si è sempre impegnata nella determinazione delle 'cose' mediante l'imposizione del nome, ossia del 'termine' che distingue un ente definendolo. Quest'operazione estetica, analoga a quella divina, non concerne tuttavia la produzione di enti reali né quella di meri suoni (in cui far rientrare la teoria del nome come *flatus vocis*); la concezione estetica di fondo di Cusano consente una rielaborazione originale dei temi della tradizione, anticipando alcune questioni dell'età moderna e contemporanea, soprattutto nella discussione del rapporto tra i nomi-segni e la 'res' designata.

4.b.1. Ars imitatur naturam:

l'estetica della parola umana

Come Cusano afferma nel *Compendium* e ancor prima nel *De coniecturis*, il linguaggio è un'arte. Pertanto, esso può essere considerato a partire dalla prospettiva estetica che l'Autore fa propria e che condensa nella celebre formula *ars imitatur naturam*. L'interpretazione di questo motto alla luce della metafisica e dell'epistemologia

cusaniane consente da un lato di approfondire il significato della concezione estetica del linguaggio e dall'altro di offrire un tentativo di risoluzione alla questione degli universali che, in questo caso, interessa la disputa relativa all'origine (naturale o convenzionale) del linguaggio.

Procedendo con ordine, si deve ricordare brevemente che la formula *ars imitatur naturam* non è di origine cusaniana; essa è nota alla tradizione che affonda le proprie radici nel mondo greco e che ha determinato una duplice configurazione dell'imitazione artistica: passiva da un lato e attiva dall'altro. Nel primo caso, si riconosce all'arte una funzione meramente riproduttiva; nel secondo, invece, si parte dal presupposto del principio vitale e generatore intrinseco alla forma degli enti, per il quale l'arte non può essere considerata come una copia (imitazione passiva) della natura ma come un principio attivo che interviene modificando la natura che viene percepita dapprima e riprodotta artisticamente dappoi¹⁰¹. A partire da queste due visioni si è poi sviluppata la tradizione che è giunta fino a Cusano attraverso il neoplatonismo di Plotino, la Scuola di Chartres e la linea aristotelico-tomista.

Nel *De coniecturis* Cusano dedica il capitolo XII del secondo libro intitolato programmaticamente *De natura et arte* alla trattazione del rapporto sussistente tra la natura e l'arte. Nella prospettiva della metafisica dell'unità che caratterizza l'opera, Cusano esordisce affermando che

la natura è unità, l'arte è alterità, perché l'arte è una similitudine della natura [*natura unitas est, ars alteritas, quia naturae similitudo*]. [...]. L'arte, infatti, è una certa imitazione [*imitatio*] della natura.¹⁰²

Data la presenza dei poli dialettici di unità e di alterità e date le indicazioni di Cusano sull'impiego dello strumento paradigmatico per qualsiasi questione umana, si ritiene possibile e legittimo il ricorso alla figura P. Si immagini che alla base della piramide dell'unità sia posta la natura e alla base della piramide dell'alterità sia posta l'arte. Secondo questo modello, ciò che si dà nel mondo creato non è mai né esclusivamente natura, né esclusivamente arte; tant'è che lo stesso Cusano poco più avanti nel testo precisa che, ammessa la distinzione tra enti naturali ed enti artificiali, "non è possibile, però, che le realtà sensibili che sono naturali siano prive del tutto di

¹⁰¹ Per un approfondimento dell'*excursus* storico-filosofico del concetto di imitazione artistica, cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., pp. 682-694.

¹⁰² *De coni.* II, 12: h III, n. 131; tr. it. cit. pp. 459, 461.

arte; allo stesso modo, le cose sensibili che sono artificiali non possono mancare di natura”¹⁰³. Se tale affermazione risulta chiara per mezzo dell’applicazione della figura P – per la quale, come visto, non si danno mai gli estremi in senso assoluto ma ciò che si dà è sempre nella tensione dinamica tra i due poli dialettici di unità e di alterità – essa non lo è altrettanto rispetto alla definizione di arte come imitazione della natura.

Per comprendere l’interpretazione cusaniiana di questo motto estetico, è opportuno far riferimento alla più generale relazione tra unità e alterità¹⁰⁴. Come si è detto a proposito della creazione del massimo contratto, l’unità precede l’alterità che è esplicazione dell’unità stessa. Nel rispetto di tale prospettiva di derivazione platonica per cui *ante pluralitatem est unitas*, l’arte (alterità) può essere considerata come l’esplicazione della natura (unità). Come ogni ente esplicato, l’arte stessa rivendica da un lato l’autonomia e la peculiarità della propria esistenza e, dall’altro, la dipendenza dal principio originario. Prima di spiegare che cosa ciò possa significare, è doveroso premettere due precisazioni. Innanzitutto, il punto di vista assunto nell’analisi del significato dell’arte è quello umano. In questa fase dell’analisi, si è ancora entro il contesto della ‘parola umana’; pertanto, la tipologia di arte a cui si fa riferimento non è quella assoluta e infinita, ma quella contratta e finita. Secondariamente, è doveroso ricordare che la figura P si presta a una duplice direzione di lettura: essa può essere letta tanto nel verso dalla natura all’arte quanto nel verso dall’arte alla natura. In questa sede sono prese in considerazione entrambe le direzioni di lettura, affinché possano emergere quegli elementi atti a chiarire il significato della concezione estetica cusaniiana nella sua complessità.

Se il livello su cui si stanziava l’analisi è quello della parola umana, si tratta allora in primo luogo di considerare l’arte umana in generale e, in secondo luogo, l’arte della parola o linguaggio. Il carattere antropologico della prospettiva qui assunta comporta l’esclusione del concetto assoluto di arte: non è possibile considerare l’arte di per se stessa; in altri termini, non è possibile concepire l’arte in senso assoluto ma soltanto contrattamente come arte specifica. Quello che si ritrova in tutte le forme d’arte e che, dunque, le accomuna, è il fatto che ciascuna di esse – seppur nella propria diversità di

¹⁰³ *De con.* II, 12: h III, n. 131; tr. it. cit. p. 461.

¹⁰⁴ Anche H. Schwaetzer suggerisce di leggere la relazione tra arte e natura secondo la coppia concettuale di unità e alterità. (Cfr. H. SCHWAETZER, „...quia naturae similitudo“. *Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 267-290; qui p. 283).

cui la gradualità offerta dalla figura P è espressione¹⁰⁵ – è similitudine della natura. Ciò significa che se l'arte (in senso generale) è intesa come l'esplicazione dell'unità rappresentata dalla natura, allora ogni singola forma d'arte è similitudine della natura stessa. Stando al primo verso di lettura, dalla natura all'arte, ogni forma d'arte, secondo il grado che le è proprio, è 'più o meno' vicina alla natura. Ciò che qui è appena stato inteso come 'contiguità' ossia come 'vicinanza quantitativa' di carattere figurativo-spaziale (dato che si è assunta l'immagine grafica della figura P) si traduce in una 'similarità qualitativa', che non è soltanto da intendersi in senso iconografico; la similarità concerne le proprietà essenziali-qualitative della natura. In questo caso si potrebbe sostenere che la similarità riguarda il carattere vitale della natura stessa. Secondo questa prospettiva, l'esplicazione dell'unità della natura nell'alterità dell'arte è tale per cui ogni singola forma d'arte è, nel rispetto della propria peculiarità, partecipe dell'unità della natura. Tale partecipazione si traduce nella partecipazione del principio vitale della natura stessa; perciò asserire che l'arte imita la natura significa sostenere che ogni forma d'arte imita non la *res* naturale ma la funzione attiva della natura stessa, propria di ciascun ente e che risale alla propria forma specifica. Per questo motivo Cusano afferma nel *Compendium* che l'arte coadiuva la natura¹⁰⁶. L'arte è similitudine della vitalità della natura, ossia del principio formativo della realtà che consente agli esseri umani sia di modificare, di plasmare, gli enti naturali, sia di produrre enti artefattuali che non sussistono nel mondo naturale (si veda l'arte di intagliare cucchiai e, ancora, l'arte nominale). L'arte, dunque, non può essere intesa come una mera riproduzione passiva di una *res* naturale; al contrario, essa deve essere considerata come una produzione attiva che procede dalla natura e che ad essa ritorna. Adottando inoltre il secondo verso di lettura, dall'arte alla natura, si osserva che ogni forma d'arte rappresenta il tentativo umano, per questo finito e contratto ma perfettibile e in continuo divenire, di ricongiungersi all'unità del principio naturale. L'arte umana è una sperimentazione: è quell'*experientia* linguistica (l'arte del linguaggio), iconografica (la *viva icona*), ludica (il gioco della palla), artigianale (l'arte di intagliare cucchiai), scientifica (gli esperimenti con la bilancia), che procede dall'unità della natura e che a essa fa ritorno non mediante la neutralizzazione delle differenze artistiche, bensì attraverso la preservazione e la concordanza delle stesse.

¹⁰⁵ Cfr. *De coni.* I, 10: h III, n. 47.

¹⁰⁶ Cfr. *Comp.* 3: h XI/3, n. 7.

La possibilità stessa di questo movimento risiede oltretutto nel fatto che sulla base della piramide dell'arte cade il vertice della piramide della natura, e viceversa. Con ciò è legittimata la dinamica, in questo caso, delle forme di arte che si danno tra gli estremi (l'unità della natura e l'alterità dell'arte) ma è soprattutto giustificata la dichiarazione di Cusano che asserisce che “la natura, infatti, è l'inizio e il fine delle cose prodotte da un'arte”¹⁰⁷. In altre parole, l'arte procede dalla natura come dall'origine e a essa ritorna come al proprio fine; così, come osserva G. Cuozzo¹⁰⁸, la figura P dovrebbe essere letta come una pellicola filmica: egli ci suggerisce di assumere la figura dispiegata sul piano bidimensionale per la comprensione umana e di visualizzarla idealmente in modo tridimensionale. A questo punto, le basi delle due piramidi vengono congiunte, sicché ciò che nel tempo e nello spazio del mondo contratto si distende è in realtà un *unicum* spazio-temporale, ben reso dalla figura circolare, la quale sembra risolversi – si potrebbe dire pensando agli insegnamenti matematico-geometrici esposti da Cusano nel *De docta ignorantia* – in un unico punto inesteso, la cui estensione o esplicazione dà origine alla molteplicità delle realtà contratte, delle varie forme d'arte in questo caso. Da qui deriva lo sforzo di Cusano di offrire una molteplicità di forme artistiche, tutte da sperimentare, che procedono da un punto inesteso e che verso di esso convergono.

Rimanendo sul piano linguistico dell'analisi dell'arte umana, si osserva che il linguaggio rientra pienamente nella definizione cusaniiana di arte come imitazione della natura. Inoltre, quella linguistica è una forma d'arte in cui “risplende l'unità della ragione naturale, per cui a partire dal linguaggio si può riconoscere quale sia la ragione e la natura di una persona”¹⁰⁹ proprio perché l'arte della mente di ciascun uomo si riflette nel proprio ragionamento e trova nel linguaggio una tra le vie eminenti per la propria ostensione. Per di più, è proprio nella ragione che la natura e l'arte si incontrano; scrive Cusano che

l'unità della natura e dell'arte sensibile è la ragione [*unitas naturae et artis sensibilis ratio est*]; attraverso l'unità della ragione una molteplicità sensibile di individui viene ricondotta ad una specie, così come, viceversa, attraverso l'unità della ragione presente in un'unica arte, ad esempio nell'arte del calzolaio, viene prodotta una molteplicità

¹⁰⁷ *De coni.* II, 12: h III, n. 133; tr. it. cit. p. 463.

¹⁰⁸ Cfr. G. CUOZZO, *Nicolas de Cues, Marsile Ficin et Sandro Botticelli*, in *Nikolaus von Kues: Die Grossregion als Denk- und Lebensraum*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2019, pp. 101-120.

¹⁰⁹ *De coni.* II, 12: h III, n. 131; tr. it. cit. p. 461.

innumerevole di scarpe. L'unità della ragione, pertanto, complica in se stessa la molteplicità di tutte le cose sensibili, sia quelle naturali, sia quelle artificiali [prodotte da un'arte], e trae quindi da sé le ragioni degli enti naturali e delle cose artificiali.¹¹⁰

Non è un caso dunque che l'arte della denominazione trovi nella ragione il proprio perno. Come l'idiota-artigiano più volte ripete, i nomi (espressioni dell'arte linguistica) vengono imposti da un moto della ragione. Si tratta di un movimento che esprime oltre alla peculiarità epistemologica del tratto discorsivo della ragione anche la dialettica tra i due poli: natura ed arte. D'altronde, che il linguaggio sia inserito nella sfera estetica è ben indicato nel capitolo secondo del *De mente*; qui, in termini più generali e mediante il ricorso al confronto con l'arte divina, l'idiota afferma che “nessun'arte umana ha mai raggiunto la perfetta precisione e che ogni arte è finita e limitata. Un'arte, infatti, è limitata nei propri limiti, un'altra in altri che sono ad essa propri, e ciascuna è diversa dalle altre, e nessuna le complica tutte”¹¹¹; l'arte umana, infatti, è finita, ma “deriva dall'arte infinita. Sarà quindi necessario che l'arte infinita sia l'esemplare di tutte le arti e che di tutte sia il principio, mezzo, limite, metro, misura, verità, precisione e perfezione”¹¹². Questa derivazione dell'arte umana da quella divina avvalorata la tesi dell'interpretazione attiva del concetto di *imitatio*. Ciò offre una chiave di lettura per dirimere la nota questione degli universali che si intreccia al problema dell'origine del linguaggio e per comprendere l'imposizione dei nomi artefattuali a opera della ragione.

4.b.2. Naturalità e convenzionalità del linguaggio:

il problema degli universali

Nel capitolo secondo del *De mente*, il filosofo introduce l'antica questione relativa all'origine del linguaggio, naturale o convenzionale, che già Platone aveva discusso nel *Cratilo* e che si lega alla discussione concernente gli universali. Il passo che ha suscitato controversie è quello in cui l'idiota afferma che

¹¹⁰ *De con.* II, 12: h III, n. 133; tr. it. cit. pp. 461, 463.

¹¹¹ *De mente* 2: h ²V, n. 60; tr. it. cit. p. 859.

¹¹² *De mente* 2: h ²V, n. 61; tr. it. cit. p. 861.

i nomi non sorgono per il fatto che noi li attribuiamo alle cose [*ex impositione*], ma esistono dall'eternità [*ab aeterno*], e noi siamo liberi di attribuirli alle cose [*et impositio sit libera*].¹¹³

In parte l'idiota ha cercato di spiegare ciò ricorrendo, come si è già visto, alla distinzione tra *nomen naturale*, *nomen ineffabile* e *nomina* imposti dalla ragione. È altresì vero, tuttavia, che tale distinzione non può definirsi del tutto soddisfacente poiché presenterebbe tre entità nominali, il cui *status* (epistemologico e/o ontologico) è proprio ciò che urge di essere chiarito. Inoltre, quest'impostazione non soddisfa pienamente rispetto alla questione del naturalismo o del convenzionalismo linguistico. In altri termini, si tratta di chiarire il problema degli universali. Come la letteratura secondaria sul tema sostiene, gli strumenti offerti dall'idiota-artigiano non sono sempre del tutto adeguati; J. B. Elpert suggerisce di fare riferimento all'ontologia di forma e di materia presentata nel *De docta ignorantia*¹¹⁴; ancora, J. M. André propone di impiegare il metodo della *docta ignorantia*. In ogni caso, ciò ha comportato una varietà considerevole delle posizioni assunte dagli studiosi del tema.

Dovendo raggruppare in modo sintetico ed efficace i contributi dei vari ricercatori, è possibile proporre una macro-tripartizione tra 'nominalisti', 'realisti' e 'conciliaristi'. Nel primo gruppo rientrano coloro che ritengono che Cusano sia, se non un nominalista *tout court*, un indiscusso precursore del nominalismo e dell'epistemologia moderna come sostiene Fritz Hoffmann¹¹⁵, giacché la posizione di Cusano in logica è apertamente terminista, per cui generi e specie altro non sono che 'termini logici' o 'segni epistemologici' come precisa Graziella Federici Vescovini¹¹⁶. Nel secondo gruppo si annoverano coloro che sostengono che Cusano abbia delle tendenze realiste; secondo P. J. Theruvathu, benché il nominalismo fosse molto diffuso all'epoca, la scelta di Cusano verte sul realismo moderato, il che lo avvicinerrebbe all'insegnamento della Scuola di Chartres¹¹⁷. Nel terzo gruppo, infine, vi sono coloro che sostengono una tesi che potrebbe essere definita 'conciliarista': l'idea di fondo è che l'obiettivo principale di Cusano non sia tanto quello di analizzare la questione degli universali

¹¹³ *De mente* 2: h²V, n. 59; tr. it. cit. p. 859.

¹¹⁴ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 149-150.

¹¹⁵ Cfr. F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 125-159.

¹¹⁶ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *A proposito del De non aliud di Cusano e dei trascendentali medievali*, cit., pp. 179-199.

¹¹⁷ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 222-223.

assumendo una posizione riconducibile alla categorizzazione della tradizione scolastica, quanto piuttosto quello di trovare una via di mediazione, dato che – come già si è discusso per il caso dell’innatismo della mente¹¹⁸ – ogni dottrina filosofica apparentemente in opposizione è riconducibile a un punto di concordanza. È questa la visione promossa da Gerhard Krieger, per il quale Cusano è tanto nominalista quanto scotista¹¹⁹, e sostenuta principalmente da J. B. Elpert. Secondo costui, nella prospettiva di una conciliazione tra due posizioni estreme e antitetiche, Cusano rimarca, ancora una volta, che tutti gli enti sono immagini di un’unica forma originaria, esemplare di tutte le cose. Pertanto, i realisti hanno ragione nell’affermare che le parole siano delle entità, ma non è possibile accettare che siano delle entità ontologicamente pari alla forma di tutte le forme, l’immagine originaria. D’altro canto, hanno ragione i nominalisti quando affermano che i nomi sono dei concetti creati ad arte dalla ragione, ma sono in errore nel definire la relazione tra l’origine dell’ente e quella del linguaggio¹²⁰. A quest’ultimo gruppo potrebbe essere ascritto anche J. González Ríos, benché egli riponga il principio della concordanza sul perno costituito dalla parola ineffabile (*nomen ineffabile*), identificabile con il nome preciso di tutte le cose (*nomen naturale*), rispetto al quale i generi e le specie sono esplicazioni razionali della mente¹²¹.

Una menzione a parte spetta a P. Casarella, che ha mostrato un particolare interesse per la questione problematizzandola ulteriormente. Non soltanto egli ha fatto tesoro degli studi precedenti ma ha avanzato un primo tentativo ermeneutico ricorrendo alla prospettiva estetica. In primo luogo, a partire da quest’ultima, P. Casarella¹²² evidenzia come non sia errato considerare il linguaggio come un’arte imitatoria. Se si prende in considerazione la teoria cusana della vocalità, è evidente che il sistema fonologico umano imita i suoni naturali. Prima di giungere a quell’articolazione del suono che è poi la parola vocale, l’essere umano imita passivamente i suoni che sono naturali in un duplice senso. Si potrebbe infatti affermare che sono naturali non soltanto perché uditi

¹¹⁸ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹¹⁹ Cfr. G. KRIEGER, “Omnes differentiae concordantur”. *Cusanus und der Nominalismus*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 85-101.

¹²⁰ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., p. 152.

¹²¹ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 145-146.

¹²² Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, pp. 263-266.

in natura e passivamente riprodotti ma anche perché emessi dal sistema fisico (naturale) del soggetto parlante. In breve, se pensiamo alle vocali, alle consonanti (a quelle mute, liquide, ecc.), è chiaro che questi suoni articolati sono un'imitazione della natura. Per questo il discorso – una sorta di voce che *parla* la natura ordinata – è il primo esempio di come l'arte imiti la natura¹²³. Ciò tuttavia non risulta sufficiente per dirimere la questione relativa all'origine del linguaggio, poiché la teoria segnica implica una considerazione che fa propendere per un convenzionalismo linguistico, che – se assunto in toto – non consentirebbe però di tener conto della simbiosi tra arte e natura. Spiega P. Casarella che il significato delle parole come segni linguistici – a dispetto di come alcuni passi del *Compendium* potrebbero indurre a pensare – non è stabilito convenzionalmente per arbitrio esterno: le parole sono intrinsecamente arbitrarie, a prescindere dall'arte umana¹²⁴. In secondo luogo, P. Casarella entra nel vivo della disputa sugli universali interrogandosi a fondo sul rapporto tra Cusano e il nominalismo. P. Casarella recupera gli studi di P. M. Watts, il quale si sofferma su un incunabolo del XV secolo prodotto presso l'università di Heidelberg in cui compare il nome di Cusano¹²⁵. Nonostante tale reperto, P. Casarella ritiene fermamente che Cusano non possa essere definito un nominalista per almeno due motivi che sono in contrasto con l'epistemologia che è inclusa nel nominalismo: (1) per Cusano la conoscenza si origina sempre dai sensi, non è quindi innata; (2) vale ancora la relazione di *adequatio* tra l'intelletto e l'ente, benché non sia rigida come quella di Tommaso D'Aquino, essa è valida ed è comunque sempre una relazione che si fonda su una certa equità¹²⁶.

¹²³ Cfr. Ivi, p. 264. Un terzo motivo che distanzia Cusano dal nominalismo è rintracciato da John Milbank nella convertibilità del fare con il conoscere resa possibile dalla dottrina cusana della partecipazione del linguaggio umano al *Verbum* divino, una partecipazione che si configura come l'imitazione, approssimativa e congetturale, della generazione di tutti i nomi. (Cfr. J. MILBANK, *Mathesis and Methexis: The Post-nominalist Realism of Nicholas of Cusa*, in *Participation et vision de Dieu chez Nicolaus de Cues*, a cura di I. Moulin, Paris, Librairie Philosophique, 2017, pp. 143-169; qui pp. 154-155).

¹²⁴ Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., pp. 263-264. Qui Cusano, come prima di lui Lullo, sta evitando quella radicale biforcazione tra le convenzioni sociali poste alla base della formazione del linguaggio e la relazione naturale tra una parola pronunciata e il suo significato.

¹²⁵ P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, cit., pp. 19-20. Precisamente, esso è stato dedicato a Marsilio di Inghen; in questo elogio della via moderna, accanto ai nomi di Gregorio da Rimini, Robert Holcot, Jean Gerson, Guglielmo da Ockham e Pierre D'Ailly, compare anche il nome di Cusano.

¹²⁶ Cfr. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 267.

A uno sguardo più attento, si coglie tuttavia che il mancato accordo tra gli studiosi cusani su tale punto potrebbe derivare dal fatto che non vi è una sola ed univoca definizione del nominalismo¹²⁷. Questa tesi consente a P. Casarella di avanzare alcune ipotesi interpretative¹²⁸. Innanzitutto, vaglia l'idea che Cusano non fosse a conoscenza del nominalismo in senso stretto, ossia secondo la categorizzazione imposta dalla storia delle idee. In effetti, lo scontro tra i nominalisti e i realisti è datato a partire dal XIV secolo; pertanto, sebbene tale disputa fosse già presente negli anni di Cusano, è avanzabile l'ipotesi della mancata conoscenza da parte del filosofo di Kues del contesto di discussione. Secondo questa tesi, egli potrebbe aver incontrato soltanto qualche forma spuria di nominalismo durante gli anni della formazione presso le università di Padova e, successivamente, di Colonia, ove studia sotto l'influenza di Eimerico da Campo, un esponente della *via antiqua*¹²⁹. Tale prospettiva, tuttavia, sembra andare nettamente in contrasto con i già menzionati studi di A. Kijewska, la quale ha mostrato l'elevato livello di conoscenza e di consapevolezza di Cusano dei dibattiti a lui contemporanei; per questo, sembrerebbero maggiormente fondate le tesi 'conciliariste' di J. González Ríos e di J. B. Elpert. La seconda ipotesi presentata da P. Casarella, invece, sembra possa essere maggiormente plausibile: secondo lo studioso americano, Cusano – seppur a conoscenza dell'esistenza di una scuola nominalista come una dottrina filosofica distinta – avrebbe deliberatamente deciso di non farne parte; almeno due volte Cusano ha infatti avuto l'opportunità di incontrare Eimerico da Campo, a Colonia e all'università di Lovanio. Considerando ciò, è presumibile che Cusano abbia scelto di adottare la prospettiva del dotto idiota¹³⁰.

A partire da queste due ipotesi, P. Casarella conclude che il rapporto tra Cusano e il nominalismo sembrerebbe oscillare tra varie tendenze del filosofo stesso che parrebbe distanziarsi dal nominalismo nella fase matura del suo pensiero per poi tornare negli ultimi anni, in quelli tardi della propria riflessione, agli autori centrali per la sua formazione giovanile: Eimerico da Campo, con il suo albertismo, e Raimondo Lullo, autori che starebbero alla base dell'elaborazione della cusana teoria estetica del linguaggio.

¹²⁷ Ad esempio, P. Casarella riporta la concezione di H. Meinhardt, per il quale Cusano è nominalista in virtù del fatto che nel *Compendium* si afferma che gli enti singolari sono inconoscibili di per se stessi e, di conseguenza, possono essere conosciuti soltanto attraverso i segni. (Cfr. Ivi, p. 268).

¹²⁸ Cfr. Ivi, p. 269.

¹²⁹ Cfr. Ivi, pp. 269-270.

¹³⁰ Cfr. Ivi, p. 270.

Questa rapida panoramica ricostruttiva dei principali contributi offerti dalla letteratura secondaria sul tema mostra l'incidenza di una questione che è ancora aperta. La presente analisi si pone quindi l'obiettivo di offrire una possibile chiave ermeneutica con cui provare a dirimere la questione applicando al problema degli universali le riflessioni sopra esposte sul rapporto tra la natura e l'arte.

L'indagine sul significato logico-linguistico degli universali (i generi e le specie) condotta da Cusano, seppur non approfonditamente, riflette certamente l'intento di interrogarsi più in generale sulle possibilità e sui limiti della ragione oltre che sulla validità degli strumenti cognitivi impiegati dalla ragione stessa ai fini della comprensione del mondo e, più ampiamente, dell'interazione con la realtà circostante. Si tratta, in altri termini, di comprendere quale sia lo *status* ontologico e logico-epistemologico di tali entità in relazione allo scarto sussistente tra l'indiscussa individualità di ciascun ente reale e l'universalità dei concetti di ragione.

Nel caso specifico, la ricerca può essere condotta riprendendo quanto è stato spiegato sul processo di formazione di un concetto e ricordando quanto dichiarato da Cusano stesso, ossia che “nella conoscenza della nostra mente una pietra non è un ente reale, ma è un ente di ragione [*lapis enim in notitia mentis non est ens reale, sed rationis*]”¹³¹. Dato un ente reale particolare (ad esempio, una pietra) e dato un soggetto conoscente (l'essere umano), si osserva che – presupposta l'epistemologia semiotica cusana – il soggetto conoscente non conosce mai l'essenza di un ente, in questo caso la *quidditas* pietra e nemmeno la *res* pietra, ma un segno di quest'ente. Inoltre, questa conoscenza mediata di un ente reale è tale per cui il soggetto percipiente non coglie le qualità specifiche, meglio dire, contratte proprie di quella *res*; il soggetto percepisce le qualità quantitative ‘categoriali’. Si riprenda l'esempio scelto da Cusano sul colore rosso. Si era detto che nel caso di un oggetto di colore rosso non si coglie quella tonalità contratta a quell'ente, ma il segno di questa: “le quantità singolari vengono quindi denotate e conosciute mediante un segno che si riferisce alla quantità in generale”¹³². Ciò significa che la mente del soggetto conoscente elabora un concetto o un'immagine mentale (che è ‘segno del segno’ di quella *res* albero) a cui attribuisce un nome: ‘pietra (*verbum mentale seu conceptus*). Questa ‘pietra’ mentale esiste *in intellectu* in termini logico-epistemologici come categoria universale entro la quale

¹³¹ *De ludo*. II: h IX, n. 80; tr. it. cit. pp. 1853, 1855.

¹³² *Comp.* 5: h XI/3, n. 13; tr. it. cit. p. 1925.

rientra la conoscenza di quell'ente contratto di cui si è fatta previa esperienza, giacché – si ricorda – non esiste nella mente ciò che prima non è stato nei sensi. Questo conferma il fatto che l'universale 'pietra' come concetto mentale non esiste nella mente del soggetto conoscente prima che egli abbia fatto esperienza di una qualsiasi pietra. È la mente dunque che grazie alla facoltà innata di giudizio elabora un concetto, avente per definizione un certo grado di universalità. Dal punto di vista nominale, sulla base di questo concetto (che si ricava per elaborazione cognitiva dall'esperienza) viene imposto un nome alle cose.

La domanda, che a questo punto sorge spontanea, interessa ciò che sussiste o meno nell'ente individuale, ossia nella *res* pietra. Se si considera nuovamente quanto si è detto sulla creazione, ogni ente contratto è costituito di forma e di materia. Con G. Santinello si era specificato che la materia – determinata dalla forma – è il limite interno alla forma stessa; pertanto, nell'ente non si trova una forma universale che unisce a sé la materia universale separata (la *chora* di Platone), ma vi è un'unità di materia determinata e di forma contratta. Sulla base di ciò, si conclude da un lato che l'universale 'pietra' non esiste in termini logico-mentali nell'ente, poiché quest'ultimo è chiaramente contratto; dall'altro, si stabilisce che in termini ontologici l'universale 'pietra' non si trova nell'ente contratto, poiché anche metafisicamente la relazione tra forma e materia mostra che nell'ente – *in re* – non si ha alcun universale 'pietra' ma soltanto una forma determinata e *contratta* di pietra. Ontologicamente *in re*, esiste la forma contratta e non la forma universale 'pietra'.

Rispetto al problema dell'origine del linguaggio, si osserva quanto segue. Se si procede dalla tesi dell'origine naturale del linguaggio, allora l'universale 'pietra' che esiste nella mente dovrebbe essere presente già *in re*. Nell'oggetto dovrebbe trovarsi realmente l'universale 'pietra'; ciò consentirebbe di astrarre il concetto già presente nell'ente conosciuto e di attribuire così un nome che non sorge dalla ragione ma che viene attribuito per *imitazione* a partire dall'universale *in re* (si tratterebbe, in altre parole, del recupero della tesi del realismo estremo). Qui l'arte funziona come imitazione passiva e il nome che la ragione impone è la copia o riproduzione (quasi) perfetta del nome sussistente nell'oggetto designato. In questo caso, tuttavia, non si comprenderebbero né il plurilinguismo né la sinonimia e soprattutto ciò che preme evidenziare, ossia che tale concezione non rispetta affatto né la metafisica né la teoria del linguaggio cusaniense, specialmente laddove quest'ultima postula l'esistenza di un

nome naturale e preciso dell'ente, designato con un grado 'più o meno' preciso dai nomi imposti dalla ragione, che non sembrano essere affatto mere copie, semplici imitazioni passive. Al contrario, se si provasse ad assumere la tesi del convenzionalismo linguistico, si eliminerebbe il problema della corrispondenza fondata naturalmente tra il nome imposto dalla ragione e l'ente designato e, conseguentemente, non sarebbe necessario interrogarsi sulla presenza di un eventuale universale *in re* (secondo quanto già dichiarato dai sostenitori del nominalismo estremo, per cui i nomi sono solo *flatus vocis*). Pur riconoscendo un ruolo attivo alla mente – in accordo con l'impegno di Cusano, promotore del dinamismo produttivo della mente *viva imago Dei* – questa impostazione tralascia tutta la questione del nome preciso e naturale di un ente e del nome ineffabile, che ridimensiona l'arbitrarietà del linguaggio a favore di ciò che è *naturaliter*, estremizzando oltretutto la concezione del divario tra l'arte e la natura.

Escluse le posizioni estreme (tanto quella realista quanto quella nominalista) con le conseguenti nette demarcazioni tra origine naturale e quella convenzionale del linguaggio, rimangono da vagliare le posizioni moderate alle quali Cusano sembra aderire. Lo stesso idiota-artigiano ha affermato che

costui [il nominalista] negherebbe che le forme, considerate in se stesse e nella loro vera natura, siano separate se non nel senso in cui lo sono gli enti di ragione, e non terrebbe in alcun conto di esemplari e di idee. Coloro che invece ammettono che nell'intelligenza della mente c'è qualcosa che non è stato né nei sensi, né nella ragione, come, ad esempio, la verità esemplare e comunicabile delle forme che risplendono nelle cose sensibili, costoro [i realisti] sostengono che gli esemplari precedono per natura le cose sensibili come la verità precede l'immagine.¹³³

Questo passo introduce all'analisi delle posizioni moderate sia del realismo sia del nominalismo. Mentre il primo concede che *in re* l'universale esista solo come principio organizzatore immanente (come forma, si potrebbe dire) senza rinunciare alla postulazione di una sorta di mondo archetipo in cui gli universali sussistono indipendentemente *ante rem*, il secondo ammette l'esistenza *in intellectu* degli universali non semplicemente come suoni, bensì come enti razionali che, tuttavia, non sussistono *in re*. In queste posizioni intermedie, congiuntamente allo spirito dichiaratamente conciliarista di cui Cusano è promotore fin dagli anni giovanili del *De concordantia catholica* (1433), è facile sostenere la tesi 'conciliarista', come spiegato

¹³³ *De mente* 2: h 2V, n. 65; tr. it. cit. p. 865.

sopra. Eppure, questa posizione non sembrerebbe essere sufficiente¹³⁴: l'intento di Cusano sembra infatti andare oltre la mera ricerca di una concordanza tra le varie prospettive. Benché egli dichiari che “tutte queste differenze presenti nei diversi modi di condurre la ricerca, e tutte quelle che si potrebbero concepire oltre a queste, si risolvono molto facilmente e giungono a concordare [*facillime resolvuntur et concordantur*]”¹³⁵, per scorgere effettivamente tale concordanza, detto altrimenti, per cogliere l'unità a esse sottesa, è opportuno elevare la mente all'infinito. Solamente “quando la mente si eleva all'infinito [*quando mens se ad infinitatem elevat*]”¹³⁶ è possibile riconsiderare *sub specie aternitatis* il problema della forma degli enti e, conseguentemente, quello degli universali. Di fatto, la forma contratta ‘pietra’ è l'esplicazione della forma di tutte le forme: il *Logos* divino;

c'è solamente un'unica Forma infinita [*infinita forma*], assolutamente semplice, la quale risplende in tutte le cose come l'esemplare adeguatissimo di tutte le cose che possono ricevere una forma e di ciascuna di esse, considerata singolarmente. È pertanto assolutamente vero che non c'è una molteplicità di esemplari separati e una molteplicità di idee delle cose. Tuttavia, nessuna ragione può raggiungere questa Forma infinita. Di conseguenza, essendo ineffabile, essa non viene compresa attraverso nessuno dei nomi che vengono attribuiti mediante il movimento della ragione. Pertanto, in quanto una cosa cade sotto un nome, essa è un'immagine dell'esemplare ineffabile che le è proprio e adeguato.¹³⁷

Possiamo quindi postulare un'esistenza ontologica degli universali *ante rem* non come singole entità giustapposte in una sorta di iperuranio rappresentato dal Verbo divino, bensì come l'unità semplice della molteplicità degli universali che – nel mondo creato – esistono metafisicamente soltanto in modo contratto nell'ente (e non in senso universale). Ora, giacché in Dio vi è identità tra l'essere e il pensiero, l'esistenza ontologica dell'unità semplice degli universali complicata nel Verbo divino equivale all'esistenza logico-epistemologica della stessa nel *Logos*. Quindi, *ante rem*, gli universali sussistono sia ontologicamente sia epistemologicamente. Il Verbo divino, *absoluta aequalitas*, identità di essere e di pensiero, costituisce così il fondamento di tutta la teoria cusana della relazione tra l'ente reale e il concetto mentale (il problema degli universali), da cui derivano alcuni fondamenti della teoria del

¹³⁴ Come J. González Ríos intuisce, la posizione di Cusano è sempre più di una mera giustapposizione delle parti. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit.).

¹³⁵ *De mente* 2: h 2V, n. 67; tr. it. cit. p. 867.

¹³⁶ *De mente* 2: h 2V, n. 67; tr. it. cit. p. 867.

¹³⁷ *De mente* 2: h 2V, n. 67; tr. it. cit. p. 867.

linguaggio, che non è né realista né nominalista, né è realista e nominalista, ma – semmai – oltre l’affermazione, la negazione e la congiunzione di entrambe.

In virtù dell’identità tra l’essere e il pensiero propria del Verbo divino, ogni ente riceve il proprio nome dalla forma, la quale ha – si potrebbe dire – una doppia natura: una ontologica *in re* ed una logico-epistemologica *in intellectu*. In tal senso, il nome naturale è la forma contratta di un ente che non viene percepita dal soggetto percipiente ma fonda la possibilità della formazione del nome vocale, imposto dalla ragione secondo una dinamica che si dipana tra la natura e l’arte. Il nome imposto, infatti, è la congettura della mente che si sforza di misurare e di tradurre verbalmente la proporzione. Quest’ultima è massima nel nome naturale in cui *relucet* il nome ineffabile, che è il Verbo divino, la *forma formarum*.

Applicando quanto esposto sulla relazione che la figura P mostra tra l’arte e la natura, si può ora comprendere per quale motivo l’arte del linguaggio cusaniense non abbia un’origine né esclusivamente naturale né esclusivamente convenzionale. La teoria metafisico-epistemologica della forma fondantesi sull’identità di essere e di pensiero propria del Verbo divino spiega poi come sia possibile la relazione tra il piano logico degli universali e il piano reale degli stessi, benché nell’ente contratto non sussista né l’universale ontologico in quanto tale né l’universale logico. Secondo questa teoria, infatti, il linguaggio si erge con tutta la propria validità grazie al fatto che la forma contratta (o nome naturale di un ente contratto) è immagine della forma complicata nell’unità semplice del Verbo divino, che è tanto natura massima quanto arte massima. Ne consegue che l’apparente tripartizione tra nome naturale o preciso, nome ineffabile e nome vocale imposto dalla ragione si risolve nella distinzione tra il nome ineffabile (la *forma formarum*) e il nome vocale imposto dalla ragione tanto agli enti naturali, come già per Adamo, quanto agli enti artefattuali, come l’idiota-artigiano insegna.

4.b.3. L'origine del linguaggio: dal protolinguaggio adamitico al plurilinguismo

Nel terzo capitolo del *Compendium*, Cusano affronta la questione relativa all'origine del linguaggio. In linea con la tradizione medievale che grazie anche a Isidoro di Siviglia¹³⁸ ha riconosciuto in Adamo il primo uomo e il padre del linguaggio, Cusano sostiene la tesi di un protolinguaggio risalente al progenitore dell'umana specie: Adamo¹³⁹. Come spiega nel *De genesi*, il nome 'Adamo' è "un appellativo che, nel suo significato, complica in sé l'uomo, inteso sia come maschio sia come femmina"¹⁴⁰, all'operato di costui è fatta risalire l'origine della lingua umana come lingua originaria: *Ursprache*, si potrebbe dire.

L'affermazione di una lingua delle origini o di un protolinguaggio non costituisce di per se stessa una novità, tant'è che lo stesso Cusano non sembra attribuirvi una particolare rilevanza all'epoca della stesura del *De genesi*. L'idea di una *Ursprache* adamitica diviene significativa a seguito dell'elaborazione della teoria semiotica descritta nel *Compendium*. Secondo questa teoria, dato che i segni verbali sono segni convenzionali (ossia non naturali) come spiegato precedentemente, i segni non possono essere appresi *naturaliter* ma soltanto per mezzo dell'intermediazione di un maestro o, più in generale, di una figura già istruita a riguardo. Considerando quanto presupposto – la necessità dei segni nella conoscenza, da un lato, e la natura convenzionale degli stessi con la conseguente necessità di un docente o di una figura già dotta che sia in grado di spiegarne ed insegnarne il significato, dall'altro, – Cusano si chiede come sia possibile che i progenitori dell'umana specie (privi tanto di una conoscenza pregressa quanto di un maestro) potessero essere in possesso dei segni linguistici. Rispetto a tale quesito, l'ipotesi di un'origine divina del linguaggio donato ai primi uomini sembra essere la più soddisfacente, tant'è che Cusano presume che

i nostri progenitori, che furono creati in modo perfetto, devono aver ricevuto da Dio non solo una natura perfetta, ma anche una conoscenza perfetta di tali segni [naturali e

¹³⁸ Cfr. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, cit., p. 44.

¹³⁹ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., pp. 211-215.

¹⁴⁰ *De gen.* 2: h IV, n. 159; tr. it. cit. p. 691.

convenzionali], grazie ai quali essi potevano comunicarsi apertamente l'un l'altro i propri pensieri.¹⁴¹

L'origine del linguaggio si presenta come necessariamente divina: il primo uomo ha ricevuto per infusione e per dono divino la conoscenza dei segni con i quali può fondare il linguaggio verbale, che è un linguaggio segnico, e porre così i presupposti per la varietà stessa delle lingue. Per questo motivo Cusano può sostenere che la lingua originaria infusa da Dio all'uomo vanta anche di "così tanti sinonimi da contenere in se stessa tutte le lingue che in seguito si sono separate. Tutte le lingue umane, infatti, derivano da quella prima lingua del nostro padre Adamo, ossia dell'uomo"¹⁴². Ne consegue che Adamo sarebbe stato in grado di comprendere qualsiasi lingua, nel caso in cui l'avesse udita. Di fatto, è stato lui stesso a essere il primo uomo ad aver imposto i nomi e ad aver conosciuto dunque il significato profondo della denominazione come esercizio dell'arte estetica analoga a quella del Dio creatore¹⁴³.

Da queste sintetiche considerazioni è possibile ricavare ulteriori elementi in merito al significato e alle implicazioni della lingua adamitica. Innanzitutto, la postulazione di una teoria del dono ha un duplice vantaggio. Da un lato, la derivazione del linguaggio umano dal Principio assoluto garantisce la validità della corrispondenza linguistica dei segni verbali vocali sia all'oggetto sia al verbo mentale di cui sono esplicazione. Infatti, poiché nel Principio originario v'è identità assoluta tra essere, pensiero e linguaggio¹⁴⁴, il piano linguistico umano è in grado di soddisfare il requisito della corrispondenza tra pensieri, nomi e *res* designate; tale relazione è valida e possibile nonostante i limiti metafisico-epistemologici inerenti alla natura umana e di cui è conseguenza la stessa teoria gnoseologico-semiotica. Dall'altro lato, è opportuno riconoscere che questa fondazione nel Principio assoluto rende possibile ancor più essenzialmente il linguaggio stesso. Prima ancora della validità della corrispondenza seppur imprecisa per l'uomo di essere, pensiero e linguaggio, il dono di Dio non è tanto contenutistico quanto trascendentale. Quando nel passo sopra citato del *Compendium* Cusano afferma che Adamo ha ricevuto la conoscenza perfetta dei segni verbali, non si deve immaginare che Dio abbia affidato all'uomo una conoscenza quantitativo-contenutistica: Dio non ha infuso nella mente di Adamo la conoscenza

¹⁴¹ *Comp.* 3: h XI/3, n. 6; tr. it. cit. p. 1917.

¹⁴² *Comp.* 3: h XI/3, n. 6; tr. it. cit. p. 1917.

¹⁴³ Cfr. *Comp.* 3: h XI/3, n. 6. Per dono di Dio, altri uomini come Adamo hanno ricevuto il dono di parlare più lingue.

¹⁴⁴ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

specifica di ciascun segno possibile. Il primo uomo ha ricevuto in dono la radice di tutto il linguaggio: il principio trascendentale di qualsiasi segno. Il protolinguaggio, dunque, è la complicazione di tutte le lingue possibili ed è tale in virtù della rivelazione del Principio. L'infusione linguistica divina si traduce nella rivelazione del Creatore stesso alle proprie creature, come possibilità della denominazione¹⁴⁵.

Il protolinguaggio adamitico si presenta così come una lingua totipotente ovvero come quella lingua unitaria semplice che complica la molteplicità delle lingue umane; esso è la radice di tutte le lingue. Cusano accosta alla tesi monogenetica il plurilinguismo delle lingue storiche giustificandolo metafisicamente facendo ricorso allo schema della complicazione e dell'esplicazione (*complicatio-explicatio*). Come lo stesso J. González Ríos ha affermato, i vari segni linguistici che compongono la molteplicità delle lingue storiche sono l'esplicazione (*explicatio*) di quel linguaggio che è complicato (*complicatio*) nella lingua adamitica o scienza prima del dire, nella quale sarebbero dunque complicate tutte le lingue che si sono poi esplicate in modo confuso a seguito della caduta della Torre di Babele.

Immagine del linguaggio divino e complicazione della molteplicità delle lingue storiche, il protolinguaggio adamitico si manifesta nell'imposizione dei nomi alle entità naturali. A ragione del fatto che Dio non ha infuso nell'uomo i nomi bensì il principio della nominabilità e nel rispetto dell'antropologia teologica per la quale la mente umana è *viva imago Dei*, Adamo ha la libera capacità di imporre un nome a un qualsiasi ente. Come Cusano ricorda nel *De genesi*, Mosè racconta che il primo uomo è colui che “ha imposto i nomi alle cose [*nomina rebus imposuisse*]”¹⁴⁶. L'attività formatrice della mente umana si manifesta nella denominazione che può essere così interpretata come un moto di ritorno dalla rivelazione del discorso divino alla manifestazione del verbo mentale umano nella denominazione degli enti creati. Con questa dinamica circolare che ha inizio nel mondo teofanico e che ad esso ritorna attraverso l'intermediazione della facoltà umana, Cusano ribadisce la natura artistica del protolinguaggio senza dissociarla dalla realtà naturale creata dal divino artefice. La

¹⁴⁵ Cfr. *infra*, il capitolo 5. La ricerca su Dio si presenta come la domanda sul Principio che può essere conosciuto soltanto per sua rivelazione. Si mostrerà che la rivelazione di Dio ‘Ego sum, qui sum’ è la manifestazione della propria essenza come della propria potenza che è anche dichiarazione della propria natura linguistica, racchiusa nella formula del tetragramma. Quest'ultimo infatti può essere inteso come quel modo di darsi e di comunicarsi di Dio comprensibile alla natura contratta dell'uomo; esso fonda la vocalità e tutto il linguaggio umano. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La concordancia entre ars y natura en el Compendium de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 98-100).

¹⁴⁶ *De gen.* 4: h n. 172; tr. it. cit. p. 705.

Ursprache infatti non coincide con la lingua dei nomi naturali. Come giustamente Cusano è tenuto a riconoscere, “vi sono vari nomi delle cose, a seconda della varietà delle ragioni, e i vari nomi che si hanno di una cosa dipendono dalla varietà delle congetture formulate dalla ragione [*ex varia rationis coniectura*]”¹⁴⁷. Pertanto, dato che anche i nomi della lingua adamitica sono imposti per un moto della ragione, il protolinguaggio non coincide affatto con il linguaggio naturale ossia con il nome preciso che esprime l’essenza o *quidditas* di un ente¹⁴⁸. In ciò, ossia in questo limite intrinseco alla convenzionalità ascrivibile all’umana denominazione, è ravvisabile la radicale differenza rispetto alla denominazione divina. Come P. M. Watts rimarca, mentre per il divino artefice si tratta di attribuire a ogni *res* il proprio nome naturale, per l’uomo invece l’imposizione dei nomi non ha a che vedere con la determinazione dell’essenza attuale (*essentia*) o dell’esistenza reale (*existentia*) di un oggetto a cui il nome si riferisce; il nome che l’uomo attribuisce alle cose è soltanto una *congruenza* rispetto sia all’essenza sia all’esistenza della *res*¹⁴⁹. Da qui deriva l’attenzione di Cusano per la relazione *linguistica* tra la mente e il mondo esterno attraverso la denominazione non soltanto degli enti naturali (come nel caso di Adamo) ma anche degli artefatti (come nel caso dell’idiota-artigiano).

4.b.4. Impositio nominis per motum rationis: dal linguaggio artefattuale al nome naturale

Nel dialogo sulla mente, la riflessione sull’etimologia del vocabolo ‘*mens*’ diviene il pretesto per intavolare una discussione linguistica sulla *vis vocabuli* che sfocia nell’analisi della relazione tra il nome naturale e preciso di ciascun ente e il nome che viene imposto *ad arte* dalla ragione discorsiva. Secondo P. Casarella, proprio in questo dialogo per la prima volta Cusano presenta il linguaggio come un artefatto fabbricato

¹⁴⁷ *De gen.* 4: h n. 172; tr. it. cit. p. 705.

¹⁴⁸ Si sostiene qui la tesi di H. G. Gadamer, che rifiuta apertamente l’identificazione della lingua adamitica con il nome naturale. (Si veda lo studio di J. González Ríos che ha il merito di sintetizzare le principali posizioni dibattute in merito a tale questione; cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafisica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 139).

¹⁴⁹ P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, cit., p. 135.

umanamente (*humanly fabricated artefact*)¹⁵⁰. Ciò ha come conseguenza l'affermazione del carattere artistico della denominazione e del valore formativo della *mens* umana nella sua esplicazione artefattuale. Due sono le figure guida: l'idiota-artigiano con l'arte dell'intagliare cucchiai e con l'arte di imporre i nomi agli artefatti e l'*homo cosmographus* che, a partire dalla relazione con il mondo esterno, produce i segni verbali mentali e quelli vocali che pongono in essere il mondo del discorso simbolico.

La problematica sollevata e da cui diparte la discussione concerne il limite intrinseco tanto ai vocaboli quanto alla facoltà razionale umana. Come puntualizza l'idiota,

se dobbiamo indagare in modo più accurato la questione relativa al significato dei nomi [*vi vocabuli*], allora ritengo che quella facoltà [*vim*] che è presente in noi e che complica concettualmente gli esemplari di tutte le cose e che io chiamo mente, non possa mai essere designata con un nome appropriato [*nequaquam proprie nominari*]. Come la ragione umana, infatti, non giunge a cogliere la quiddità delle opere di Dio, così non vi giunge neppure un nome [*sic nec vocabolum*]. I nomi, infatti, vengono attribuiti alle cose mediante un movimento della ragione [*sunt enim vocabula motu rationis imposita*].¹⁵¹

Dalla lettura del passo appena citato è evidente che la riflessione sulla *vis vocabuli* riconduce il problema linguistico-nominale al piano epistemologico. Secondo la prospettiva assunta da Cusano e che è già stata discussa a proposito della questione dell'intenzione delle parole nel *De beryllo*, il significato di un vocabolo è la *quidditas* della parola stessa; ciò equivale ad affermare che la *vis* di un vocabolo altro non è che l'intenzione o volontà di colui che proferisce o scrive un vocabolo. Ne consegue che il limite epistemologico costitutivo dell'umana natura si ripercuote sull'ambito linguistico in due aspetti. In primo luogo, questo limite inteso come l'impossibilità umana di conoscere la *quidditas* di un ente si traduce nell'inadeguatezza del nome attribuito alla *res* che il vocabolo designa, giacché questo stesso indica soltanto le qualità quantitative accidentali e non essenziali della *res*. In altre parole, come Cusano nel *Compendium* spiega, la conoscenza e, di conseguenza, il linguaggio hanno una natura segnica che non coglie l'essenza di un ente. In secondo luogo, il limite epistemologico si rivela essere anche un limite funzionale dato che il nome viene

¹⁵⁰ P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 202. In questo processo di denominazione discorsiva che avviene per un moto della ragione, vi è uno sviluppo interno al pensiero di Cusano che P. Casarella interpreta come una sintesi tra la teologia sermocinale e la visione intellettuale.

¹⁵¹ *De mente* 2: h²V, n. 58; tr. it. cit. p. 857.

attribuito alla *res* per opera della ragione discorsiva. Dato che la ragione non è in grado di cogliere un punto fisso e stabile ma si muove costantemente tra un termine massimo e uno minimo senza giungere mai agli estremi, non soltanto il nome imposto ammette sempre un altro vocabolo della stessa lingua più o meno adeguato rispetto a quello attribuito ma essa fonda anche la possibilità di un plurilinguismo; ciò comporta una varietà nominale sia intra- sia extra-linguistica che si presenta come una molteplicità necessaria a fronte tanto dei limiti presenti sul piano antropologico-epistemologico quanto della struttura metafisica della realtà, per la quale l'unità del fondamento essenziale della *res* precede sempre la propria conoscibilità. A causa di questo moto proprio della *ratio*, noi

designiamo una cosa con un nome, e per un'altra ragione designiamo la medesima cosa con un altro nome. Inoltre, una lingua dispone di vocaboli più appropriati per descrivere una determinata cosa, un'altra ha vocaboli più rozzi e distanti da quella cosa. In questo modo, dal momento che l'appropriatezza dei vocaboli ammette il più e il meno [*recipiat magis et minus*], vedo che noi ignoriamo il nome preciso di una cosa [*vocabolum praecisum ignorari*].¹⁵²

Questa mancata precisione del linguaggio, che altro non è che la propria inadeguatezza, non è da intendersi come la proclamazione di un convenzionalismo linguistico. Per Cusano la denominazione ha sempre un fondamento naturale. Esiste infatti un nome preciso, un *vocabolum precisum* o *nomen naturale* della *res* stessa, che fonda la validità e la possibilità di qualsiasi nome. Questo nome naturale designa precisamente la *quidditas* ineffabile di un ente, che altro non è che la forma dell'ente stesso. Metafisicamente, Cusano ha spiegato nel *De docta ignorantia* che ogni ente è costituito da una forma formata e da una materia informata dalla forma stessa. Quest'entità contratta riceve dalla forma tanto la propria essenza quanto la propria esistenza¹⁵³. In merito all'aspetto quidditativo, la forma è anche il nome naturale dell'ente stesso: "ogni nome dunque" afferma l'idiota "è unito ad una cosa proprio in virtù del fatto che la forma sopraggiunge alla materia"¹⁵⁴. Dato che la forma è il *verbum* ossia la ragione dell'ente in cui risplende (*reluceat*) la luce della verità espressa dalla proporzione dell'ente (derivante a sua volta dal rapporto tra la forma e la materia), ne

¹⁵² *De mente* 2: h²V, n. 58; tr. it. cit. p. 857.

¹⁵³ Come P. J. Theruvathu ricorda, Cusano è qui erede della dottrina della forma che Boezio espone nel *De trinitate*, ove afferma che tutto ciò che esiste trae il proprio essere da una forma, per cui *omen esse ex forma*. Quest'insegnamento è poi accolto da Scoto Eriugena e da Teodorico di Chartres. (Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 217).

¹⁵⁴ *De mente* 2: h²V, n. 59; tr. it. cit. p. 857.

consegue, innanzitutto, che ciascuna *res* ha un nome proprio e preciso che ad essa inerisce e, secondariamente, che i nomi imposti dalla ragione sono segni o immagini ‘più o meno’ adeguate rispetto al nome naturale che è inteso da Cusano come l’esemplare rispetto al quale tutti i vocaboli attribuiti sono congrui. Considerando ciò insieme al fatto che è la forma a determinare il nome [*sit formam adducere vocabolum*], si può concludere che “qualsiasi nome che venga attribuito a una cosa è un nome appropriato [*congruum nomen*], per quanto non sia preciso [*preacisum*]”¹⁵⁵.

Come J. González Ríos ribadisce, attraverso l’imposizione di un nome non si coglie ancora la forma precisa di un ente; egli spiega che la *res* alla quale viene imposto un nome è l’immagine dell’esemplare semplice e ineffabile. Questa forma ineffabile è, a sua volta, il nome naturale, uno e semplicissimo. Pertanto, una è la parola ineffabile, quel nome preciso di tutte le cose che cadono sotto un nome finito e congetturale che è stato imposto dalla mente umana¹⁵⁶. Ancora, come P. J. Theruvathu dichiara di poter concludere, nella prospettiva di Cusano la relazione tra un nome e ciò che è nominato dal nome non è una relazione ‘essenziale’ (nel senso che non è in accordo con l’essenza dell’ente nominato), mentre la relazione tra la forma definente e il nome è intrinseca. Per questo motivo, ad esempio, le discordie teologiche e quelle filosofiche riscontrate in molti autori, dunque, non hanno di fatto a che fare con la rappresentazione dell’essenza di una *res*, ma con la rappresentazione di come la *res* appare variamente¹⁵⁷ e viene diversamente colta dalle ragioni discorrenti. Infatti, tanto nel caso di enti naturali quanto di enti *artificiali*, l’imposizione del nome è sempre una delle molteplici possibilità che si stanziano nell’orizzonte delle possibilità nominali dispiegate dalla forma specifica e ineffabile di ciascun ente. Questa situazione di nominabilità congetturale per *impositionem nominis* vale sia nel caso di enti naturali sia nel caso di enti artefatti. Tralasciando il primo caso (che è stato discusso a proposito del protolinguaggio adamitico), si perviene al secondo che è spiegato da Cusano mediante il ricorso all’arte dell’intagliare cucchiai qui assunta ad arte paradigmatica e simbolica. Come è già stato detto a proposito della creatività della *mens viva imago Dei*¹⁵⁸, l’idiota-artigiano realizza artefatti non presenti in natura, come nel caso del cucchiaio

¹⁵⁵ *De mente* 2: h 2V, n. 59; tr. it. cit. p. 859.

¹⁵⁶ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 145.

¹⁵⁷ Cfr. P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 221.

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

che l'artigiano intaglia a partire dal proprio concetto mentale senza imitare in ciò la natura. Allorquando il legno riceve quella forma mentale per mezzo dell'arte dell'intaglio, "il legno viene designato con il nome di 'cucchiaio' [*lignum recipiat nomen ab adventu formae*], cosicché il nome risulta unito alla forma [*ut sic nomen sit formae unitum*]"¹⁵⁹, in virtù del fatto che il nome è la notizia propria dell'ente ossia la sua verità, il nome proprio dell'ente esprime la proporzione contratta (*contracta proportio*) e singolare di quell'ente di cui partecipa il nome-congettura imposto dalla mente umana; di fatto, anche in tale situazione il nome imposto all'ente non è il nome proprio.

In questo caso si tratta di analizzare l'imposizione dei nomi ossia l'arte della denominazione di un oggetto che non si trova in natura ma che viene realizzato a partire dall'idea (intesa come concetto mentale) che è formata dall'essere umano. Il problema che qui si pone concerne il rapporto tra il nome imposto e l'oggetto designato a partire dal presupposto che – diversamente da quanto avviene per gli enti che si trovano già in natura – l'uomo conosce il vocabolo mentale o forma-cucchiaio che attribuisce alla materia. Per affrontare la questione è opportuno analizzare il processo di formazione dell'ente 'cucchiaio' facendo riferimento a quanto Cusano scrive nel *De mente*. Il personaggio dell'Idiota spiega che un artigiano intaglia un cucchiaio in un pezzo di legno a partire dal proprio concetto. Quest'ultimo, tuttavia, non ha una natura sensibile o, quanto meno, non ha una natura che possa essere colta sensibilmente¹⁶⁰; di conseguenza, è necessario che tale forma venga esplicitata sensibilmente affinché sia percepita e comunicata. Nel caso specifico, l'artigiano non crea *ex nihilo* l'oggetto avente la forma del cucchiaio, ma produce tale artefatto a partire dalla materia che già trova in natura; in altri termini, a differenza di Dio il cui pensare è un creare, l'attività poetica umana è un atto di assimilazione: l'artigiano assimila a sé la materia (preesistente) intagliando, ossia adducendo ad essa, la forma che egli ha concepito: la forma-cucchiaio. Risulta evidente che la forma-cucchiaio non dà l'esistenza e l'essenza di un ente, come nel caso delle forme divine. Quando l'artigiano adduce la forma compie un'operazione di natura assimilativa (e non creativa) per la quale egli adduce una forma accidentale (e non sostanziale, come nel caso dell'azione divina). La forma-cucchiaio viene aggiunta alla materia del legno senza che il legno perda la

¹⁵⁹ *De mente* 2: h 2V, n. 64; tr. it. cit. p. 863.

¹⁶⁰ Cfr. *De mente* 2: h 2V, n. 63.

propria forma sostanziale; tant'è che anche se il cucchiaio si rompesse non verrebbe meno il pezzo di legno, semplicemente nell'ente 'cucchiaio' cesserebbe di risplendere la forma-cucchiaio che è aggiunta proporzionalmente alla materia. Questo suggerisce l'idea che tra il piano nozionale *ad intra* e il piano reale *ad extra* ci sia sempre uno scarto: il concetto o verbo mentale, che in questo esempio è la forma-cucchiaio, non corrisponde perfettamente alla forma-cucchiaio che si trova nell'artefatto ottenuto dall'intaglio del legno. Con questo non si deve supporre che esistano due tipi di forme: la forma-cucchiaio è una soltanto, ciò che cambia è il piano della sua sussistenza. Lo scarto che sussiste tra le forme (*in mente* l'una e *in materia* l'altra) è dovuto ai limiti metafisico-epistemologici dell'uomo stesso che non è parimenti artefice come Dio. Infatti, mentre per quest'ultimo il concepimento di un ente corrisponde alla creazione reale dello stesso e alla denominazione precisa della *res*, per l'essere umano il concepimento non corrisponde direttamente alla creazione degli *entia realia*. Questo comporta uno scarto che si riflette sul piano linguistico. Sebbene pensiero e linguaggio siano intimamente correlati, come più volte P. M. Watts ricorda¹⁶¹, questa correlazione non è sufficiente per instaurare una perfetta corrispondenza tra la mente umana e il mondo esterno. Infatti, benché il linguaggio emerga come strumento indispensabile per la mente umana ogni qual volta essa prova a stabilire delle relazioni con il mondo esterno¹⁶², persistono dei limiti intrinseci al linguaggio umano che, come si potrà constatare, saranno anche i limiti della *vis vocabuli* descritta nel capitolo XXXIII del *De venatione sapientiae*¹⁶³. Tornando alla questione della distinzione della forma secondo la prospettiva, interna o esterna rispetto alla mente, si osserva che *ad intra*, ossia a livello dell'esistenza nozionale o mentale, la forma-cucchiaio non è legata alla materia, non è sottoposta quindi ad alcuna determinazione specifica: è il mero prodotto dell'arte assimilativa umana. Allorquando, tuttavia, la forma-cucchiaio viene esplicitata, essa subisce una determinazione che inerisce necessariamente e

¹⁶¹ Cfr. P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, cit., p. 137: "In Cusanus' conception of both man and God, language and thought are inextricably interrelated".

¹⁶² Cfr. Ivi, p. 137: "language emerge as an indispensable tool".

¹⁶³ In questo punto ci si distanzia dalla tesi di P. M. Watts. Egli ritiene che la tipologia di denominazione impiegata per la nominazione di oggetti artefattuali sia del tutto differente rispetto a quella assunta per la nominazione degli oggetti naturali. Per questo, il nome 'cucchiaio', che viene imposto a un oggetto che l'idiota ricava dal legno, è attribuito in modo arbitrario per imposizione della ragione. Non ha niente a che vedere con l'esistenza attuale del cucchiaio e nemmeno con l'imposizione di un'idea astratta che l'idiota detiene e che vuole realizzare (ossia l'idea di cucchiaio) sulla materia (il pezzo di legno). (Cfr. Ivi, p. 137).

costitutivamente alla materia: la materia, come si è discusso, non sussiste mai come potenza assoluta, ma è già sempre determinata. Di conseguenza, la forma-cucchiaio addotta alla materia è una forma contratta. In virtù di tale contrazione, per almeno due motivi essa non può essere denominata con un nome preciso, benché il concetto sia stato prodotto dalla mente umana. In primo luogo, la forma-cucchiaio è addotta a una materia creata da Dio (e non dall'uomo) la cui essenza o ragione (il nome naturale, detto altrimenti) non può essere conosciuta; considerando che l'artefatto 'cucchiaio' sussiste in virtù dell'essenza sostanziale ed esistente della materia legno, benché l'uomo conosca l'idea che lui stesso ha concepito, non può conoscere precisamente questo artefatto, poiché di questo sfugge un aspetto della propria essenza. In tal caso è la forma-cucchiaio aggiunta al pezzo di legno che "risplende [in esso], quasi come in una sua immagine", infatti

la vera natura e la precisione della forma-cucchiaio, che non può essere né moltiplicata, né comunicata, non può mai essere resa percepibile sensibilmente in modo compiuto mediante nessuno strumento e da nessun uomo. E in tutti i cucchiai non risplende se non la forma stessa assolutamente semplice, la quale risplende [*relycet*] in modo diverso nei diversi cucchiai, più in uno e meno in un altro, ma in nessuno in modo preciso.¹⁶⁴

La materia nel senso della determinazione della realtà contratta comporta il fatto che la forma non possa mai risplendere perfettamente, secondo una proporzione perfetta, ma sempre soggetta a quel 'più e meno' che è proprio della realtà contratta.

La conseguenza che, in secondo luogo, si riscontra a livello linguistico e che è correlata alla contrazione spiega la presenza del plurilinguismo e della sinonimia anche nel caso degli enti artefattuali. Quest'aspetto, che non deriva gerarchicamente dal primo, è conseguente al medesimo presupposto: la contrazione. Di fatto, quando la forma-cucchiaio, intesa come concetto o verbo mentale, viene esplicita verbalmente come verbo vocale (orale o scritto), essa è necessariamente contratta. Come Cusano ha spiegato nel *De genesi*, secondo la teoria della vocalità, il verbo mentale adduce una forma – che ora, a ragione, può essere detta 'accidentale' – alla materia del suono: l'aria. L'esplicazione del contenuto mentale in forma verbale orale o scritta richiede necessariamente la sostanza della materia, che, a sua volta, è già sempre contratta. Pertanto, il nome proferito è sempre un nome congetturale, che partecipa della verità del nome naturale di quell'artefatto ossia del nome essenziale di quell'ente, un nome

¹⁶⁴ *De mente* 2: h 2V, n. 63; tr. it. cit. p. 863.

che *relucet* in maniera cangiante nei molteplici nomi, che partecipano della forma o verbo mentale che *relucet* nella proporzione contratta dell'ente determinato.

A partire dai presupposti appena evidenziati, la riflessione cusaniiana sulla relazione linguistica tra la mente umana e il mondo esterno scopre una nuova sfumatura del senso della creatività dell'essere umano¹⁶⁵, che apre al mondo del linguaggio simbolico, posto in essere non tanto dall'idiota-artigiano quanto dall'uomo cosmografo: il cartografo.

4.b.5. La natura simbolica del linguaggio: l'insegnamento dell'uomo cosmografo

La figura dell'uomo cosmografo, il cartografo cusaniiano, presentata nel capitolo ottavo del *Compendium*, completa il progetto antropologico dell'*homo faber* cusaniiano rispondendo al quesito inerente alla dimensione simbolica della conoscenza e del linguaggio affrontata nel trattato. Come è stato discusso, l'attività conoscitiva è qui concepita come un'attività di produzione simbolica¹⁶⁶. Ammesso ciò, J. M. André invita a chiedersi se questa impostazione semiotica della teoria della conoscenza come attività simbolica possa essere intesa come un'attività interpretativa. La risposta a tale quesito si ritrova, secondo J. M. André¹⁶⁷, proprio nella metafora dell'uomo cosmografo¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Per l'esaltazione dell'antropologia creativa cusaniiana in termini linguistici, cfr. P. M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, cit., pp. 137ss.

¹⁶⁶ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., p. 554.

¹⁶⁷ Cfr. Ivi, p. 563.

¹⁶⁸ Il riferimento alla cartografia è espressione anche di un interesse proprio di Cusano; ne sono una prova le carte risalenti al *Legationsreise* del 1451-1452. (Cfr. J. NEUMANN, *Die Rolle des Nikolaus von Kues in der frühen Kartographie*, in *Cusanus Jahrbuch 2015*, vol. 7, Trier, Paulinus, 2015, pp. 21-49). Per un confronto con la concezione e la produzione cartografica dell'epoca di Cusano, cfr. T. MÜLLER, *Stand, Land, Ozean. Zur Kartographie bei Alberti, Cusanus und Toscanelli*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 291-314; cfr. anche S. MÖLLER, *Nicolaus Cusanus als Geograph*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, a cura di H. Schwaetzer e K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 215-227).

L'animale pienamente evoluto [*perfectum*], che possiede sia i sensi che l'intelletto, deve quindi essere considerato come un cosmografo [*ut homo cosmographus*] che abita in una città dotata di cinque porte, ossia dei cinque sensi.¹⁶⁹

Secondo un processo che può essere suddiviso in quattro fasi principali¹⁷⁰, dopo aver ricevuto e preso nota delle informazioni introdotte nella città dai messaggeri giunti ciascuno mediante la propria porta sensibile (prima fase), il cosmografo chiude le porte della città e stende la prima raffigurazione (seconda fase). Mentre la prima fase è del tutto ricettiva e di apertura nei confronti del mondo esterno, la seconda si contrappone per la propria chiusura e produttività. Al momento passivo della ricezione, segue il momento attivo della produzione segnica della mappa. Per far ciò, tuttavia, è necessario operare una chiusura nei confronti dell'esterno affinché non continuino a sopraggiungere dati la cui presenza determinerebbe un moto incessante della ragione che non potrebbe mai arrestarsi e delimitare lo spazio grafico con dei segni. Applicando l'insegnamento della *docta ignorantia* alla teoria della rappresentazione¹⁷¹, la ragione discorsivo-rappresentativa redige una mappa ben ordinata e secondo una misura proporzionata.

Realizzata la mappa – che altro non è che la traduzione grafica dei concetti mentali o congetture, ancora, la raffigurazione delle proporzioni ossia delle misurazioni effettuate dalla mente misurante – l'attività del cosmografo non si arresta ed entra nella terza fase: il momento della consapevolezza del valore epistemologico e metafisico della mappa realizzata grazie al confronto con l'attività creatrice divina. Spiega Cusano che

a questo punto, egli [il cosmografo] si rivolge a questa mappa, congeda i messaggeri, chiude le porte e trasferisce il suo sguardo interiore al creatore del mondo, che non è nessuna di quelle cose che il cosmografo ha appreso dai suoi messaggeri e di cui ha preso nota, ma è la causa e l'artefice di tutte.¹⁷²

Sovrapponendo la teoria gnoseologica e quella della denominazione espone nel *De mente*, si potrebbe sostenere che allorquando la mente diviene consapevole del proprio dinamismo produttivo osservando il proprio verbo mentale, scopre la peculiarità che la contraddistingue, ossia il fatto di essere *viva imago Dei*. L'esercizio dell'arte

¹⁶⁹ *Comp.* 8: h XI/3, n. 22; tr. it. cit. p. 1939.

¹⁷⁰ Cfr. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, cit., pp. 51-58.

¹⁷¹ Secondo J. Stallmach, è presente una linea raffigurata dalla teoria della rappresentazione che conduce dal *Compendium* al motivo di fondo (*Grundmotiv*) della *docta ignorantia*. (Cfr. Ivi, p. 158).

¹⁷² *Comp.* 8: h XI/3, n. 23; tr. it. cit. p. 1941.

gnoseologico-linguistica rivela per analogia che il mondo degli enti reali da cui l'uomo produce il proprio mondo degli enti razionali è stato creato da una mente, il verbo divino, di cui la mente o verbo umano è immagine. Cusano introduce qui un elemento ancora non discusso relativo alla presa di consapevolezza della conoscenza di sé come conoscenza di Dio, proprio Principio¹⁷³. Ancora prima del passaggio dall'autoconoscimento come conoscenza di Dio, vi è un aspetto linguistico da non sottovalutare: la fondazione di quel carattere produttivo e simbolico del linguaggio, tanto caro allo stesso E. Cassirer.

Secondo lo studio condotto da J. González Ríos¹⁷⁴, E. Cassirer rinviene nella gnoseologia cusana i presupposti di una *filosofia delle forme simboliche*. Muovendo dall'assunto per il quale la mente detiene un'energia attraverso la quale associa un contenuto mentale a un segno sensibile, E. Cassirer conclude che il linguaggio è una forma simbolica¹⁷⁵. Secondo E. Cassirer, Cusano sarebbe precursore (*Vordenker*)¹⁷⁶ di tale concezione, poiché nel suo discorso filosofico è possibile ravvisare una *symbolische Grundform* del pensiero che crea il proprio mondo: un mondo simbolico. Pertanto, la congiunzione della teoria della mente esposta nell'*Idiota* con la teoria della conoscenza linguistico-segnica espressa nel *Compendium* promuove una teoria simbolica del linguaggio. Secondo tale prospettiva, la mappa linguistico-concettuale del cosmografo è, innanzitutto, più che una mera copia della realtà: essa costituisce una vera e propria ri-creazione della realtà posta in essere attraverso lo sviluppo dell'arte simbolica della mente¹⁷⁷. Secondariamente, questa concezione consente di traslare dal piano segnico a quello simbolico del linguaggio umano, ampliandone le potenzialità.

La ricreazione della realtà dispiega l'orizzonte del mondo simbolico che l'essere umano, *viva imago Dei*, produce mediante l'arte linguistica. L'apprensione di questo mondo linguistico-congetturale, non più nel suo valore segnico bensì nel rispetto della propria portata simbolica, rappresenta la quarta e ultima fase della realizzazione della mappa. Il cartografo scopre il valore simbolico del linguaggio allorquando "nota come in questi segni intelligibili [rappresentati sulla mappa] risplenda una luce eterna [*lux*

¹⁷³ Cfr. *infra*, il capitolo 5.

¹⁷⁴ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Ernst Cassirer als Leser von Cusanus*, in «Coincidentia» 4/2 (2013), Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2013, pp. 263-284.

¹⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 273.

¹⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 279.

¹⁷⁷ Cfr. Ivi, p. 280.

aeterna et inaccessibilis] ad ogni visione della mente”¹⁷⁸. Come J. M. André osserva¹⁷⁹, applicando il metodo della *docta ignorantia*, il segno verbale (mentale e vocale) si rivela essere più di un segno: esso è un simbolo. In quanto simboli, i nomi svolgono una doppia funzione: da un lato rivelano, dall’altro occultano, come qualsiasi simbolo.

La peculiarità dei nomi-simboli nella prospettiva di Cusano è ancora più radicale. Il valore simbolico del linguaggio infatti non si stanza soltanto sul piano orizzontale del discorso umano, ma anche su quello verticale del discorso umano rivolto al divino. La parola umana è simbolo poiché rivela la mente del cosmografo, occultando, al contempo, la propria *quidditas*; in altre parole, per quanto l’essere umano si sforzi di manifestare la propria mente, non riesce a contravvenire allo scarto costitutivo rispetto agli artefatti (si veda il caso dell’arte della denominazione dell’idiota-artigiano). Questa stessa parola, in un senso verticale, è simbolo del divino poiché nel proprio sforzo di attingere la *quidditas* di un ente naturale (creato dal divino artefice) l’arte della denominazione (già adamitica) rivela che qualsiasi nome imposto non coglierà mai né il nome naturale di un ente (*nomen naturale*) né, soprattutto, il nome ineffabile di tutti i nomi, quel *nomen ineffabilis* che è il principio assoluto della nominabilità stessa. Ogni singolo nome (-congettura) nominale è infatti una possibile esplicazione del nome naturale ossia del nome preciso di un ente (naturale o artefattuale che sia); questo nome naturale, a sua volta, è esplicazione di quel nome ineffabile che è presupposto di tutti i nomi naturali: il *Verbum aeterno* o *Logos* divino, quella luce ineffabile che ogni nome, parimenti, richiama e occulta, giacché la forma è la *ratio*, ossia l’essenza e l’esistenza di un ente. Come l’idiota afferma nel *De mente*,

vi è pertanto un’unica Parola ineffabile [*verbum ineffabile*], che è il nome preciso di tutte quelle cose che, in virtù del movimento della ragione, cadono sotto un nome. E questo nome ineffabile risplende a suo modo in tutti i nomi, in quanto esso è la nominabilità infinita di tutti i nomi ed è l’esprimibilità infinita di tutto ciò che può essere espresso con il linguaggio, in modo tale che ogni nome è per questo un’immagine del nome preciso.¹⁸⁰

L’esplicitazione di tale aspetto ossia della presenza del nome di tutti i nomi – quel nome ineffabile parimenti occultato e rivelato dal linguaggio simbolico prodotto dalla

¹⁷⁸ *Comp.* 8: h XI/3, n. 24; tr. it. cit. p. 1941.

¹⁷⁹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., p. 566.

¹⁸⁰ *De mente* 2: h 2V, n. 68; tr. it. cit. p. 867.

viva mente dell'uomo – svela il Principio trascendentale di qualsiasi nome ovvero il Principio assoluto del linguaggio stesso: il *Logos* o Verbo divino. Mediante l'esercizio dell'arte del linguaggio, che si configura come un'esperienza introspettiva, la mente umana diviene consapevole di se stessa come verbo e, nel comprendere ciò, si scopre immagine di Dio, di cui va alla ricerca con il proprio strumento: la parola.

PARTE III

LA PAROLA DI GESÙ CRISTO

Questa terza parte della presente ricerca si propone di indagare la parola di Gesù Cristo quale punto archimedeo del pensiero di Cusano secondo la prospettiva linguistica qui assunta. La parola di Gesù Cristo, che metafisicamente rappresenta l'unione della natura divina-infinta e della natura umana-contratta, è il trascendentale di tutto il linguaggio.

La funzione della Parola di Cristo emerge gradualmente a partire dal processo di autoconsapevolezza che l'uomo intraprende esercitando quell'arte che dimostra che egli è quel *verbum vivum* creato a immagine e somiglianza di Dio: l'estetica della parola. Allorquando l'uomo pratica tale arte, egli scopre se stesso come quel verbo verberante le cui validità e possibilità si fondano sul Verbo divino. Per questo motivo, come è discusso nel quinto capitolo del presente lavoro, la ricerca che l'uomo intraprende verso la conoscenza di sé si traduce nell'indagine sul proprio Principio, che è il presupposto di qualsiasi ricerca. Questo Principio divino assoluto, tuttavia, non può essere determinato come qualsiasi altro oggetto. In questa ricerca teoretico-linguistica, che si stanza sull'asse verticale del Principio trascendente, l'uomo sperimenta i limiti delle proprie facoltà conoscitive e, conseguentemente, del proprio linguaggio, per i quali egli non riesce a nominare, ossia a determinare, il Principio assoluto, ineffabile e indeterminabile. Vano, dunque, è lo sforzo delle teologie sia positiva sia negativa. Soltanto la teologia circolare e quella mistica, che presuppongono di abbracciare la coincidenza dei contraddittori e di oltrepassarla, consentono di congetturare i nomi di Dio meglio adeguati alla denominazione del Principio.

Tanto la circolarità della teologia quanto il suo aspetto mistico sono espressione della teologia sermocinale (*theologia sermocinalis*), ossia dell'affermazione della possibilità e della validità del linguaggio umano del discorrere su Dio. Il fondamento di ciò è costituito dalla Parola di Gesù Cristo, di cui si parla nel sesto e ultimo capitolo del presente lavoro, dove si mostra che la natura metafisica di questa Parola costituisce

il presupposto per la riabilitazione della *vis vocabuli* nel discorso teologico. Gesù Cristo, che è l'incarnazione del Verbo divino, è quella Parola che insegna agli uomini di fede e di carità quel percorso di filiazione adottiva (*filiatio adoptiva*) che si traduce linguisticamente nella possibilità di fondare la validità del linguaggio umano nell'umanità della Parola di Cristo. Egli, infatti, consente di impiegare umanamente (*humaniter*) il linguaggio per giungere a cogliere il riflesso di Dio nel volto sapienziale di Suo Figlio: oltre la soglia della coincidenza dei contraddittori, l'intelletto umano è illuminato dall'insegnamento sommo della Parola di Cristo racchiuso nella preghiera al *Padre Nostro*. La santificazione del Nome di Dio, come espressione della *scientia laudis*, è complementare alla teologia sermocinale e mostra la necessità dell'interazione tra *intellectus* e *affectus* nell'esercizio dell'arte della parola, affinché l'uomo possa divenire figlio adottivo di Dio nella Parola di Gesù Cristo.

CAPITOLO 5.

ALLA RICERCA DEL *VERBUM SAPIENTIAE*:

dal concetto di sé al nome di Dio

Tutte le operazioni dell'anima concorrono ad un unico intento: fare in modo che l'anima possa "vedere e comprendere, per mezzo della sua potenza razionale [*rationalem fortitudinem*], la causa di se stessa e di tutte le cose"¹. Questo fine, unito al *desiderium naturale sciendi*, orienta l'intera esistenza dell'uomo verso la conoscenza di se stesso, che si traduce nella conoscenza della sapienza. Attraverso un percorso che esplora l'interiorità, l'anima – grazie all'esercizio della propria *vis estetica* – si scopre essere un verbo che ha nel Verbo divino il proprio fondamento.

La ricerca dell'acquisizione della consapevolezza di sé si configura così come un viaggio alla scoperta del principio e della causa dell'anima che altro non è che Dio stesso: la Sapienza. Ogni domanda che l'uomo interrogante si pone si svela essere una domanda su Dio (*die Frage nach Gott*), una domanda che si contraddistingue per il fatto che il ricercato (il *quaesitum*) è già da sempre presupposto. Nel porre tale quesito, l'essere umano costruisce la propria soggettività rispecchiandosi nell'immagine del proprio esemplare: il *Verbum sapientiae*. Allorquando egli scorge che in lui risplende (*reluet*) la luce della propria causa, si incammina verso la Sapienza esercitando l'arte che gli è propria: l'arte della denominazione. Inoltrandosi per i sentieri della teologia, tanto affermativa quanto negativa, l'uomo sfida i limiti e le possibilità del linguaggio. Riflettendo sulla *vis vocabuli* in relazione al concetto divino, quanto Cusano conclude è l'inadeguatezza tanto della teologia affermativa quanto di quella negativa, giacché, da un lato, qualsiasi nome risulta essere improprio e inadeguato rispetto a Dio (che è il *maximum absolutum*) e, dall'altro, la negazione invalida l'unico strumento di cui l'uomo dispone, il linguaggio, per intraprendere la propria indagine. La soluzione proposta da Cusano è quella di una teologia che è sia circolare sia mistica. Essa fonda

¹ *De ludo*. II: h IX, n. 101; tr. it. cit. p. 1881.

la possibilità di una teologia dei nomi enigmatici di Dio: le congetture verbali che la ragione elabora, ai confini delle proprie possibilità, mediante l'ausilio dell'intelletto che oltrepassa il principio di non contrapposizione e che ritrova, nella coincidenza della teologia, quel punto focale da cui si esplica la possibilità, la validità e la forza di tutto il linguaggio, quel Principio della nominabilità che è il *Verbum sapientiae*.

5.a. La conoscenza di sé come verbo

Nel racconto narrato dal libro di questo mondo, l'essere umano si presenta come lo scrittore della propria narrazione: egli crea il proprio mondo simbolico. La realtà simbolica di cui la parola umana è incarnazione non rappresenta una dimensione solipsistica: ogni singola narrazione sussiste ed è valida in quanto partecipa della grande storia del libro del mondo. In questo senso, ogni qual volta l'uomo si serve del linguaggio, e per conoscere e per comunicare, partecipa della narrazione di questo mondo, in virtù della propria *vis assimilativa*. L'orizzonte che si dischiude è quello delle possibilità della conoscenza di questo mondo, alla ricerca della *scientia* con cui l'uomo può nutrire il proprio intelletto. Per questo motivo, l'essere umano discorre ragionevolmente senza sosta, arrestando il proprio moto di tanto in tanto, ogni qualvolta giunge alla definizione di un concetto per poi imporre un nome. Quest'operazione gnoseologico-linguistica si presenta, come si è visto, come una vera arte, che – in quanto tale – implica l'esercizio e, conseguentemente, il miglioramento della stessa. Per questo motivo, afferma Cusano, non deve sorprendere che

qualcuno, grazie ad un prolungato esercizio di questo genere [del suo intelletto], sia stato o sia in grado di fare tali progressi da giungere a ricavare, da varie combinazioni, una qualche forma concettuale [specie] che includa in sé molte arti attraverso la quale egli possa comprendere molte cose insieme.²

Come è stato discusso, l'arte umana si declina in molteplici forme, ciascuna delle quali aspira a ricongiungersi all'unità del Principio³; per questo motivo la pratica estetica concorre al miglioramento dell'essere umano, ossia a quel *proficere* che equivale al 'fare a favore' della realizzazione della propria formazione.

² *Comp.* 8: h XI/3, n. 19; tr. it. cit. p. 1933.

³ Cfr. *supra*, il capitolo 4.

Il primo elemento che l'esercizio estetico pone in rilievo è la consapevolezza della propria capacità creativa: l'uomo diviene consapevole della propria *vis* mediante l'esercizio dell'arte stessa, che – a partire dalla molteplicità delle sue manifestazioni – rivela l'unità del proprio fondamento. Come Cusano scrive agli inizi del *Compendium*, a ragione del fatto che la conoscenza umana non può cogliere la *quidditas* di un ente ma sempre e solo un segno di questa, ne consegue che la molteplicità dei segni dell'essenza dell'ente o, più in generale, dell'oggetto del conoscere permette una visione più completa e maggiormente prossima alla verità dell'ente. Infatti, giacché la conoscenza viene appresa attraverso i segni, “è necessario che ciò avvenga mediante una varietà di segni, in maniera tale che si possa acquisire da essi una conoscenza migliore [*meliori modi*]”⁴. Il comparativo *meliori modo* – che torna come un *leitmotiv* della possibilità umana di perfezionare la propria *singularitas*⁵ e che rammenta il *perficiatur* dell'incipit del *De docta ignorantia*⁶ – non rimanda a una concezione quantitativa, bensì qualitativa: la molteplicità dei segni non incrementa quantitativamente il sapere ma qualitativamente. In questo senso, dunque, non si deve pensare che lo scopo da conseguire mediante l'esercizio delle arti sia di natura quantitativa, come se la via verso la conoscenza della verità del mondo consistesse nel possesso di un sempre crescente numero di dati, ovvero, come se la quantità dei dati noti costituisse di per sé una garanzia di sapere. Certamente, l'implemento delle nozioni consente una maggiore mappatura della realtà, come l'*homo cosmographus* ha illustrato, senza implicare necessariamente la conoscenza del Principio: “padroneggiare tutte le arti che si conoscono, infatti, è poca cosa in confronto all'arte creatrice di tutte le arti”⁷. Tuttavia, non potendo l'uomo giungere a cogliere l'arte di tutte le arti, ossia l'arte assoluta del divino Artefice, l'unica arte che egli può cogliere è la propria; si tratta così di giungere alla conoscenza del principio della propria arte.

Come si è visto, l'arte del linguaggio o l'estetica della parola umana è quell'arte propria dell'essere umano che comprende in sé la molteplicità delle forme d'arte, in quanto si fonda sulla conoscenza come misurazione o arte della proporzione, grazie

⁴ *Comp.* 2: h XI/3, n. 3; tr. it. cit. p. 1913. Prosegue Cusano: “così come una cosa sensibile viene conosciuta meglio attraverso i segni sensibili dei cinque sensi piuttosto che attraverso uno solo di essi” (*ibidem*).

⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

⁶ Sull'interpretazione della formula *meliori quo modo* in relazione al percorso di formazione dell'essere umano, cfr. H. SCHNARR, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, cit., p. 207.

⁷ *De ludo* II: h IX, n. 102; tr. it. cit. p. 1881.

alla quale la mente e, di riflesso, la parola mentale e quella verbale cercano di cogliere la luce del principio o essenza dell'oggetto del conoscere. Molteplici, a loro volta, posso essere le configurazioni di questa stessa arte; per esempio, qualcuno potrebbe ricondurre la molteplicità del reale alla forma del movimento, qualcun altro a una "forma concettuale ancora più precisa e più feconda, come fece colui che si sforzò di ricavare dalle nove specie dei principi una specie unica, quella di un'arte generale che si estende a tutto lo scibile"⁸. In altri termini, la pratica estetica consente di giungere a cogliere la *ratio* o *forma* di questa stessa arte, che l'uomo esercita naturalmente e che perfeziona progressivamente, poiché tale pratica consente di giungere alla consapevolezza della *vis estetica* della propria mente nel riflesso dei prodotti dell'arte creatrice divina. Congiungendo la natura teoretica e la natura pratica della conoscenza di sé⁹, Cusano mostra che tale consapevolezza, che si configura in un auto-concepimento della mente stessa come verbo, è resa possibile oltre che dal dinamismo produttivo anche dalla riflessività interna all'estetica del verbo.

L'*homo cosmographus*, già incontrato nell'indagine sulla conoscenza e sulla produzione dei concetti a partire dall'esperienza del mondo sensibile, è il personaggio delle opere cusane che dimostra di aver raggiunto la conoscenza della natura della propria mente a partire dalla riflessione sul mondo reale, quale prodotto dell'attività divina. Ancora non è stato posto l'accento sulle considerazioni che il cartografo esprime in merito al significato ultimo della propria attività nel rispetto della conoscenza di se medesimo. Nel *Compendium*, Cusano spiega che costui, dopo aver raccolto e analizzato i dati provenienti dall'esterno e dopo aver elaborato una cognizione concettuale di questi, riflette sulla natura degli enti e postula l'esistenza di

⁸ *Comp. 7*: h XI/3, n. 19; tr. it. cit. p. 1933. Come E. Peroli evidenzia, il riferimento implicito è all'arte generale (*ars generalis*) di Raimondo Lullo di cui Cusano ha conoscenza anche grazie alla mediazione di Eimerico da Campo. (Cfr. E. PEROLI, *Note e commentario alle opere*, cit., p. 2947, nota n. 56).

⁹ Puntualmente I. Mandrella distingue la conoscenza teoretica di sé dalla conoscenza pratica di sé, riscoprendo una categorizzazione già in uso in età medievale. (Cfr. I. MANDRELLA, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 111-133). I. Mandrella ricorda che la conoscenza teoretica di sé mostra se stessi attraverso un riferimento diretto a sé come oggetto della riflessione, come se il sé fosse proprio un oggetto sul quale ci si pone la domanda di ciò che deve essere conosciuto. Ciò rimanda alla tradizione del motto delfico, 'conosci te stesso' che viene inteso come il nuovo imperativo da seguire. Cusano, da buon neoplatonico, non si limita a questo imperativo dal sapore teoretico ma si preoccupa anche dell'aspetto pratico. (Cfr. Ivi, p. 111). Per questo motivo si è sostenuta la tesi della congiunzione tra la conoscenza teoretica e quella pratica di sé, laddove per conoscenza pratica si è intesa qui sia una conoscenza morale (che sfocia nella pratica etica) sia una conoscenza acquisita per mezzo di una *pragmatica*, una *manuductio experimentalis*.

un creatore del mondo che sia la causa e l'artefice [*artifex*] di tutte le cose che esistono. Due sono i punti chiave: innanzitutto, tutto ciò che è esiste in quando creato; secondariamente, l'origine degli enti avviene per manifestazione dell'attività creatrice. Questi stessi principi sono ritrovati dall'uomo cosmografo anche nell'esercizio della propria attività con la quale crea una mappa. Rispecchiandosi nell'azione dell'artefice degli enti reali di questo mondo, il cartografo afferma per analogia che “questo artefice è anteriore rispetto al mondo così come lui, in quanto cosmografo, è anteriore rispetto alla mappa, e sulla base del rapporto che la mappa ha con il mondo reale egli vede riflesso in se stesso, in quanto cosmografo, il creatore del mondo, ed in questo modo, con la sua mente, contempla nell'immagine la verità [l'esemplare] e nel segno ciò che essa designa”¹⁰. Prima di proseguire con la citazione, è opportuno soffermarsi su questo punto. Si era detto che l'arte della denominazione è una prova del fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio: la creatività dell'essere umano per la quale egli può propriamente definirsi un artefice esplica il significato della formula *capax Dei*. La capacità umana del fare estetico è espressione dell'origine dell'essere umano, che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Quello che tuttavia non era ancora stato precisato concerne la consapevolezza che l'essere umano acquisisce mediante l'esercizio della propria creatività. Egli scopre, per prima cosa, che la propria attività è *analogica* a quella divina. Questa scoperta – questo è il dato rilevante – avviene mediante il riflesso: il cosmografo guarda alla propria attività (dato noto) e, a partire da questa, guarda ai prodotti dell'attività divina che sono il riflesso di Dio stesso. L'indagine condotta nella scuola di questo mondo, consente all'uomo di volgere lo sguardo all'attività divina in sé. Ora, quest'ultima è quella luce, quella verità, che è inaccessibile ma che risplende nelle proprie immagini: il mondo creato dal divino artefice. È nella scuola di questo mondo, è nella conoscenza delle cose presenti sulla piazza, che l'essere umano coglie l'attività di Dio. Tralasciando per ora l'indagine sul concetto di Dio¹¹, ciò che preme qui sottolineare è la presa di consapevolezza che l'uomo acquisisce mediante la propria riflessione nell'attività creatrice. La consapevolezza che il cosmografo raggiunge è tale per cui “in questa riflessione, egli si rende conto che nessun animale privo di ragione, per quanto sembri possedere una città simile alla sua, con porte e messaggeri [simili], avrebbe potuto

¹⁰ *Comp.* 8: h XI/3, n. 23; tr. it. cit. p. 1941.

¹¹ Cfr. *infra*, nello stesso capitolo.

realizzare una tale mappa. E pertanto trova in se stesso il primo e più prossimo segno del creatore, nel quale la forza creatrice risplende [*reluet*] più che in qualsiasi altro animale conosciuto”¹². Tutte le creature, infatti, sono creature di Dio ma l’essere umano scopre di non essere al pari delle altre in virtù di questa capacità creativa; in tal senso è possibile affermare, con I. Mandrella¹³, che l’arte – la cui centralità nel pensiero di Cusano viene nuovamente confermata – ha un profondo significato antropologico per cui l’essere *capax Dei* si traduce pienamente nell’essere *capax artis*.

Il conseguimento della conoscenza di sé presuppone che l’anima sia in grado di auto-comprendersi e che, quindi, essa goda della capacità dell’auto-riflessione. Per comprendere come ciò sia possibile, è opportuno riprendere quanto è stato già discusso sulla mente e sull’anima. La mente, si era detto, altro non è che l’anima allorquando quest’ultima viene considerata di per se stessa e non in relazione al proprio ufficio (consistente nel muovere ossia nel vivificare il corpo)¹⁴. Nel *De ludo globi*, Cusano dichiara che “vivere è una certa forma di movimento”¹⁵, quest’ultimo altro non è che l’anima stessa che muove tanto il corpo quanto se medesima¹⁶. Questo secondo movimento, che non rientra in alcuno dei sei tipi di moto individuati da Aristotele, è un moto equivoco: “che l’anima muova se stessa, infatti, significa che distingue, astrae, divide e compone”¹⁷. Si tratta dell’esercizio della facoltà razionale che si configura come la capacità di svolgere ragionamenti (*rationacinari virtus*)¹⁸; si potrebbe altresì dire la capacità di nominare. Del resto, è precisato poco oltre, “il pensare, il ponderare e lo scegliere sono facoltà della nostra mente [*cogitatio, consideratio et determinatio virtutes sunt animae nostrae*]”¹⁹ e il cogitare a sua volta altro non è che quel moto discorsivo dello spirito razionale: il *discurrere* del linguaggio²⁰. La pratica dell’arte

¹² *Comp.* 8: h XI/3, n. 23; tr. it. cit. p. 1941.

¹³ Cfr. I. MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als ars Dei*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 187-202; qui p. 187-188.

¹⁴ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹⁵ *De ludo.* I: h IX, n. 22; tr. it. cit. p. 1783.

¹⁶ Per un approfondimento dello studio del moto della palla come *manuductio* concreta del percorso autoconoscitivo che l’anima intraprende verso la conoscenza di Dio, cfr. A. KJIEWSKA, *De ludo globi. The way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 157-164.

¹⁷ *De ludo.* I: h IX, n. 28; tr. it. cit. p. 1791.

¹⁸ *De ludo.* I: h IX, n. 28; tr. it. cit. p. 1791.

¹⁹ *De ludo.* I: h IX, n. 31; tr. it. cit. p. 1793.

²⁰ Nel testo di Cusano si legge: “enim cogitationem motum spiritus rationalis quisque apprehendit, qui advertit cogitare esse quoddam discurrere”. (*De ludo.* I: h IX, n. 31).

del linguaggio, dunque, si rivela oltre che come l'espressione del moto proprio della mente-anima anche come quel tipo di movimento riflessivo che consente all'anima di conoscere se stessa. Come tutti gli enti creati, anche l'anima è stata creata ma con una particolarità: essa non è semplicemente l'esplicazione del Principio, bensì la sua immagine. Come si è spiegato, l'essere *viva imago Dei* si traduce giustappunto nella *vis assimilativa* della mente; ancora non è stato detto, tuttavia, che in quanto immagine del Principio unitrino l'anima umana è essa stessa immagine dell'unitrinità del Principio: nell'anima "risplende [*reluce*] maggiormente quella potenza infinita e sommamente perfetta che è Dio"²¹.

Brevemente dichiarata nel *De ludo globi*²² ma ampiamente discussa nel *De aequalitate*, l'unitrinità dell'anima umana è presentata da Cusano riprendendo l'insegnamento di Agostino per il quale l'anima è immagine della Trinità; Cusano condivide la tesi della triunità dell'anima costituita dall'unità delle tre ipostasi agostiniane: memoria, intelletto e volontà²³. In virtù di queste tre componenti, che si risolvono di fatto nell'unità dell'anima razionale, l'anima può, in primo luogo, esercitare la propria *vis notionale* e, secondariamente, può rivolger-si a se medesima in un moto riflessivo. In quanto immagine dell'autoriflessività del Principio, l'anima è in grado di riflettersi da se stessa. Questo sforzo dell'anima di volgere lo sguardo al proprio interno, ossia a considerare se stessa a prescindere dal corpo e dalla propria funzione di vivificazione dello stesso, si traduce nel moto autoriflessivo dell'anima che riflette sulle proprie *virtutes*: è questo il livello della metacognizione. Ciò implica che l'anima si ritiri dal proprio corpo sensibile per volgersi al proprio interno: "l'anima si ritrae, per quanto possibile, dal corpo"²⁴. Allorquando l'anima opera per se medesima, essa esercita l'unità della propria natura razionale che – come nel caso del Principio – è rappresentata dal sillogismo:

l'anima razionale vede se stessa nel sillogismo come nella sua opera razionale, ma si vede nell'alterità che è propria di tale opera. L'anima razionale, tuttavia, si vede anche in se stessa, senza una tale alterità, grazie a questa visione di sé, che essa ha in se stessa, l'anima razionale vede se stessa nella sua opera.²⁵

²¹ *De ludo*. I: h IX, n. 33; tr. it. cit. p. 1795.

²² Cfr. *De ludo*. I: h IX, n. 33.

²³ Cfr. *De aequal.*: h X/1, n. 19.

²⁴ *De ludo*. I: h IX, n. 31; tr. it. cit. p. 1793.

²⁵ *De aequal.*: h X/1, n. 8; tr. it. cit. p. 1253.

Il sillogismo, specialmente quello scientifico a cui Cusano si riferisce indirettamente, è la piena espressione della *ratio discernens et discurrens* che giunge alla conclusione del proprio discorso grazie all'intervento dell'intelletto, che rappresenta il principio dell'unità della ragione che pone fine al moto discretivo e consente di giungere al concetto. Questa immagine nozionale a cui corrisponde il verbo mentale è lo specchio in cui l'anima si coglie: mediante il ragionamento discorsivo, l'anima vede che essa è il principio o causa nozionale di quanto essa conosce, per questo motivo "quanto più esce [fuori di sé] verso le altre cose per conoscerle, tanto più l'anima rientra in se stessa per conoscersi"²⁶. Questa torsione verso l'interno può essere intesa come una pratica metacognitiva che svela all'anima che essa è il principio tanto dei propri enti nozionali, quanto – conseguentemente – di tutti i nomi che essa impone agli enti determinati e di tutte le arti che essa costruisce²⁷, in virtù del fondamento dell'anima stessa.

Poiché l'anima è immagine della Trinità, come il Principio unitrino si conosce autocostruendosi nella propria definizione tautologica grazie alla propria Parola o *aequalitatis aequalitas*²⁸, analogamente l'anima si conosce per mezzo del proprio verbo grazie alla circolarità dell'arte del sillogismo: essa si coglie mediante quella parola che è il verbo con cui coglie tutti gli enti nozionali²⁹; la *ratio* o verbo, si ricorda, altro non è che la forma o essenza di un ente stesso, per questo motivo l'anima può cogliere se stessa. Si tratta dunque di considerare anche un ulteriore aspetto, ossia il fatto che la mente concepisce se stessa come verbo giacché il verbo mentale (o idea, o concetto) è la mente stessa quale propria immagine. Premesso che la mente "è ciò che dà forma alla parola, e dal momento che essa forma la parola solo allo scopo di manifestare se stessa, la parola non è se non una manifestazione della mente"³⁰. Pertanto, se è corretto sostenere che la mente manifesta se stessa mediante la parola, sicché la parola vocale è espressione della mente, allora ci si chiede – rispetto a questa comprovata dichiarazione – come la mente concepisca non tanto le immagini degli enti che ha nella mente come concetti quanto se stessa.

²⁶ *De aequal.*: h X/1, n. 9; tr. it. cit. p. 1255.

²⁷ *De aequal.*: h X/1, n. 9; tr. it. cit. p. 1255.

²⁸ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

²⁹ Cfr. *De aequal.*: h X/1, n. 16.

³⁰ *Comp.* 7: h XI/3, n. 20; tr. it. cit. p. 1937.

La domanda inerente a come la mente si concepisca trova la propria risposta nell'estetica della parola: "il concetto con il quale la mente concepisce se stessa è una parola generata dalla mente, ossia è la conoscenza che essa ha di se stessa. La parola proferita con la voce è una manifestazione di questa parola [mentale]. E tutto ciò che può essere detto non è che parola"³¹. Lo stesso vale nel caso del divino artefice: "concepisci che Egli conosce se stesso nella Parola [Verbo] da lui generata e che, nella creazione, che è il segno della Parola [Verbo] increata, egli si manifesta in vari modi e nei vari segni"³². Per giungere a tale consapevolezza, la mente deve innanzitutto definirsi a partire dall'analisi della propria attività, che nel corso della presente ricerca è stata definita come l'estetica della parola. Di fatto, è giustappunto in virtù del proprio verbo che l'anima si conosce: "quando l'anima vede di avere in se stessa una nozione completa del mondo" che è stata spiegata come il potere assimilativo di creare il proprio mondo simbolico, essa "si rende conto che in lei è presente il verbo, ossia il concetto nozionale degli universali e il nome di tutti i nomi, grazie al quale essa è in grado di formarsi una nozione di ogni nome [*verbum seu conceptum notionalem universonum et nomen omnium nominum, per quod de omni nomine notionem facit*]"³³. Ciò le consente, secondariamente, di comprendere che qualsiasi attività le sarebbe negata se essa fosse priva del proprio verbo, che è "la forma concettuale dell'arte che forma tutte le cose"³⁴. Infatti, come il Verbo divino consente al Principio di conoscersi nella propria *absoluta aequalitas*, così l'anima si conosce nel proprio verbo o parola mentale, giacché la parola è la manifestazione del pensiero; il verbo, prima di essere la manifestazione *ad extra* del contenuto mentale in forma orale o scritta (livello comunicativo), è la comunicazione del pensiero a se medesimo (livello cognitivo); il trascendimento di quest'ultimo livello corrisponde a quella metacognizione per cui l'anima comprende che il proprio fondamento risiede nel Verbo divino di cui è immagine: quando diviene consapevole della propria costituzione unitrinitaria, l'anima trasferisce le proprietà che la connotano al principio, per poterlo contemplare³⁵. La definizione dell'anima si traduce nell'indagine sul proprio desiderio di conoscere come desiderio di discernere e di nominare³⁶; l'analisi procede per la via

³¹ *Comp. 7*: h XI/3, n. 20; tr. it. cit. p. 1937.

³² *Comp. 7*: h XI/3, n. 21; tr. it. cit. p. 1937.

³³ *De aequal.*: h X/1, n. 10; tr. it. cit. p. 1257.

³⁴ *Comp. 7*: h XI/3, n. 19; tr. it. cit. p. 1935.

³⁵ Cfr. *De aequal.*: h X/1, n. 13.

³⁶ Cfr. *De ludo. II*: h IX, n. 102.

estetica della parola, poiché senza verbo essa non avrebbe in alcun modo la possibilità di conoscere, di nominare, di comunicarsi e di manifestarsi. La parola o verbo – che *reluce*t nella mente dell'uomo in virtù dell'*adequata proportio* tra l'oggetto, il concetto e il nome come risultato dell'esercizio della *vis assimilativa et verbale* della mente – è immagine del *Verbum absolutum*; così si spiega quell'innato desiderio che muove l'anima³⁷:

l'intelletto dell'anima, – mediante il quale l'anima comprende che il mondo è complicato in lei in maniera concettuale (quasi come è complicato nello splendore universale della ragione della luce eterna, che è la causa dell'intelletto di tutte le cose) – è ordinato solo a questo fine: a fare in modo, cioè, che, quando comprende di complicare in se stessa tutte le cose in maniera concettuale [nozionale] e vede che la nozione che essa ha delle cose non è la loro ragion d'essere, ossia la causa che fa sì che le cose siano realmente ciò che esse sono, l'anima si volge a cercare, con la mediazione dell'intelletto, quella che è la sua causa e la causa di tutte le cose.³⁸

Ecco che l'anima si volge a cercare la sapienza: una caccia che assume le vesti della domanda su Dio. A questo punto, l'anima è chiamata ad abbandonare se stessa “in quanto causata e in quanto immagine”³⁹: soltanto il trascendimento di sé che corrisponde al superamento della logica razionale governata dal principio di non contraddizione permette all'anima di rispondere alla domanda su Dio e di nominarlo con i nomi enigmatici che sfidano la logica del predicato.

5.b. La costruzione della soggettività nella postulazione della domanda su Dio

Nell'esercizio della propria attività estetica, l'anima si approssima alla consapevolezza di sé scoprendosi già da sempre in un viaggio verso la conoscenza della propria origine. Come tutti gli enti creati, anche l'essere umano – non essendo *causa sui* – deriva la propria essenza e la propria esistenza da un principio principiante. Questo Principio, come è stato dimostrato, altri non è che il Principio assoluto che è Dio stesso. Il percorso che l'anima intraprende verso la costituzione della propria soggettività si

³⁷ Cfr. *De ludo*. II: h IX, n. 102.

³⁸ *De aequal.*: h X/1, n. 14; tr. it. cit. p. 1263.

³⁹ *De aequal.*: h X/1, n. 14; tr. it. cit. p. 1263.

traduce dunque in quel viaggio che l'*homo viator* compie verso il proprio fine ultimo: la conoscenza di Dio.

Quel viandante che è l'essere umano, al pari di tutte le creature, è un'entità dinamica che trova la quiete soltanto nel proprio fine ultimo: la conoscenza della sapienza. Per questo motivo non soltanto si può comprendere quel peregrinare incessante che fa dell'uomo un viandante ma si spiega anche per quale ragione questo movimento si configura come un discorrere, per il quale l'*homo viator* si scopre essere un uomo interrogante. La mente umana, contraddistinta da quel dinamismo produttivo del proprio verbo mentale, discorre ponendo delle domande ossia interrogando la realtà che soggiace alla propria possibilità discorsiva, giacché la vita del proprio intelletto consiste nel conoscere⁴⁰. Tale aspetto connaturato alla mente fa della ragione un vero "pensiero interrogante": l'essere umano è quell'*homo quaerens*⁴¹ che è già sempre in movimento e che, guidato dalla bussola della *docta ignorantia*, muove verso la propria meta: la conoscenza di quella verità che è Dio stesso. La conoscenza che la mente acquisisce di se stessa, dunque, si traduce nella conoscenza della propria causa originaria, come I. Mandrella sottolinea⁴², altresì nella conoscenza di Dio, come C. Bacher⁴³ specifica. Questa ricerca dell'essere umano, che procede dall'intento di un'auto-definizione della propria mente e che si scopre inquisitrice della propria origine, costruisce la propria soggettività nella domanda su Dio.

⁴⁰ Come Cusano afferma nel primo libro del *De sapientia*, "ogni intelletto, infatti, desidera essere. Per l'intelletto essere significa vivere, vivere significa intendere, intendere significa nutrirsi della sapienza e della verità." (*De sap.* I: h²V, n. 13; tr. it. cit. p. 805).

⁴¹ Cfr. H. SCHWAETZER, *Spiritualisierung des Intellekts als etischer Individualismus*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 223-236; qui p. 225. Come H. Schwaetzer spiega, il pensiero interrogante dell'essere umano si fonda sulla domanda su Dio che è già sempre presupposta e che può essere compresa soltanto allorché la comprensione si risolve in una visione enigmatica. Rimane tuttavia da chiarire quale significato linguistico assume questa visione intellettuale (cfr. *infra*).

⁴² Cfr. I. MANDRELLA, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, cit., pp. 114-123.

⁴³ Cfr. C. BACHER, *Selbsterkenntnis als Gotterkenntnis bei Cusanus und Leibniz*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 89-100.

5.b.1. *L'homo quaerens e la domanda su Dio*

L'indagine che l'anima conduce alla ricerca della propria origine si configura linguisticamente nella costruzione e nella presentazione della domanda sul Principio. Come per ogni ricercatore, anche la mente dell'*homo quaerens* procede dalla postulazione di una domanda sull'oggetto ricercato. "Che cosa cerchi allora? [*Quid quaeris?*]"⁴⁴ è giustappunto il quesito che Pietro, il discepolo di Cusano oramai idoneo a parlare e a interrogare ("*ut loqui et interrogare incipias*")⁴⁵ il proprio maestro, pone all'inizio del dialogo del *De apice theoriae* (1464)⁴⁶. Cusano risponde a tale quesito con queste parole: "dici bene [*recte ais*]"⁴⁷. La reazione del discepolo non può che essere di stupore; egli si sente persino quasi deriso dal proprio maestro. In realtà, come subito Cusano spiega rivolgendosi direttamente a Pietro, la risposta conferma la domanda:

dicendo 'che cosa cerchi' [*quid quaeris*] ti sei espresso bene, perché è il 'che cosa' quello che io cerco [*quia quid quaero*]. Chiunque cerca, cerca il 'che cosa'. Se infatti non cercasse qualcosa o il 'che cosa', non cercherebbe affatto. Come tutti gli studiosi, io, pertanto, cerco il 'che cosa', perché desidero sapere ardentemente che cosa sia questo 'che cosa', ovvero che cosa sia la quiddità che viene ricercata con tanta insistenza.⁴⁸

L'oggetto dell'umana ricerca altro non è che il 'che cosa' ossia la *quidditas* che, come si è discusso precedentemente⁴⁹, altro non è che Dio stesso. La radice di qualsiasi indagine si conferma così essere, ancora una volta, l'indagine su Dio. Del resto, come W. Dupré ricorda⁵⁰, la questione della domanda su Dio è un tema proprio della tradizione che Cusano eredita a partire dall'identità fondamentale tra essere, pensiero e linguaggio⁵¹.

⁴⁴ *De ap. theor.*: h XII, n. 2; tr. it. cit. p. 1969.

⁴⁵ *De ap. theor.*: h XII, n. 1.

⁴⁶ Si tratta dell'ultima opera composta da Cusano, presumibilmente a Roma nella primavera del 1464, poco dopo Pasqua e poco prima della sua morte (Todi, 6 agosto 1464). L'interlocutore del dialogo è Peter Wymar von Erkelenz, segretario di Cusano forse già nel 1449. (Cfr. E. PEROLI, *Note e commento alle opere*, cit., p. 2965).

⁴⁷ *De ap. theor.*: h XII, n. 2; tr. it. cit. p. 1969.

⁴⁸ *De ap. theor.*: h XII, n. 2; tr. it. cit. pp. 1969, 1971.

⁴⁹ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

⁵⁰ Cfr. W. DUPRÉ, *Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis?*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 168-194; qui pp. 169-177.

⁵¹ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

Pensando di riformulare le battute del dialogo appena menzionato, si potrebbe immaginare che Pietro chieda a Cusano “che cosa è il Dio che cerci” e la risposta che ne conseguirebbe ammetterebbe che l’oggetto della propria indagine coincide con la domanda stessa. Questa coincidenza è da intendersi nel senso che la domanda ha già in sé la propria risposta e quindi l’oggetto ricercato. Dal punto di vista ontologico questo è possibile perché tutta la realtà esistente sussiste in virtù della *quidditas* che è Dio stesso. Dal punto di vista linguistico, invece, si tratta di chiarire la natura della domanda e quella della risposta. Il fatto che la risposta sul *quid est* sia già contenuta nel quesito stesso comporta la coincidenza del *quid est* e del *quia est* nella domanda su Dio. È questo il caso di un’asserzione tautologica che altro non fa che ribadire quanto essa già afferma. La domanda su Dio, dunque, si presenta come un discorso circolare e tautologico, che può essere affrontato soltanto se si è già inseriti all’interno di questa relazione. Il soggetto interrogante, formulando questa domanda, ha già di fatto fornito la risposta; come il protagonista del dialogo sulla mente, l’Idiota, spiega al suo interlocutore:

ogni domanda su Dio presuppone ciò che viene domandato [*praesupponit quaesitum*], e la risposta che dev’essere data ad ogni domanda su Dio consiste in ciò che la domanda presuppone [*praesupponit*]. Dio viene significato nel significato di tutti i termini, sebbene egli sia insignificabile.⁵²

Commentando questa citazione, M. Álvarez-Gómez ricorda che il punto di partenza dell’analisi consiste nell’assumere Dio come quel concetto assoluto che complica al suo interno tutti i concetti concepibili; conseguentemente, qualsiasi domanda su Dio rimanda non semplicemente ai termini impiegati per la formulazione della stessa ma al principio della significazione di qualsiasi termine, che è quel termine assoluto che è Dio stesso in quanto *forma formarum* di tutte le nozioni e di tutti i nomi⁵³. Per questo motivo, Cusano afferma che la risposta è già contemplata nella domanda. L’elemento sul quale porre qui l’accento consiste soprattutto nel fatto che l’oggetto ricercato (il *quaesitum*) sia già presupposto dalla domanda.

La peculiare relazione presentata tra la domanda e il *quaesitum* si fonda sulla dialettica della presupposizione (*Präsuppositions-Dialektik*)⁵⁴, un’espressione che

⁵² *De sap.* II: h²V, n. 29; tr. it. cit. p. 825.

⁵³ M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1964), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1965, pp. 63-85; qui pp. 64-65.

⁵⁴ Cfr. B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues in der Neuzeit*, cit. La dialettica della presupposizione sulla quale si fonda la maieutica religiosa che Cusano mette in atto nel *De pace fidei*

condensa un cardine della metafisica cusana qui declinata nel senso della presupposizione dell'oggetto ricercato rispetto al quesito posto e della presupposizione del responso rispetto alla domanda; essa, inoltre, ribadisce che Dio è il presupposto di tutta la realtà⁵⁵. Secondo questa prospettiva metafisica, la domanda complica necessariamente al suo interno la risposta, che coincide con l'oggetto ricercato che è già sempre presupposto: la domanda su Dio è un quesito teologico nel quale si trova contenuto quanto presupposto in una coincidenza tra la risposta e il *quaesitum*. Questa è la struttura tautologica della domanda di Dio (*Gottesfrage*); chiaramente, qui non si tratta del senso soggettivo del genitivo, giacché tale domanda non si pone dal punto di vista divino, bensì nel senso oggettivo del genitivo: è l'essere umano che ponendosi qualsiasi quesito si interroga su Dio (*die Frage nach Gott*) e fornendo qualsiasi risposta partecipa della risposta assoluta che è Dio stesso⁵⁶. L'evidente tautologia linguistica, insieme alla presupposizione del Principio assoluto attorno alla quale si articola questa ricerca implica, teoreticamente, una ridefinizione della relazione tra il soggetto e l'oggetto.

Come E. Colomer ha sottolineato⁵⁷, Cusano si fa ancora una volta erede della tradizione metafisica classica anticipando al contempo la riflessione moderna sull'autoconsapevolezza della mente umana⁵⁸ nella tensione tra la dipendenza dal Principio assoluto, di cui partecipa, e la propria autonomia, che preserva⁵⁹. La postulazione della domanda su Dio comporta, pertanto, la costituzione della soggettività per almeno due motivi. In primo luogo, l'essere umano alimenta il proprio intelletto mosso dal desiderio naturale di conoscere quella Verità che è la Sapienza divina e, in secondo luogo, egli struttura la propria soggettività indagando la relazione con il proprio principio creatore oltre che nei termini della dipendenza dal Principio

(1453) consiste nel presupporre il principio metafisico-gnoseologico che è il Verbo o Sapienza, che altro non è che Dio stesso.

⁵⁵ Cfr. R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 246-247.

⁵⁶ Cfr. Ivi, p. 247.

⁵⁷ Cfr. E. COLOMER, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 204-223.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 206.

⁵⁹ Cfr. H. SCHWAETZER, *Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus*, cit., p. 224. Cfr. anche gli studi di K. Zeyer, che rintraccia in questo riconoscimento dell'autonomia del soggetto una chiara anticipazione della filosofia del *cogito* cartesiano, che rinvia all'idea del pensiero interrogante; in questa sede, precisa l'autrice, il *cogito* non deve essere però considerato in termini sostanziali, bensì teoretici: il *cogito* postula domande esercitando, dunque, quell'attività che gli è peculiarmente propria. (Cfr. K. ZEYER, *Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitssuche bei Cusanus und Descartes*, cit.).

principiante anche nel senso di una partecipazione della *vis* creativa. La natura della domanda su Dio con la presupposizione metafisica e gnoseologica del *quaesitum* ha delle conseguenze sull'impostazione della relazione tra il soggetto e l'oggetto con delle ricadute inevitabili sulla costituzione della soggettività dell'essere umano. La presupposizione del ricercato deve essere armonizzata con la tesi dell'assenza di teorie innate. Nel dialogo sulla mente si era discusso giustappunto dell'inesistenza di idee preesistenti giacché nulla è nella mente che non sia stato prima dei sensi⁶⁰; sostenere che l'oggetto ricercato sia già sottinteso alla domanda formulata significa ammettere una conoscenza del *quaesitum* stesso, che sembrerebbe da un lato entrare in contrasto con il caposaldo della gnoseologia cusaniiana e che, dall'altro, parrebbe mettere in discussione il ruolo dell'essere umano come soggetto conoscente.

Relativamente al primo aspetto, la soluzione proposta da Cusano si avvale della teoria della partecipazione e rimanda al fondamento gnoseologico trascendentale. Entrambe infatti consentono di affermare che l'essere umano è già sempre inserito nel discorso divino, di cui partecipa attivamente in quanto parola narrante, in grado di compartecipare all'esplicazione ulteriore della narrazione del libro di questo mondo in virtù del fatto che la propria mente – creata a immagine e a somiglianza di Dio – ha costitutivamente in sé il fondamento, ossia il trascendentale, che è il verbo grazie al quale egli può conoscere e può discorrere. La presenza di questo trascendentale nella partecipazione della creatura al creatore consente all'essere umano di porsi la domanda su Dio sebbene egli non creda di avere alcuna conoscenza del *quaesitum*. Egli ritiene, in quanto ricercatore, di dover ricercare *ex nihilo* l'oggetto della propria indagine; di fatto, egli ha già una pre-conoscenza di questo in quanto esso è il fondamento dell'esistenza reale non soltanto del corpo, ma anche dell'anima, che ha nell'esercizio della funzione intellettuale la propria vita.

La possibilità della postulazione della domanda su Dio (*die Frage nach Gott*) rientra nella possibilità del progetto cusaniiano della ricerca di Dio, che muove dall'anticipazione della pre-conoscenza di Dio sintetizzata altresì da Cusano nella *praegustatio*⁶¹. Con il riferimento alla metafora del cibo, Cusano radicalizza il motivo della ricerca di Dio nella natura costitutiva dell'intelletto, che si alimenta di quella

⁶⁰ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁶¹ Cfr. K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.

sapida scientia che è la *sapientia*⁶². L'intelletto, in virtù di questa pregustazione (*praegustatio*) sa verso quale cibo debba muoversi⁶³; questa, come l'idiota-artigiano precisa, non è una conoscenza nozionale: non si tratta della presupposizione dell'esistenza innata. Essa non riguarda la conoscenza di dati che si aggiungono al proprio sapere, bensì l'esplicitazione di quanto già contenuto nella natura umana; per tale ragione, apostrofa l'idiota-artigiano al suo interlocutore, se "in ogni desiderio della tua vita intellettuale tu prestassi attenzione a ciò da cui proviene l'intelletto, a ciò da cui esso è mosso e a ciò verso cui si muove, allora scopriresti in te che la dolcezza della sapienza eterna è quella che ti rende il tuo desiderio così dolce e piacevole da spingerti con un affetto indescrivibile verso la sua comprensione"⁶⁴. Questo elemento rimarca l'intima connessione che sussiste tra l'*homo quaerens* e il quesito posto su Dio e introduce alla questione della ridefinizione teoretica del rapporto tra soggetto e oggetto.

5.b.2. Nello specchio della domanda su Dio: la doppia struttura della soggettività

Nella postulazione della domanda su Dio il soggetto interrogante acquisisce la consapevolezza della propria identità sia come soggetto interrogante sia come oggetto narrato. Ciò avviene per mezzo della riflessione che la mente compie nella formulazione di questa domanda; infatti, giacché ogni domanda è l'espressione di un concetto che la mente formula mediante la propria *vis assimilativa*, la postulazione di tale quesito non esclude, anzi implica, il riflettersi della mente nella domanda stessa come se si stesse riflettendo nell'immagine elaborata dalla propria mente. Nel caso di Dio, tuttavia, non si tratta di un concetto qualsiasi; per questo motivo, la peculiare struttura della domanda su Dio (*die Frage nach Gott*) non comporta una mera conoscenza di dati, bensì la costituzione della soggettività suggerendo inoltre quella caratteristica inversione dello statuto teoretico ed ontologico tra soggetto e oggetto che la metafisica di Cusano ammette. Per comprendere tale aspetto, che presuppone che la

⁶² Cfr. *De ven. sap. Prologus*: h XII, n. 1.

⁶³ Cfr. *De ven. sap.* 1: h XIII, n. 3.

⁶⁴ *De sap.* I: h 2V, n. 17; tr. it. cit. p. 809.

domanda sia come uno specchio verbale in cui la mente umana si riflette, e per affrontare la questione della relazione tra l'intelletto e l'affetto nella visione che l'essere umano (come soggetto) può avere di Dio (come oggetto) e che pone le basi di tutta la riflessione moderna sulla soggettività, si propone di assumere l'esempio dell'icona di Dio (*l'icona dei*)⁶⁵. Essa, infatti, è posta da sempre dinanzi allo sguardo dell'osservatore⁶⁶ come il *quaesitum* che l'*homo quaerens* si pone nell'indagare il concetto della propria mente fino al ribaltamento della prospettiva secondo quel capovolgimento interno alla relazione tra soggetto e oggetto, ben enfatizzata da G. Cuzzo⁶⁷, che apre l'orizzonte a quella che K. Yamaki definisce la doppia struttura della soggettività⁶⁸.

L'aspetto sul quale qui si intende porre l'attenzione non concerne tanto la *querelle* della relazione *affectus-intellectus* per l'accesso alla visione di Dio discussa nell'opera del *De visione Dei* (1453)⁶⁹, quanto piuttosto sull'*icona dei* che qui viene presentata come uno strumento, una *manuductio experimentalis*⁷⁰, che può essere impiegata per favorire la caccia alla sapienza nella traduzione in pratica di una *praxis devotionis* della contemplazione della verità divina⁷¹. Nel caso specifico, non si tratta di considerare i molteplici significati che il vero e proprio *ludus iconae*⁷² disvela ma di concentrarsi su uno in particolare: l'inversione dello stato teoretico ed ontologico tra soggetto e oggetto. La pratica di questo gioco, che prevede l'affissione di una *icona Christi* ad

⁶⁵ Sulla validità dell'associazione della domanda su Dio (*die Frage nach Gott*) al tema dell'icona, precisamente, della verità dell'immagine originaria rispetto alla verità dell'immagine derivata, cfr. W. DUPRÉ, *Das Bild und die Wahrheit*, in MFCG: 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 125-158; qui p. 156.

⁶⁶ Secondo M.-A. Vannier, Cusano avrebbe ricavato da Eckhart l'idea della presenza di *un certo qualcosa nell'anima* che è testimone del vincolo originario dell'immagine con il suo esemplare. (Cfr. M.-A. VANNIER, *Die Bedeutung der Frage des Bildes bei den Rheinischen Mystikern*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 9-17).

⁶⁷ Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 80.

⁶⁸ Cfr. K. YAMAKI, *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 135-153.

⁶⁹ Per una ricostruzione storia della relazione tra Cusano e i monaci di Tegernsee, cfr. M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystic*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 25-49.

⁷⁰ Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 70. Cfr. anche L. DUPRÉ, *The Mystical Theology of Cusanus's "De visione Dei"*, in „videre et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 45-66; qui p. 46.

⁷¹ Cfr. A. STOCK, *Die Rolle der „Icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“*, in MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 50-62; qui pp. 55-56.

⁷² Per la validità della definizione del *ludus iconae*, cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 35.

una parete e la disposizione frontale dell'osservatore, richiede di volgere direttamente lo sguardo a questo dipinto. In tal caso, tuttavia, non si tratta di un'immagine qualsiasi bensì di un'icona; ciò significa, secondo l'insegnamento ereditato da Eriugena, che ciò che appare in un'immagine, ciò che essa mostra, non è semplicemente quanto raffigurato e coglibile con il mero senso della vista ma ciò che trascende materialmente l'immagine⁷³. L'icona, dunque, può essere considerata altresì come un vero simbolo che si inserisce nel discorso proprio della tradizionale teologia dell'icona⁷⁴. Il significato ultimo, dunque, deve essere ricercato oltre la dimensione sensibile della stessa: l'osservatore è chiamato a trasferire l'esperienza sensibile sul piano di quella intelligibile per *transumptio*, trasferendo dunque al piano intelligibile e infinto, le proprietà che deduce da quello sensibile e finito.

Cusano invita ad avvicinarsi all'icona e a modificare la propria posizione, in questo modo è possibile constatare che lo sguardo dell'icona è sempre fisso sul volto dell'osservatore, come se lo seguisse⁷⁵. Il giocatore crede di essere il soggetto agente che, con il proprio sguardo reificante, oggettiva l'oggetto che cade sotto il suo sguardo sensibile, ed è come se egli (soggetto) si stesse riflettendo nell'immagine dell'icona che svolgerebbe qui la funzione di uno specchio. Tuttavia, questo sguardo omnicomprensivo (*cuncta videns*) dell'icona stimola la riflessione dell'osservatore inducendolo a mettere in discussione il proprio statuto teoretico, finché egli giunge a concludere che

quando tu, pertanto, mio Dio, ti presenti a me come fossi materia prima che può essere formata, poiché ricevi la forma di chiunque ti guardi, mi elevi a vedere che non è colui che ti guarda che conferisce a te una forma; piuttosto, in te, egli contempla se stesso, in quanto è da te che riceve ciò che è. E così sei tu che doni ciò che sembri ricevere da colui che ti guarda, come se fossi uno specchio vivo nell'eternità [*speculum aeternitatis vivum*], che è la forma delle forme. Quando qualcuno guarda in questo specchio, vede la propria forma nella forma delle forme, che è lo specchio. E ritiene che la forma che

⁷³ Cfr. J. KREUZER, *Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues*, in „vedere et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 81-96; qui p. 85.

⁷⁴ Sulla tradizione della teologia dell'icona con peculiare riferimento alla tradizione eriugeniana, cfr. M.-A. VANNIER, *De visione Dei von Nikolaus von Kues*, in „vedere et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 183-194.

⁷⁵ Come spiega bene G. Cuozzo, Cusano si affida ad un artificio ben noto consistente nel ritrarre un volto *cuncta videns* in modo tale da sembrare che esso guardi contemporaneamente tutto le cose intorno a sé. Il riferimento sarebbe soprattutto alla maestria dell'arte pittorica fiamminga di van Eyck, contemporaneo di Cusano. (Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 122).

vede in quello specchio sia l'immagine della sua forma, perché questo è quello che accade in uno specchio materiale levigato. In realtà, è vero il contrario, perché ciò che egli vede nello specchio dell'eternità non è l'immagine, bensì la verità, della quale colui che guarda è l'immagine. Pertanto, l'immagine in te, Dio mio, è la verità e l'esemplare di tutte le cose che esistono e che possono esistere e di ciascuno di esse.⁷⁶

Questo paragrafo riporta alla già affrontata questione della relazione tra il Dio Creatore esemplare e le creature, immagini del Creatore. Ciò però che risulta essere nuovo rispetto a quanto detto riguarda la consapevolezza di tale relazione che la creatura stessa acquisisce. La natura ontologica dell'osservatore e dell'oggetto osservato viene completamente ribaltata. Cusano opera un passaggio dalla struttura bifocale della visione, nel binomio soggetto-oggetto, alla struttura trifocale che rende possibile una triangolazione della visione. Il terzo punto focale è costituito non da un terzo elemento, esterno all'osservatore e all'icona, bensì dalla consapevolezza dell'osservatore del fatto che Dio veda colui che lo sta osservando per cui "vedere te non significa altro se non che tu vedi colui che ti vede [...]"⁷⁷. Questa struttura triangolare della visione⁷⁸ si fonda sulla metafisica dello specchio per la quale il riconoscimento facciale dell'osservatore nell'icona come specchio vivo disvela la vitalità dell'icona; quest'ultima restituisce lo sguardo dimostrando di essere lo specchio originario, perfettamente retto, in cui ciascun uomo si riflette poiché essa è il fondamento di qualsiasi volto. In questo caso, come G. Cuzzo osserva, "si tratta di una pittura speculare, in cui immagine e archetipo entrano in un gioco di rifrazioni vicendevoli in cui nulla può essere visto come risultato stabilmente raggiunto. Il gioco degli sguardi e degli specchi, che s'ingenera nel rimando delle rifrazioni reciproche e complementari tra immagine e modello, apre un campo di possibilità ermeneutiche in cui nulla è definitivo, e in cui la stessa immagine ritratta si pone come in uno stato provvisorio di perfettibilità infinita"⁷⁹. G. Cuzzo aggiunge che questo capovolgimento prospettivo della relazione soggetto-oggetto, che svela che il vedere e l'essere visto sono coincidenti (*videre et videri coincidunt*), trova fondamento metafisico nella figura P, che insegna a ricomprendere la realtà nella compenetrazione

⁷⁶ *De vis.* 15: h VI, n. 63; tr. it. cit. p. 1095.

⁷⁷ *De vis.* 15: h VI, n. 63; tr. it. cit. p. 1095.

⁷⁸ Cfr. K. YAMAKI, *Der Blick vom Rande bis Rande im Denken des Nikolaus von Kues*, in „videre et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 143-162; qui pp. 158-160.

⁷⁹ Cfr. G. CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 122.

reciproca dei contrapposti, restituendo così, nel suo complesso, la simultanea raffigurazione della realtà estetica disvelata dall'icona. Lo sguardo vivo di quest'ultima rivela che lo sguardo dell'osservatore non è l'unico vettore visivo; ne esiste infatti un secondo costruito dallo sguardo della viva icona. L'immediata conseguenza si esprime nei termini del capovolgimento della relazione tra l'immagine e l'esemplare. Ciò equivale, in termini ontologici, all'inversione dei ruoli tra l'osservatore come soggetto che reifica l'immagine e l'icona come oggetto reificato: l'osservatore, che si crede essere l'esemplare di cui il quadro è mera immagine, scopre di essere invece l'immagine (*Bild*) di quell'icona che è l'esemplare originario (*Urbild*); in termini teoretici, inoltre, questa inversione implica una ridefinizione dello statuto di verità di entrambi: la verità dell'osservatore rispetto alla verità dell'icona⁸⁰. Ontologicamente, dunque, l'osservatore si scopre del tutto dipendente dallo sguardo dell'icona stessa: “io sono per il fatto che tu mi guardi [*ego sum, quia tu me respicis*]”⁸¹. Questa formula, che rimanda alla struttura verticale della visione divina creatrice del mondo⁸², presuppone il potere entificativo dello sguardo divino da cui dipendono tutti gli enti creati⁸³; da qui deriverebbe la negazione dell'autonomia del soggetto e la conseguente impossibilità della costituzione di una libera autocoscienza. Tale prospettiva, tuttavia, entra in contrasto con l'antropologia cusana che riconosce l'autonomia del soggetto nella dipendenza ontologica dal Principio.

La domanda che l'osservatore pone all'icona non si esaurisce dunque nella presa di consapevolezza della dipendenza ontologica del primo rispetto alla seconda; avanzando nella contemplazione, nell'intimità del cuore, l'icona parla e dice: “Sii tu tuo ed io sarò tuo [*Sis tu tuus et ego ero tuus*]”⁸⁴. Con questa celebre risposta di Dio alla domanda dell'uomo, Cusano fonda l'affermazione della soggettività umana nella

⁸⁰ Nella riproposizione della dinamica sussistente tra la verità, unica e ineffabile, e le congetture, molteplici e verosimili che partecipano della verità, il *ludus iconae* consente di fare esperienza della verità dell'esemplare originario (*Urbild*) e della verità della creatura come immagine derivata (*Abbild*) che deve la propria verità alla verità originale di cui partecipa; la verità dell'immagine, dunque, sussiste in dipendenza dalla verità dell'esemplare. Per un approfondimento del valore paradigmatico della verità dell'icona, cfr. W. DUPRÉ, *Das Bild und die Wahrheit*, cit., pp. 125-134, 154-157.

⁸¹ *De vis.* 4: h VI, n. 10; tr. it. cit. p. 1037.

⁸² Cfr. K. YAMAKI, *Der Blick vom Rande bis Rande im Denken des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 148-149. Per converso, la struttura orizzontale della visione è data dell'interazione reciproca tra gli sguardi degli enti creati.

⁸³ Il vedere di Dio è il proprio essere: “cum videre tuum sit esse tuum” (*De vis.* 4: h VI, n. 10).

⁸⁴ *De vis.* 7: h VI, n. 25; tr. it. cit. p. 1053.

libertà e nella possibilità del proprio miglioramento⁸⁵; infatti, soltanto allorché l'uomo appartiene a se medesimo, ossia quando diviene consapevole di se stesso – che, come si è visto, equivale a scoprirsi *viva imago Dei* per mezzo della propria *vis estetica*⁸⁶ – può riflettersi pienamente nel volto di Dio⁸⁷. Precisamente, come A. Schmitt spiega, come un oggetto è inteso veramente solo se l'intelletto si identifica con tale oggetto, così la realizzazione della natura intellettuale dell'uomo implica l'assimilazione al proprio principio⁸⁸, in tal senso, la soggettività si costituisce secondo una doppia struttura. Applicando ancora una volta la figura P, si osserva che l'identità del soggetto si costruisce nella relazione dinamica e riflessiva con il Principio: non basta, infatti, che l'uomo sia consapevole di essere l'oggetto della visione di Dio; affinché l'uomo possa costituirsi è necessario che egli conosca anche se stesso. Tale autoconoscenza, tuttavia, non avviene se non nel riflesso nel volto divino. Partecipando di quella relazione dialogica in cui l'uomo è già sempre inserito, la mente si riflette nel proprio verbo mentale, l'idea che essa ha di se stessa. Questa riflessione si fonda nel *Logos* divino, che è *speculum sine macula*, perfettamente terso e retto, in cui la mente si riflette postulando la domanda su Dio. La domanda su Dio, di fatto, implica quella circolarità virtuosa per cui la domanda che il soggetto pone all'icona richiede che egli sia già nel processo della propria auto-consapevolezza; quest'ultima rappresenta la conoscenza apriori del principio nel senso che la consapevolezza di sé coincide con l'assimilazione di sé a se medesimo come verbo, ma ciò è possibile soltanto se ci si pone in dialogo con l'icona, che rivela all'uomo il proprio volto mediante il riflesso nel volto originario di tutti i volti, il volto del *Verbum sapientiae*.

L'analisi qui proposta si è avvalsa dell'enigma dell'icona raffigurante il volto di Dio in un modo tale che esso possa essere colto umanamente; in altri termini, è stato impiegato uno strumento sensibile per condurre un'indagine sul Principio divino che, di fatto, sfugge ad ogni umana comprensione. Come Cusano premette nel *De*

⁸⁵ Cfr. K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“), in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 227-252.

⁸⁶ Cfr. *supra*, in questo stesso capitolo.

⁸⁷ I presupposti qui sottesi, come A. Schmitt ricorda, sono: (1) la necessità del dono della libertà da Dio all'uomo; (2) l'apertura del Creatore verso la propria creatura come dono di sé; (3) l'affermazione della connaturalità del percorso dell'uomo verso Dio; e (4) l'affermazione dell'identità del soggetto nella pienezza delle proprie possibilità. (Cfr. A. SCHMITT, “Sis tu tuus, et ego ero tuus”: *la condición ontológica del hombre*, in *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, a cura di G. Cuzzo, A. Dall'Igna, J. González Ríos, D. Molgaray e G. Venturelli, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 151-178; qui pp. 152-154).

⁸⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 168-169.

quaerendo Deum (1445), la ricerca su Dio equivale al tentativo di manifestare il Dio ignoto, che “non può essere concepito da nessun intelletto umano”⁸⁹. Ora, benché la mente non sia in grado di concepire l’oggetto della propria ricerca essa non risulta per questo impossibile o priva di validità. Recuperando quanto premesso nel primo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia*⁹⁰ poi ripreso nel *De apice theoriae*⁹¹, si ricorda che questa ricerca condotta da tutti non può essere vana. Cusano ritiene che “molti l’abbiano in qualche modo vista e di questa visione abbiano lasciato traccia nei loro scritti. Infatti, se la quiddità, che è sempre stata ricercata, è sempre ricercata e sarà sempre ricercata, fosse del tutto sconosciuta, in che modo la si potrebbe ricercare, dato che, anche se venisse scoperta, non verrebbe riconosciuta?”⁹².

La giustificazione della validità dell’indagine, tuttavia, non è ancora sufficiente per spiegare in che modo sia possibile far fronte al paradosso che la ragione discorsiva incontra allorché si trova a dover discorrere su Dio. Condurre quest’impresa servendosi dello strumento del linguaggio significa sfidare i limiti del potere della parola stessa. Il linguaggio della ragione, sottoposto all’egida del principio di non contraddizione, consente di postulare la domanda sulla natura di Dio “che cosa è Dio?” (*die Frage nach Gott*) benché Egli sia un concetto incomprensibile. Ogni parola, infatti, come è stato dimostrato, è un concetto che la mente formula a partire dal giudizio che elabora rapportando il dato ignoto a quello noto; nel caso in cui l’oggetto di tale indagine è Dio, si pone il problema di misurare ciò che è senza termine. Ci si chiede come possa dunque il linguaggio essere impiegato per ricercare Dio ossia per indagare un oggetto che non può essere concettualizzato. Le possibilità, a questo punto, sono due. O non è possibile condurre tale ricerca, oppure tale ricerca può essere condotta. Se tale ricerca, come Cusano ha argomentato, può essere condotta allora ci si domanda in che modo ciò sia possibile. Cusano non esclude la possibilità di condurre tale indagine servendosi del linguaggio ma puntualizza che questo ha delle implicazioni ben precise. Il linguaggio, del resto, è esplicitazione della mente e, ancora prima, è lo strumento con cui la mente pensa; di conseguenza, escludere a priori il linguaggio significherebbe riconoscere l’impossibilità della mente di conoscere Dio.

⁸⁹ *De quaer.* 1: h IV, n. 18; tr. it. cit. p. 539.

⁹⁰ Cfr. *De docta ign.* I, 1: h I.

⁹¹ Cfr. *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2

⁹² *De ap. theor.*: h XII, n. 3; tr. it. cit. p. 1971.

Affrontando la questione del problema della denominazione di Dio (*Gottesnamen-Problem*), Cusano esplora i limiti e le possibilità della teologia positiva e di quella negativa, per approdare alla *theologia in circulo* che equivale nominalmente alla creazione dei nomi enigmatici di Dio.

5.c. La vis vocabuli nella caccia al nome di Dio

Il problema della denominazione di Dio noto anche come il problema dei nomi di Dio *Gottesnamen-Problem* concerne la trattazione delle possibilità e dei limiti del linguaggio umano nel denominare Dio⁹³. Questa problematica si inserisce a pieno titolo all'interno del percorso verso la sapienza; l'imposizione del nome all'oggetto conosciuto sigilla infatti l'apprensione del dato da parte dell'intelletto che, quando impone un nome, ha posto fine al moto discorsivo della ragione, esprimendo dunque il giudizio elaborato di cui il nome è immagine. Si tratta ora di affrontare la questione della denominazione di un oggetto-soggetto in particolare: Dio.

Il *Gottesnamen-Problem* vanta un'antica tradizione che risale allo Pseudo Dionigi l'Areopagita che nel trattato *De divinis nominibus* attua una prima sistematizzazione

⁹³ La questione della denominazione di Dio è una tra le più discusse presso gli studiosi del pensiero cusano. Per citare alcuni tra i principali contributi sul tema: cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos*, cit.; O. F. BAUCHWITZ, *Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, a cura di K. Reinhardt e H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2008, pp. 115-134; C. CUBILLOS, *Für eine Systematisierung der cusanischen Gottesnamen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 179-199; S. GROTZ, *Über den Zusammenhang von Name und Negation bei Nicolaus Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 201-213; P. CASARELLA, *His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden, Brill, 1996, pp. 285-311; J. GONZÁLEZ RÍOS, *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, in *Manuducciones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 169-190; ID., *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit.; W. C. SCHNEIDER, *Wegführung und Sinnspiel. Poetik der Gottes-Neologismen des Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 215-228; K. YAMAKI, *Die cusanische Gottes-Namen*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 59-81; K. ZEYER, *Rezeption des Problems der Gottesnamen in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 243-253.

dei nomi divini⁹⁴. Quest'opera, tra le più lette e commentate del medioevo cristiano latino è interpretata alla luce della lezione procliana sull'Uno e sulla dottrina della partecipazione oltre che in relazione all'insegnamento delle Sacre Scritture sulla natura nascosta di Dio (*Deus absconditus*)⁹⁵. Come J. González Ríos rammenta⁹⁶, da qui sono stati poi sviluppati due percorsi principali per ricercare il nome di Dio: la via positiva dell'*eminentia* e la via negativa o *negationis*, che rappresentano rispettivamente la teologia positiva (o catafatica) e la teologia negativa (o apofatica). Questa contrapposta diramazione privilegia, nel caso affermativo, la necessità umana di denominare l'oggetto ricercato e si traduce nell'affermazione di tutti i nomi, nel caso negativo, invece, predilige il limite teoretico umano della denominazione del Principio assoluto e comporta la negazione di qualsiasi predicato divino. Soltanto in un secondo momento, ossia dopo aver esplorato le precedenti vie, la tradizione medievale recupera la proposta dello Pseudo Dionigi della via *superlativa*, che si propone di superare il limite imposto dalla denominazione divina con una doppia predicazione. Mediante l'aggiunta del prefisso superlativo *iper-* o *super-* ai nomi, tanto positivi quanto negativi, si intraprende il percorso della via mistica che diparte dal piano finito per trascenderlo in direzione di quello assoluto, reso giustappunto dalla formula superlativa che ammette il piano affermativo o negativo del finito per oltrepassarlo⁹⁷. La filosofia Scolastica accoglie questa proposta e la converte in una via *analogica* che, ammettendo la validità del superamento tanto dell'affermazione quanto della negazione, fonda la denominazione sulla relazione di somiglianza della creatura con il proprio Creatore e assume qualsiasi nome come l'espressione della partecipazione del causato alla Causa prima⁹⁸.

Erede di questa tradizione, Cusano, fin dagli anni della composizione delle prediche giovanili (1428/30-1440/44)⁹⁹ riflette sulla problematica della denominazione divina esplorando la via affermativa e quella negativa nell'indagine sulle possibilità del

⁹⁴ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 158.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁶ Cfr. ID., *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, cit., pp. 170-171.

⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 171.

⁹⁸ Cfr. ID., *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 159-160.

⁹⁹ Cfr. ID., *Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues: von den frühen Predigten bis „De docta ignorantia“*, cit., pp. 67-68.

linguaggio umano in relazione al nome assoluto di Dio. Muovendo dalla presupposta regola della *nulla proportio* tra finito e infinito e dal metodo della *docta ignorantia*, Cusano denuncia il limite del linguaggio umano. Nel celebre capitolo XXXIII del *De venatione sapientiae*, intitolato *Sulla forza della parola (De vi vocabuli)*, egli dichiara apertamente che

la nostra ricerca presuppone che le parole umane che essa utilizza non sono precise, né in riferimento agli angeli, né in riferimento a Dio; essa, tuttavia, le impiega perché, altrimenti, non potrebbe esprimere quanto giunge a concepire, ma le impiega con il presupposto che, con quelle parole, essa non vuole designare nessuna di quelle realtà per le quali sono state coniate, ma la causa di tali realtà, ed inoltre con il presupposto che le espressioni verbali che essa impiega non hanno alcun significato temporale, dal momento che, con tali espressioni, essa intende rappresentare l'eternità.¹⁰⁰

Cusano ammette la possibilità e la necessità per la mente umana di concepire un nome che sia quanto più appropriato a Dio; ciò significa, tuttavia, abbandonare la tradizionale logica della predicazione ed approdare alla teologia circolare (*theologia in circulo*), preludio alla teologia mistica (*mystica theologia*). Senza proporre dunque un abbandono del linguaggio, a partire dalla creatività insita in quest'ultimo – fondantesi sulla fecondità verbale e nominale del nome che Dio rivela agli uomini, il *tetragramma* – Cusano sopraeleva il piano finito e contrapposto (tanto dell'affermazione quanto della negazione) al piano simbolico della complicazione dei contraddittori. La domanda su Dio (*die Frage nach Gott*) dalla quale si era partiti per intraprendere tale percorso culmina così nella formulazione di nomi congetturali enigmatici, testimoni dello sforzo linguistico di esprimere l'inesprimibile senza rinunciare all'espressività del linguaggio¹⁰¹, che rinvia – nella sua *vis simbolica* – la possibilità di congetturare molteplici nomi che esprimono, nella loro struttura linguistica oltre che nel loro significato nominale, l'approssimazione al concetto assoluto.

¹⁰⁰ *De ven. sap.* 33: h XII, n. 100; tr. it. cit. p. 1725.

¹⁰¹ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 162.

**5.c.1. Il linguaggio della ragione:
dalla teologia positiva alla teologia negativa**

Nel libro di questo mondo, Dio si manifesta narrando se stesso, offrendosi allo sguardo interrogante di ciascun ricercatore. Come più volte Cusano ha ripetuto, “Dio vuole essere cercato [...] e vuole manifestare se stesso”¹⁰²; ciò richiede, da un lato, che Dio doni all’uomo il desiderio di volerlo cercare e, dall’altro, che Dio si manifesti. Senza la manifestazione divina, infatti, l’uomo non può comprendere che ciò che ricerca (il *quaesitum*) è Dio stesso. Volgendo lo sguardo inquisitorio al libro di questo mondo, la mente apprende che esiste un principio dal quale tutte le cose sono state create e si sforza di leggere questa narrazione nella sua unità. Purtroppo il lettore non riesce a unificare il singolo racconto di ciascun ente nell’unica storia del mondo perché è sprovvisto della chiave di lettura che gli consente d’individuare il *file rouge* di questa narrazione unitaria. Soltanto la rivelazione di Dio all’uomo stesso consente a quest’ultimo di leggere l’intera trama della narrazione di questo mondo, giacché le parole con cui il Creatore si svela alle proprie creature mostrano l’unità del principio metafisico dell’unità del mondo teofanico e il principio della nominabilità di qualsiasi nome. Quando Dio si rivela agli uomini dicendo loro “Ego sum qui sum [Io sono colui che sono]” (*Ex. 3,14*)¹⁰³, Egli fornisce loro la chiave di lettura della narrazione che lui stesso ha trascritto suggerendo il percorso che ciascun lettore è chiamato a intraprendere per giungere a nominare Dio stesso. Le parole con cui Dio si rivela agli uomini hanno una valenza positiva e fondano la possibilità e la validità della teologia, ossia di qualsiasi discorso su Dio. La rivelazione divina mostra che Dio – poiché è il principio onto-metafisico della realtà oltre ad essere anche l’*absoluta aequalitas* – è il principio della nominabilità stessa e dunque il fondamento di tutto il linguaggio. Secondo questa prospettiva, la dichiarazione divina si accompagna alla comunicazione del nome proprio e specifico di Dio: il *tetragramma*.

Nel *Sermo XLVIII, Dies Sanctificatus* (1445) – il primo testo in cui compare la citazione del versetto biblico *Ex. 3,14* – Cusano associa la rivelazione di Dio al tetragramma. In questa predica, che presenta una struttura tripartita (*De nomine Dei*;

¹⁰² *De quaer.* 3: h IV, n. 39; tr. it. cit. p. 561.

¹⁰³ Il versetto biblico *Ex. 3,14* è citato quattro volte da Cusano, precisamente nei sermoni XLVII, CCXVI e CCLXXIX e la quarta volta nel *Triologus de possesset* (1460).

De nominibus creaturam et de nomine Dei; De nomine Jesus) interamente dedicata alla trattazione del *Gottesnamen-Problem*, Cusano procede dalla dichiarazione delle possibilità e dei limiti non soltanto del linguaggio umano ma, più in generale, della conoscenza umana, per approdare alla rivelazione di Dio: è proprio in chiusura della predica, infatti, che si trova la citazione di *Ex. 3,14*. In questo percorso, un vero e proprio *Denkbewegung* in stile cusariano¹⁰⁴, si procede dalla constatazione dei limiti gnoseologici umani indirettamente esplicitati dal verso “nomen eius non sit nominabile”¹⁰⁵. In questa predica l’ineffabilità di Dio però non è presentata in termini assoluti. Per impiegare la distinzione introdotta da P. J. N. Theruvathu tra “*strong ineffability*” e “*weack ineffability*”¹⁰⁶, in questa predica Cusano sembra optare per un senso “debole” di ineffabilità, nella misura in cui non presenta il silenzio che connota la *visio mystica* ma si preoccupa della possibilità di rintracciare il nome proprio di Dio: il tetragramma (*Tetragrammaton*). Composto da quattro lettere, il tetragramma esprime il nome ineffabile di Dio, che è tale “quod omnem (quam quod in se complica omnia) vocalitatem in se complicat”¹⁰⁷. Tale nome, infatti, è il “nome proprio di Dio in quanto gli conviene non in base a qualche rapporto con le creature, ma in forza della sua propria essenza”¹⁰⁸ che è la stessa potenza o *vis* di Dio di essere, di pensare, di parlare e, dunque, di creare, che giustappunto il tetragramma esprime. La semplicità propria del tetragramma, le cui quattro lettere *Ioth, He, Vau, He* altro non sono chei quattro suoni fondamentali, rimanda al principio della vocalità nel senso della *vis vocale* che rappresenta il dinamismo produttivo del Verbo divino, e conduce al disvelamento e all’apprensione delle parole di Dio a Mosè: “Ego sum, qui sum”¹⁰⁹. Ulteriore prova di questa associazione è il vincolo che Cusano rintraccia tra la teoria della vocalità e la teoria della creazione, che spiega nell’opuscolo del *De genesi* proprio a partire dal tetragramma. Egli afferma che Jehovah, l’ineffabile nome di Dio, “è la complicazione di ogni suono vocale, e senza le vocali non può essere proferita alcuna parola”¹¹⁰: il tetragramma è il principio fondamentale della vocalità senza il quale alcuna parola può essere pronunciata; esso, dunque, è il trascendentale del

¹⁰⁴ K. JACOBI, *Die Methode der cusarischen Philosophie*, cit., pp. 204-214.

¹⁰⁵ *Sermo XLVIII A*: h XVII, n. 2.

¹⁰⁶ P. J. N. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 25; cfr. *supra*, l’introduzione.

¹⁰⁷ *Sermo XLVIII A*: h XVII, n. 29.

¹⁰⁸ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 75; tr. it. cit. p. 91.

¹⁰⁹ *Sermo XLVIII A*: h XVII, n. 31.

¹¹⁰ *De gen.* 5: h IV, n. 176; tr. it. cit. p. 709.

linguaggio stesso, altresì espressione del dinamismo produttivo del verbo mentale che si esplica nel verbo vocale: le parole e i nomi. Ne consegue, dunque, che il linguaggio umano è possibile e valido in virtù del fatto che ogni nome nominabile partecipa del tetragramma che complica in sé tutti i nomi (*complicatio omnium*)¹¹¹, sicché in ciascun nome risplende (*resplendeat*) la proporzione contratta del Verbo assoluto. Cusano può così concludere affermando che

quel mistero che è il nome ineffabile di Dio, che i Greci chiamano tetragramma, perché è scritto con quattro lettere ebraiche e che si pronuncia Jehovah, viene detto ineffabile forse perché è complicazione di ogni parola che viene proferita con la voce, in quanto, quale fonte di ogni parola che può essere pronunciata, l'ineffabile risplende, in qualità di causa, in ogni parola che viene pronunciata.¹¹²

La fondazione della nominabilità nel nome assoluto e ineffabile di Dio convalida la possibilità di denominare Dio con qualsiasi nome riflettente il proprio fondamento. Per questo motivo, considerando anche che il Principio della nominabilità non è altro rispetto al Principio onto-metafisico, si può sostenere che qualsiasi nome è predicabile di Dio: quando si dice “luna”, “sole”, “terra” non si starebbe dunque facendo altro che nominare Dio stesso, che – come è stato dimostrato – è la luna, il sole e la terra¹¹³. Tutte queste denominazioni, tuttavia (benché aventi validità in virtù dell'unicità del Principio ontologico), rappresentano dei nomi contratti, che la ragione impone agli oggetti nominabili a partire dalla conoscenza di questo mondo. In virtù di ciò, Cusano sostiene che la teologia affermativa – ossia il discorso positivo su Dio – si basa sulla considerazione del rapporto che le creature hanno con il proprio creatore¹¹⁴. Come discusso¹¹⁵, i nomi “vengono assegnati da un movimento della ragione”¹¹⁶ che formula il nome del *quaesitum* a partire dalla *notitia*, ossia dalla nozione che la mente ha acquisito¹¹⁷. Allorquando la mente trova Dio come oggetto della propria nominabilità, essa si trova dinanzi al limite delle proprie possibilità per cui essa non è in grado di rapportarsi direttamente al concetto massimo e infinito di Dio, che si rivela nella sua ineffabilità. Guidato dal metodo della *docta ignorantia*, colui che indaga il nome di Dio deve procedere dalla consapevolezza dell'inadeguatezza di tutti i nomi

¹¹¹ Cfr. C. CUBILLOS, *Für eine Systematisierung der cusanischen Gottesnamen*, cit., p. 192.

¹¹² *De gen.* 4: h IV, n. 168; tr. it. cit. p. 701.

¹¹³ Cfr. *supra*, il capitolo 2.

¹¹⁴ Cfr. *De docta ign.* I, 24: h I, n. 82.

¹¹⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 4.

¹¹⁶ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 76; tr. it. cit. p. 91.

¹¹⁷ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

affermativi, che “se convengono a Dio, gli convengono soltanto in relazione alle creature”¹¹⁸. Cusano, dunque, precisa che tutti questi nomi applicati a Dio, preesistenti alle creature, non aggiungono alcunché a Dio; non si tratta di nomi che comportano l’aggiunta di un attributo sostanziale di Dio, semplicemente, essi esplicano un aspetto di Dio secondo la sua manifestazione contingente e particolare in questo mondo: “nessuno di questi nomi, infatti, designa Dio se non tramite una qualche proprietà particolare, tranne quel nome di quattro lettere – *iot, he, vau, he* –, che, come abbiamo spiegato in precedenza, è il nome proprio e ineffabile [*proprium et ineffabile*] di Dio”¹¹⁹.

La teologia affermativa si presenta dunque come il discorso della ragione positiva sul Principio divino; essa ha il proprio fondamento nel tetragramma donato da Dio all’uomo affinché potesse ricercare il Dio nascosto e potesse fondare il culto di ogni religione¹²⁰. Nonostante ciò, la via affermativa dei nomi imposti dalla ragione discernente non può essere considerata come l’unico percorso da intraprendere; inoltre, se vi fosse questa via soltanto, non ci si potrebbe avvicinare al *quaesitum* ricercato, anzi, al contrario, ci si allontanerebbe da esso incappando nel rischio di un’impropria e di una pericolosa oggettivazione del Principio inoggettivabile. La teologia affermativa, proprio per il fatto che è basata sulla denominazione, è costitutivamente limitata nel rintracciare il nome proprio di Dio. Il problema, in questo caso, non consiste nella tipologia di nome che può essere individuato lungo il percorso dell’affermazione, bensì nel concetto stesso della denominazione. Quest’ultima infatti, come J. M. André sottolinea fermamente¹²¹, equivale alla determinazione ossia all’oggettivazione di ciò che nomina; pertanto, nel caso di Dio, nominare Dio significa oggettivare e dunque limitare Dio, che è il *maximum absolutum*. Nonostante l’inadeguatezza del tutto evidente della teologia affermativa, il linguaggio continua ad essere lo strumento privilegiato di cui l’essere umano dispone per avanzare nella ricerca di Dio.

Il linguaggio affermativo della ragione discernente e delimitante, incapace di rapportarsi al concetto infinito di Dio, si trova dinanzi all’ostacolo della disproporzione

¹¹⁸ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 79; tr. it. cit. p. 95.

¹¹⁹ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 82; tr. it. cit. p. 97.

¹²⁰ Cfr. *De docta ign.* I, 26: h I, n. 86.

¹²¹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, cit., pp. 15-41.

(*dis-proportio*) tra finito e infinito. Relegata nella regione della propria creaturalità razionale, qualsiasi parola che l'essere umano pronuncia vale nel riferimento al piano creaturale¹²² (ossia nel riferimento a quello che in questa ricerca è stato definito come il piano orizzontale, quello del mondo degli enti creati) mentre sembra non avere alcuna possibilità di valere sul piano verticale della denominazione di Dio, giacché la funzione propria della stessa, la denominazione per l'appunto, entra in crisi. L'ineffabilità di Dio – che qui si presenta, per riprendere la categorizzazione di P. J. N. Theruvathu, come un'ineffabilità in senso forte (*strong ineffability*) come l'impossibilità di nominare Dio – trova risposta nella teologia negativa.

La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è ineffabile, e questo perché Dio è infinitamente più grande di tutto ciò che possiamo nominare. E poiché ciò è assolutamente vero, noi parliamo in modo più vero di Dio per mezzo della rimozione e della negazione, come insegna anche il sommo Dionigi, il quale volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, né alcuna delle cose di cui possiamo parlare. Rabbi Salomone e tutti i sapienti seguono l'esempio di Dionigi. Di conseguenza, conformemente a questa teologia negativa, Dio non è né padre, né figlio, né spirito santo, Dio è soltanto infinito.¹²³

La via della negazione, risultante dall'applicazione del metodo della *docta ignorantia*, accompagna necessariamente la via dell'affermazione; essa nega qualsiasi predicato divino e si presenta come la via percorsa da tutti coloro che hanno riconosciuto i limiti della conoscenza e del linguaggio umani e hanno assunto sapientemente il significato dell'ignoranza. La sussunzione dell'ammissione dell'ignoranza come forma di sapere si traduce, linguisticamente, nel discorso della teologia negativa che non può far altro che ignorare, altresì negare, qualsiasi affermazione. Secondo questa prospettiva, “le negazioni sono vere e le affermazioni sono insufficienti”¹²⁴. La verità della negazione risiede giustappunto nel riconoscimento dell'infinità ineffabile di Dio che non può essere conosciuto e, quindi, nominato: “secondo tale teologia [negativa] Dio non può essere conosciuto in questo mondo, né nel mondo futuro, ma egli è noto solo a se stesso; rispetto a Dio, infatti, ogni creatura è tenebra, e la tenebra non è in grado di comprendere la luce infinita”¹²⁵.

¹²² Cfr. *De Deo abscondito*: h IV, n. 15; tr. it. cit. p. 535.

¹²³ *De docta ignorantia*. I, 26: h I, n. 87; tr. it. cit. p. 103.

¹²⁴ *De docta ignorantia*. I, 26: h I, n. 89; tr. it. cit. p. 105.

¹²⁵ *De docta ignorantia*. I, 26: h I, n. 88; tr. it. cit. p. 105.

Per questo motivo, l'uomo di fede dichiara di adorare Dio proprio per il fatto che lo ignora¹²⁶.

Applicando il metodo sapienziale della *docta ignorantia*, Cusano ha così decostruito la teologia affermativa e ha posto le basi per la via della negazione. Giacché la ragione è impossibilitata costitutivamente a proseguire con la propria ricerca di Dio, essa è come avvolta dalle tenebre della propria ignoranza che non le consentono di vedere il proprio *quaesitum* di cui ha da sempre una pregustazione, se non nello specchio della negazione stessa. Questo esito a cui l'operazione decostruttiva ha condotto non è la conclusione definitiva alla quale Cusano giunge. Come l'opera del *De coniecturis* ricorda, la negazione è accompagnata dal momento positivo dell'affermazione che si stanziava sulla negazione stessa. Il metodo cusano non prevede l'arresto dinanzi all'oscurità della ragione bensì la rivalutazione della possibilità della stessa e il superamento dei suoi limiti. La *docta ignorantia*, proprio per il fatto di essere dotta, ha in sé la propria conversione nel risvolto positivo che qui si traduce nella possibilità di nominare il Dio innominabile. Un indizio di questa conversione positiva a partire dalla negazione, che comporta una rivalutazione del significato e della funzione della teologia negativa nel pensiero di Cusano, si rintraccia in una predica della maturità, il noto Sermo CCXVI, *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?* (1456, Bressanone), una tra le cosiddette prediche composte nello spirito di Eckhart¹²⁷. In questa predica, Cusano inserisce la citazione biblica all'interno del contesto di discussione sulla ricerca del Dio nascosto. Seguendo la via negativa di derivazione eckhartiana, Cusano esplora innanzitutto i luoghi dove Dio non si trova; afferma così che Dio non è certamente in alcun essere che comprenda mancanza, deformità, male, privazione, negazione. Semmai, parlando di negazione, Dio è proprio la *negazione della negazione stessa*, il che equivale ad affermare che la negazione è il nucleo centrale e l'apice dell'affermazione più pura: "Ego sum, qui sum"¹²⁸. La rivelazione di Dio è il porto al quale si approda navigando il mare della negazione, alla ricerca del *locus* proprio del *Deus absconditus*. Questa negazione si converte, si badi bene, – come vuole mostrare Cusano con la citazione di *Ex. 3,14* – nel suo risvolto positivo. Si potrebbe dire, in altri termini, che la teologia negativa (già eckhartiana) si

¹²⁶ Cfr. *De Deo abscondito*: h IV, n. 2; tr. it. cit. p. 525.

¹²⁷ Cfr. L. MANNARINO, *Introduzione*, in Cusano N., *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. XXVI-XXXIX.

¹²⁸ Cfr. Sermo CCXVI: h XIX, n. 16.

risolve per Cusano in una *theologia in circulo* nel momento in cui la negazione della negazione stessa si converte nell'asserzione positiva della rivelazione di Dio Padre; una rivelazione, questa, che svela dall'altro lato l'affermazione più pura: la dichiarazione di Dio quale *forma formarum*. Nel proseguo della predica infatti è Cusano stesso a precisare che "Ego sum, qui sum" significa che Dio è la forma delle forme, ossia la forma assoluta o essenza, che dà l'essere alle forme¹²⁹, come spiegato nell'opuscolo del *De dato patris luminum*. La rivelazione di Dio a Mosè è qui dunque intesa come la piena affermazione del valore onto-teologico: "Deus esse est"¹³⁰. Ancora una volta non soltanto si ribadisce quanto già sostenuto, ossia che Dio è l'entità massima, ma anche che in quanto entità massima Egli è l'essere stesso che dà l'essere a tutti gli enti, è l'essere assoluto.

Questa positività e possibilità di Dio oltre la negazione fonda la possibilità del volto congetturale del sapere, come possibilità esplicita della possibilità divina in cui si fonda. Il sapere congetturale, a partire dall'ammissione della necessità e della naturalità del linguaggio in qualsiasi processo conoscitivo, considera i nomi come delle congetture, più precisamente, come dei simboli del vero nome di Dio che la ragione nomina allorquando essa porta al limite la propria *vis verbalis* entrando nella circuitazione linguistica della *theologia in circulo* e nel superamento della stessa proprio della *theologia mystica*.

5.c.2. Ai confini della ragione:

i nomi enigmatici di Dio secondo la teologia circolare e la teologia mistica

Il percorso della negazione, a partire dalla riflessione su quello dell'affermazione, viene esplorato da Cusano negli anni giovanili, tanto negli scritti filosofici quanto nelle prediche, in seguito alla riflessione metafisica e gnoseologica sul Principio come *maximum absolutum*. Secondo questa *via negationis*, basata sull'impossibilità della denominazione divina, è ammesso soltanto il concetto dell'ineffabilità di Dio.

¹²⁹ Cfr. Ivi, n. 17.

¹³⁰ Ivi, n. 18.

Conseguentemente, soltanto il nome del tetragramma rivelato da Dio (e, dunque, non umano) sembrerebbe essere l'unico nome divino. Di fatto, nello sviluppo del pensiero cusano avviene un'evoluzione che comporta il superamento della stessa contrapposizione dicotomica tra teologia positiva e teologia negativa. L'esito di questo mutamento è evidente a partire dagli scritti della tarda maturità e della senilità, dove Cusano presenta i nomi enigmatici di Dio¹³¹.

I nomi enigmatici della teologia circolare o in circolo (*theologia circularis* o *in circulo*) e quelli della teologia mistica (*theologia mystica*) sono testimoni di una riabilitazione della funzione del linguaggio, precisamente, del potere della parola. I nomi enigmatici che Cusano propone, come J. González Ríos afferma, rappresentano lo sviluppo, il cammino progressivo dal sensibile all'intellettuale nella ricerca del Verbo¹³²; inoltre, essi indicano lo sviluppo del pensiero stesso di Cusano che si sforza di trovare una via per riabilitare il linguaggio, tra limiti e possibilità della parola. Come il già citato passo del *De venatione sapientiae* sulla *vis vocabulis* testimonia, Cusano si muove tra la consapevolezza dell'imprecisione costitutiva del linguaggio e la necessità del suo impiego, giacché senza di esso l'uomo non può pensare e nemmeno esprimersi. La soluzione proposta da Cusano, che consiste nel superamento della teologia tradizionale mediante l'impiego dei nomi enigmatici, si fonda sul concetto della *transumptio*, che rimanda a sua volta alla teoria dell'investigazione simbolica: il *symbolice investigare*. In termini linguistici, ciò significa sussumere le parole al valore simbolico per il quale, da un lato, l'elemento ultimo al quale esse rimandano è trascendente e, dall'altro, esse superano la contrapposizione nominale della denominazione tradizionale.

Cusano intuisce che non ci si può limitare a percorrere le due vie della tradizione, quelle affermativa e negativa. Nel *De quaerendo Deum* individua così altre due strade percorribili per colui che è alla ricerca di Dio: la via del fare artistico¹³³ e la via dell'interiorità¹³⁴. La prima potrebbe essere anche definita come la via estetica, che – come è stato dimostrato – è declinabile secondo la prospettiva linguistica dell'arte della

¹³¹ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, cit.

¹³² Cfr. ID., *La relación entre identidad de la Palabra y alteridad de los lenguajes en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 307-313; qui p. 313.

¹³³ Cfr. *De quaer.* 4: h IV, nn. 47-48.

¹³⁴ Cfr. *De quaer.* 5: h IV, n. 49.

parola e si fonda sull'antropologia teologica cusana che definisce l'uomo *capax dei*. Questa stessa definizione, come discusso, viene chiarita all'uomo stesso proprio quando intraprende quel viaggio dal sapore agostiniano alla scoperta di sé nella propria interiorità; ma è proprio volgendo lo sguardo al proprio interno che si scopre immagine del Dio originario, nel Verbo del quale si riflette conoscendosi e costituendosi¹³⁵. In questo rispecchiamento, la via estetico-linguistica e quella dell'interiorità si saldano e mostrano, ancora una volta, come tutte queste vie conducano alla stessa meta: Dio. Ciò testimonia l'intento di Cusano di non limitarsi alla prospettiva della teologia positiva e di quella negativa; egli parte dal presupposto che tutti gli sforzi intellettuali sono mossi dal medesimo *desiderium naturale sciendi* e non possono che avere per oggetto il *quaesitum* presupposto da tutte le domande che orientano ogni ricerca. Pertanto, in riferimento alla teologia, si tratta di trovare quel discorso teologico che comprenda tutte queste vie in quanto principio della percorribilità delle vie stesse, preservando, al contempo, la possibilità del linguaggio di esprimersi sul Principio ineffabile. È così verso la conclusione del *De filiatione Dei* che Cusano afferma che

l'uno è ciò che tutti coloro che fanno teologia o filosofia si sforzano di esprimere in una varietà di modi. Uno solo è il regno dei cieli ed una è anche la sua immagine, la quale non può essere che esplicita in una varietà di modi [...]. E ciò che Zenone, Parmenide o Platone, o qualsiasi altro pensatore ci hanno tramandato circa la verità non è qualcosa di diverso, ma tutti hanno guardato all'uno e lo hanno espresso in modi diversi. Sebbene, infatti, i loro modi di parlare siano contrari ed appaiano incompatibili, tuttavia, ciò che essi si sono sforzati di spiegare, ciascuno a suo modo – chi in maniera affermativa, chi negativa, chi dubitativa –, non è altro che questo stesso uno, che è collocato in modo inattuabile, al di sopra di ogni contrarietà.¹³⁶

La diversità delle espressioni e quindi delle vie percorribili è conseguenza della struttura metafisica oltre che di quella ontologica: la molteplicità dei discorsi, come molteplicità di segni dell'umano conoscere, sono tutte congetture egualmente valide che partecipano, secondo gradi diversi, della medesima verità di cui parlano. Nella necessaria molteplicità dei discorsi, riflesso della pluralità costitutiva del mondo esplicito, è insista tuttavia la possibilità stessa del ricongiungimento con l'unità che si traduce, nel caso del problema teologico, nella riconduzione delle varie teologie in una sola teologia che tutte le comprende. Per questo motivo

¹³⁵ Cfr. *supra*, in questo stesso capitolo.

¹³⁶ *De fil.* 5: h IV, n. 83; tr. it. cit. p. 607.

una, infatti, è la teologia affermativa, che dell'uno afferma tutte le cose, e la teologia negativa, che dello stesso uno nega tutte le cose, e la dubitativa, che non nega né afferma, e la disgiuntiva, che afferma una cosa e ne nega un'altra, e la copulativa, che congiunge affermativamente gli opposti o che congiunge negativamente questi stessi opposti respingendoli del tutto. Così, tutti i possibili modi di dire sono propri della stessa teologia e cercano tutti di esprimere in qualche modo ciò che è ineffabile.¹³⁷

La molteplicità dei discorsi teologici è riconducibile a una sola teologia che comprende qualsiasi discorso su Dio, giacché essa è il presupposto di tutte le varie teologie. Si tratta di una teologia che rende possibile quella che potrebbe essere definita come una *concordantia theologiarum*: una concordanza delle teologie. Prendendo in prestito il metodo sotteso al dialogo del *De pace fidei* (1453) in cui Cusano auspica alla *concordantia differentiarum* in ambito interreligioso (una concordanza delle differenze che può essere istituita a partire dal riconoscimento dell'unità della religione comune sottesa alla molteplicità dei riti storici, concezione sintetizzata dalla celebre formula *religio una in rituum varietate*¹³⁸), la formula che potrebbe essere proposta in ambito teologico sarebbe la seguente: *theologia una in verborum varietate* (una teologia nella varietà delle parole, ossia nella varietà dei discorsi teologici). Con tale espressione si indicherebbe dunque l'esistenza di una solta vera teologia ortodossa che è l'immagine (*imago*) del discorso divino originario ed esemplare (come se quest'ultimo fosse una *Urtheologie*). Rispetto a ciò, le varie teologie altro non sarebbero che esplicitazione dell'unica teologia immagine di quella originaria. Quest'ultima è chiamata parimenti circolare e mistica: circolare, se la si considera nel rispetto della coincidenza dei contraddittori, e mistica, se la si considera oltre la coincidenza dei contraddittori. Nel primo caso, si guarda alla teologia dall'intelletto; nel secondo, invece, si guarda ad essa oltre l'intelletto stesso che, per dono della grazia divina, ha trasceso la stessa coincidenza dei contraddittori. L'incarnazione di questa teologia, parimenti circolare e mistica, è il Verbo stesso della sapienza – il *Verbum sapientiae* – che fonda la possibilità della ragione e dell'intelletto umani di esprimere qualsiasi discorso su Dio. Rimanendo per ora al di qua della coincidenza, ossia non oltrepassandola, e prestando attenzione al volto circolare della teologia (tralasciando momentaneamente quello mistico)¹³⁹, si osserva che il merito della teologia circolare consiste nella capacità di superare l'alterità delle varie teologie ricomprendendole

¹³⁷ *De fil.* 5: h IV, n. 83; tr. it. cit. pp. 607, 609.

¹³⁸ *De pace* 1: h VII, n. 6.

¹³⁹ Cfr. *infra*, il capitolo 6.

come ad un piano superiore in cui l'opposizione contrastante si configura come una *concordantia differentiarum*, una concordanza delle differenti teologie. Non si tratta di una mera giustapposizione dei discorsi; Cusano trova una formula teologica che tutte le comprende in quanto tutte le precede¹⁴⁰. Dal punto di vista linguistico, la teologia circolare supera le contrapposizioni del linguaggio della teologia stessa, poiché, di fatto, il problema della teologia non è il concetto di Dio in sé, quanto le proprietà del linguaggio umano in rapporto a tale concetto.

La sfida che la teologia deve superare risiede, secondo Cusano, nel problema dell'opposizione insito nel linguaggio stesso. Già nel primo libro del *De docta ignorantia* nel capitolo dedicato alla teologia positiva, egli asserisce che il nome implica opposizione: dato che i nomi “vengono assegnati alle cose allo scopo di distinguerle, e vengono assegnati da un movimento della ragione”¹⁴¹, essi sono contrapposti l'uno all'altro. Qualsiasi nome, pertanto, comporta la postulazione di un termine ad esso contrapposto; ciò non può essere valido nel caso in cui il concetto che si intende nominare è Dio, che è il *maximum absolutum* al di là di qualsiasi opposizione. A livello linguistico, “poiché la ragione, tuttavia, non può andare oltre i contraddittori, non c'è alcun nome al quale, conformemente al movimento proprio della ragione, non si opponga un altro nome”¹⁴² a meno che – ed è questa la soluzione squisitamente cusaniiana – il nome sia un nome enigmatico. I nomi enigmatici sono nomi in cui si oltrepassa l'opposizione in virtù del loro valore simbolico e del fatto che essi sono sì nomi imposti dalla ragione, ma da una ragione quasi snaturata che si è affidata alla facoltà dell'intelletto. L'esempio che Cusano adduce per introdurre il lettore alla comprensione di ciò è quello del nome “*unitas*”. *Unità*, di fatto il primo nome enigmatico che si incontra nel pensiero cusaniiano, è il nome che viene attribuito a Dio. Questo termine non deve essere inteso secondo il linguaggio della ragione: al vocabolo ‘unità’ non si contrappone alcun termine, ad esso non si oppongono né la pluralità né la molteplicità. Secondo la proposta cusaniiana, “l'unità [...] non è il nome di Dio nel modo in cui noi designano o intendiamo l'unità, perché, come Dio è al di sopra dell'intelletto, così, a maggior ragione, è al di sopra di ogni nome”¹⁴³. “Unità”

¹⁴⁰ Cfr. G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, cit., pp. 292-306.

¹⁴¹ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 76; tr. it. cit. p. 91.

¹⁴² *De docta ign.* I, 24: h I, n. 76; tr. it. cit. p. 93.

¹⁴³ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 76; tr. it. cit. p. 91.

deve essere dunque considerato come un nome enigmatico, ossia un nome imposto dalla ragione che si è affidata all'intelletto e che, dunque, ha oltrepassato il principio di contrapposizione, giacché l'intelletto non ammette alcuna contrapposizione:

chi potrebbe infatti intendere l'unità infinita che precede all'infinito ogni opposizione, dove tutte le cose sono complicate nella semplicità dell'unità senza alcuna composizione, dove non c'è l'altro e il diverso, [...], e dove le cose, tuttavia, sono nel modo più vero il massimo stesso, non secondo la propria finitezza, ma perché sono in modo complicato la stessa unità massima?¹⁴⁴

L'operazione che Cusano compie consiste dunque nel portare la ragione al limite massimo delle proprie capacità e fondare il significato del nome concepito nella forza dell'intelletto. In questo modo, l'opposizione viene meno e si instaura un moto circolare; mentre la linea rappresenta il congiungimento di due punti contrapposti, il circolo raffigura l'assenza di questa contrapposizione che si risolve parimenti in un punto, la cui esplicazione comporta la presenza della molteplicità dei nomi possibili compresi dalla teologia in circolo o circolare. La circolarità, in questo caso (diversamente da quanto è stato discusso nel caso della relazione intratrinitaria)¹⁴⁵, non è la circolarità tautologica, bensì quella dell'assenza di contrapposizioni nominali, che esprime il trascendimento del principio di non contrapposizione. Come è stato discusso nel merito dell'analisi delle facoltà gnoseologiche¹⁴⁶, la ragione soggiace all'egida del principio di non contraddizione, mentre la facoltà dell'intelletto è al di sopra di questo stesso principio ed interviene sulla ragione ponendo termine al suo moto discorrente consentendole di formulare un giudizio. Oltre a questa funzione, l'intelletto ha anche quella di intuire la realtà oltre l'opposizione stessa. In altri termini, mentre la ragione conosce discorsivamente per discernimento, l'intelletto vede intuitivamente senza opposizione come se cogliesse la realtà in un colpo d'occhio. Questa facoltà – che non sussiste senza la ragione – si presenta ai confini della ragione stessa, al limite della validità del principio di non contrapposizione¹⁴⁷. A livello linguistico, questo rapporto tra *ratio et intellectus* si configura come segue: la ragione concepisce delle parole con l'aiuto dell'intelletto per cui essa formula dei nomi il cui significato può essere compreso soltanto intellettivamente. I nomi enigmatici, infatti, rientrano nella

¹⁴⁴ *De docta ign.* I, 24: h I, n. 77; tr. it. cit. p. 93.

¹⁴⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

¹⁴⁶ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹⁴⁷ L'immagine che Cusano impiega è quella celebre dell'ascesa delle facoltà nel *De visione dei*, capitoli 6 e 9, dove parla del muro del paradiso o muro della coincidenza. (Cfr. *infra*, lo stesso capitolo e il capitolo 6).

categoria dei “nomi” imposti dalla ragione, ma la loro natura simbolica – resa possibile dall’intervento dell’intelletto – è tale per cui essi rimandano ad un piano altro rispetto a quello della logica della contrapposizione che vige nel mondo contratto. Questi nomi si riferiscono sempre parimenti a questa realtà contratta e alla realtà assoluta: i nomi enigmatici incarnano ed esprimono la tensione costante tra il finito e l’infinito. Per questo motivo, la sola ragione non è sufficiente e, giunta al limite delle proprie possibilità, abbisogna della facoltà dell’intelletto per trascenderli alla volta dell’intuizione dell’assoluto.

I nomi enigmatici si presentano come congetture della ragione che trascende se stessa nel proprio affidamento all’intelletto. Ciò è quanto bene si coglie dall’analisi dei nomi che Cusano propone per denominare Dio: *possest, non-aliud, posse ipsum*. Questi tre nomi enigmatici elaborati in età tarda, anticipati dal nome di *idem (absolutum)*¹⁴⁸, compaiono rispettivamente nel *De possest* (1460), nel *Directio speculantis seu De li non aliud* (1461/62) e nel *De apice theoriae* (1463-64). Come può constatare dell’analisi di questi nomi, essi debbono presentare, oltre che una natura simbolica, anche una natura eidetica. Come dichiara P. Casarella, i nomi funzionano come delle icone¹⁴⁹: essi sono come delle immagini vive che non si limitano a designare la realtà contratta ma che, nel richiamarsi reciprocamente, rimandano al piano dell’assoluto. Il nome enigmatico di Dio si presenta nella pluralità dei nomi enigmatici; ciascuno rimanda necessariamente all’altro rispetto al quale non è posto bensì interrelato secondo una interconnessione circolare: la circolarità della teologia. I nomi divini concordano circolarmente nel fondamento linguistico trascendentale a cui aspirano ad essere ricondotti: il tetragramma stesso, complicazione di tutti i nomi (*complicatio omnium*)¹⁵⁰. Questa concordanza dei nomi (*concordantia nominum*)

¹⁴⁸ Il nome di *idem absolutum* con cui Cusano si riferisce a Dio nel *De genesi* rientra nella catalogazione dei *Gottesnamen*. (Cfr. W. BEIERWALTES, *Idem absolutum*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 21-47). Questo termine rimanda a quello già analizzato di *unitas*: entrambi devono essere intesi prima di ogni contrapposizione, giacché precedono l’alterità del mondo esplicito. La differenza consiste nel quadro metafisico in cui la ricerca del nome di Dio si stanziava: nella metafisica dell’essere per il termine *unitas* e nella metafisica della creazione per il termine *idem*.

¹⁴⁹ “Words function like icons” spiega P. Casarella, “what matter is not the finite things they represent but the ineffable reality disclosed through them” (P. CASARELLA, *His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, cit., p. 287).

¹⁵⁰ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues: von den frühen Predigten bis “De docta ignorantia”*, cit., p. 87.

convergente nel tetragramma è innanzitutto espressione della *theologia in circulo*¹⁵¹ e, secondariamente, della *theologia mystica*.

Nel corso del dialogo *De possesset*, riflettendo sul significato teologico del gioco della trottola (*ludus trochi*)¹⁵², Cusano mostra ai suoi interlocutori che Dio è parimenti potenza e atto; precisamente, Dio è la possibilità massima e minima al contempo coincidente con l'attualità assoluta. Pertanto, nel caso in cui si volesse trovare un nome in grado di designare ciò, bisognerebbe ammettere

che vi sia una qualche espressione che designi in un modo semplicissimo quanto è indicato dall'espressione 'potere-è' [*posse est*], ossia che il potere stesso [*posse ipsum*] è. Ora, poiché ciò che è in atto, è in atto, dire 'potere essere' [*posse esse*] è come dire 'potere essere in atto' [*posse esse in actu*]. Chiamiamolo il 'potere-che-è' [*possest*].¹⁵³

Questo è uno dei nomi più appropriati a Dio, secondo il concetto che la mente umana può formulare: *possest* è infatti "il nome di tutti i nomi e di ciascun singolo nome e, parimenti, non è il nome di nessun nome"¹⁵⁴; inoltre, esso è l'espressione del significato della rivelazione di Dio all'uomo. Le parole con cui si presenta "Ego sum qui sum" (*Ex.* 3,14) equivalgono all'affermazione delle assolute potenza e attualità di Dio; per questo motivo, il versetto biblico potrebbe essere tradotto con l'espressione equipollente "Ego sum deus omnipotens" (*Gn.* 17, 1-3), per la quale Dio può essere chiamato con il nome di *possest*¹⁵⁵. Il nome enigmatico *possest*¹⁵⁶, che si presenta come una parola limite, implica una rivalutazione della teologia negativa stessa. Come K. Flasch sottolinea, l'opera del *De possesset* dischiude l'orizzonte alla teoria della coincidenza (*Koinzidenztheorie*) cusana¹⁵⁷, applicabile – grazie alla formulazione

¹⁵¹ Cfr. ID., *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, cit., p. 172.

¹⁵² Cfr. *supra*, il capitolo 1.

¹⁵³ *De poss.*: h XI/2, n. 14; tr. it. cit. p. 1367.

¹⁵⁴ *De poss.*: h XI/2, n. 14; tr. it. cit. p. 1367.

¹⁵⁵ Nel dialogo *De possesset*, il versetto "Ego sum, qui sum" viene citato in due occasioni: due volte nel paragrafo 14 e una volta nel paragrafo 65. La dichiarazione dell'onnipotenza divina è associata all'annuncio dell'entità massima, o essere assoluto, per la quale Dio è anche *forma formarum* (come già si era anticipato nel Sermo *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*). Nel secondo paragrafo qui d'interesse, il paragrafo n. 65, Cusano dichiara esplicitamente che le parole di Dio a Mosè: "Ego sum, qui sum" sono da tradursi con questi termini: "Ego sum entitas". Soltanto dopo aver ribadito che Dio è *forma formarum* e che attraverso la negazione e il superamento della stessa teologia negativa è possibile giungere a quella circolare, Cusano ripresenta il nome enigmatico di Dio: il "possest". (Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. 531-533).

¹⁵⁶ Per un'analisi puntuale e per una ricostruzione dei principali contributi sul tema, cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., il capitolo 9: *La concepción de lo divino como el principio de la coincidencia de potencia y acto en lo absoluto a la luz del nombre enigmático "possest"*, pp. 217-241.

¹⁵⁷ Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 529.

del *possest* – al *Gottesnamen-Problem*. Tale nome è stato concepito da una ragione ai limiti della propria corto circuitazione logica, perché a essa si chiede di comprendere in un solo termine due concetti contrapposti: potenza e atto. Il superamento della logica aristotelica operato grazie all'intervento della ragione è testimoniato dalla lettera “e” che congiunge gli opposti: il potere (*posse*) e l'essere in atto (*esse*). Ciò che preme sottolineare è la funzione che la lettera “e” svolge: essa è in grado di rapportare i termini opposti neutralizzando qualsiasi opposizione ed instaurando una virtuosa circolarità (che supera la linearità oppositiva della ragione) di due termini che giungono intuitivamente a coincidere in un unico punto. La lettera “e” infatti, come J. B. Elpert sostiene, può essere considerata anche come l'enigma stesso del punto che congiunge e che si dispiega¹⁵⁸. In virtù della propria natura enigmatica, questo nome, che si presenta come una *manuductio* della ricerca, “conduce colui che riflette attentamente al di sopra di tutti i sensi, della ragione e dell'intelletto, fino alla visione mistica [*in mysticam visionem*], là dove termina l'ascesa di ogni facoltà conoscitiva ed ha inizio la rivelazione del Dio ignoto”¹⁵⁹.

La proposta seguente in ordine cronologico è quella contenuta nel dialogo intitolato *Directio speculantis seu De li non aliud*¹⁶⁰. Rispondendo alla domanda postagli dai propri interlocutori desiderosi di apprendere quale via possa essere percorsa per accedere più celermente ai profondi misteri della filosofia e della teologia¹⁶¹, Cusano precisa che è opportuno procedere dal principio che rende possibile ogni conoscenza: la definizione. Quest'ultima, come anticipato a proposito del valore costitutivo del discorso intratrinitario¹⁶², afferma “nient'altro” che la cosa stessa che definisce: se qualcuno chiedesse “che cosa è l'altro”, la risposta sarebbe: esso “è non-altro che l'altro”, “Così come, se uno ti chiedesse, ‘che cosa è il cielo’, risponderesti: ‘è non-altro che il cielo’”¹⁶³. L'esempio mostra chiaramente che il *non-aliud* è una struttura tanto linguistica quanto metafisica per la quale la non-alterità di un'entità è la

¹⁵⁸ Cfr. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 209-210.

¹⁵⁹ *De posse*: h XI/2, n. 15; tr. it. cit. 1367.

¹⁶⁰ Per un'analisi puntuale e una ricostruzione dei principali contributi sul tema, cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., il capitolo 11: *La concepción cusana de lo divino como la definición que a todo y a sí define a la luz del nombre enigmático “non aliud”*, pp. 255-271.

¹⁶¹ Cfr. *De non aliud* 1: h XIII, n. 1.

¹⁶² Cfr. *supra*, il capitolo 1.

¹⁶³ *De non aliud* 1: h XIII, n. 5; tr. it. cit. p. 1451.

definizione dell'entità medesima. Trascendendo le determinazioni contingenti, il *non-aliud* può essere riferito direttamente al Principio: Dio.

Infatti, sebbene al primo principio vengano attribuiti molti nomi, nessuno dei quali può essere ad esso adeguato, in quanto esso è il principio anche di tutti i nomi, come lo è di tutte le cose, e nulla che abbia un principio precede tutte le cose, tuttavia lo sguardo acuto della mente [*mentis acies praecisus*] può vedere il principio con maggior precisione attraverso un modo di espressione piuttosto che attraverso un altro. E finora non ho trovato alcuna espressione che diriga più correttamente lo sguardo umano verso il principio [di quanto faccia l'espressione '*non-aliud*']. In effetti, ogni espressione, che ha come termine di riferimento qualcos'altro o l'altro stesso, si riferisce a cose che sono tutte altre dal 'non-altro' e che, di conseguenza, non concludono verso il principio.¹⁶⁴

Per nominare Dio, dunque, è possibile ricorrere all'espressione *non-aliud* "come a quella più precisa, anche se non si tratta del nome di Dio, che è prima di ogni nome che sia nominabile in cielo e sulla terra"¹⁶⁵. Benché il *non-aliud* non sia il nome proprio di Dio, esso è un nome che avvicina all'intuizione del nome divino, giacché di esso partecipa.

L'ultimo nome enigmatico che Cusano presenta e che si trova giustappunto nell'ultima opera corona il percorso a ritroso che egli ha condotto dal piano orizzontale della realtà contratta degli enti creati alla coincidenza della possibilità di poter essere e dell'essere stesso in atto, fino al principio di questa stessa coincidenza. Il passo ulteriore che egli compie consiste nell'individuare un nome che sia ancora più adeguato alla denominazione di Dio. Giunto a sostenere che il *quaesitum* da sempre ricercato è la *quidditas* stessa degli enti, che altro non è che il Principio assoluto (ovvero la *forma formarum* degli stessi che è Dio medesimo)¹⁶⁶, Cusano propone un nuovo nome: *posse ipsum* (il potere stesso)¹⁶⁷. Dichiarando, finalmente, di trasferire in modo esplicito il principio della possibilità degli enti alla realtà intelligibile, conclude che tutte le entità visibili sono modi di apparire dello stesso potere (*posse*), che è la quiddità degli enti stessi¹⁶⁸. In questo caso, il termine *posse ipsum*, con il rafforzativo dell'aggettivo *ipsum* (quasi a evidenziare il fatto che non si tratta di un potere qualsiasi, ma del potere di tutti i poteri: il potere stesso), è il nome che più si avvicina al

¹⁶⁴ *De non aliud* 2: h XIII, n. 6; tr. it. cit. p. 1453.

¹⁶⁵ *De non aliud* 2: h XIII, n. 7; tr. it. cit. p. 1453.

¹⁶⁶ Cfr. *supra*, nello stesso capitolo.

¹⁶⁷ Per l'approfondimento sul nome del *posse ipsum*, si rimanda ancora una volta allo studio condotto da J. GONZÁLEZ RÍOS, *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., il capitolo 10, *La cumbre de la teoría. La concepción cusana de lo divino a la luz del nombre enigmático "posse ipsum"*, pp. 243-254.

¹⁶⁸ Cfr. *De ap. theor.*: h XII, n. 9.

tetragramma per il potere metafisico e linguistico che esso dischiude. Infatti, mentre i due nomi precedentemente analizzati (*possest* e *non-aliud*) ancora sembrano rimanere ancorati ‘al di qua’, il *posse ipsum* sembra andare oltre la coincidenza stessa e, per questo, sembra giungere maggiormente al Principio, che non è coincidenza ma *aequalitas*. Nell’eguaglianza e quindi nel riconoscimento del Principio generante nel Principio generato risiede la possibilità stessa tanto dell’autocostituzione della realtà unitrinitaria quanto del mondo esplicito. Così, questo nome che rimanda al massimo fondamento è di fatto un nome che ha varcato i limiti della ragione e che, quasi, pare travalicare l’intelletto stesso, senza per questo significare il momento della negazione. Mentre il *non-aliud*, come G. Santinello sostiene¹⁶⁹, rimanda alla via negativa del cammino verso la sapienza, il *possest* dischiude l’orizzonte alla via affermativa percorsa grazie al *posse ipsum*. Quest’ultimo esprime ancora più radicalmente il carattere massimo dell’Assoluto: il *possest* è un nome che chiede alla mente di concepire – di vedere intellettualmente, si potrebbe dire – la coincidenza dei contrapposti, il *posse ipsum* invece è un nome che esige che la mente vada oltre la coincidenza stessa. Rispetto alle facoltà umane ciò significa che la mente, già oltre i confini della ragione data l’ammissione della coincidenza, è chiamata a trascendere l’intelletto stesso; ma questo trascendimento è il salto mistico della *theologia mystica* che risolve ogni discorso nel silenzio della contemplazione¹⁷⁰.

Nel *De visione dei* nel corso della descrizione dell’ascesa delle facoltà, Cusano ricorre all’immagine metaforica del muro del paradiso; la parola “muro” infatti, come R. Haubst suggerisce, deve essere intesa come una *Bildwort*, ossia come una *parola-immagine* che, nel simboleggiare l’accesso al giardino edenico, rimanda alla via per la quale si giunge al giardino della propria anima¹⁷¹. Procedendo dai sensi all’intelletto nella caccia alla sapienza, la mente umana si ritrova dinanzi ad un muro, “il muro del

¹⁶⁹ Cfr. G. SANTINELLO, *Novità nel pensiero del tardo Cusano*, in En Kai Plethos. *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, a cura di V. L. Hagemann e R. Gleis, Altenberge, pp. 161-173.

¹⁷⁰ Come Cusano scrive nel *De possest*, i nomi enigmatici conducono “colui che riflette attentamente al di sopra di tutti i sensi, della ragione e dell’intelletto fino alla visione mistica, là dove termina l’ascesa di ogni facoltà conoscitiva ed ha inizio la rivelazione del Dio ignoto. In effetti, quando colui che cerca la verità, aveva lasciato dietro di sé tutto, si sarà elevato al di sopra di se stesso ed avrà scoperto di non poter procedere oltre per accedere al Dio invisibile, che rimane per lui invisibile in quanto egli non può vederlo mediante la luce della ragione, allora egli attenderà, con un desiderio pieno di devozione, che quel sole onnipotente, con il suo sorgere, dissolva la tenebra e lo illumini” (*De poss.*: h XI/2, n. 15; tr. it. cit. pp. 1367,1369).

¹⁷¹ Cfr. R. HAUBST, *Die Erkenntnistheoretische und Mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 167-191; qui p. 170.

paradiso, nel quale tu [o Signore] abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra"¹⁷². Alla ragione viene richiesto di trascendersi, giacché soltanto l'intelletto può giungere al luogo cintato dal muro della *coincidentia oppositorum*¹⁷³, oltre il quale si trova il *Deus absconditus*, che potrà soltanto "essere visto al di là della coincidenza dei contraddittori, ma mai al di qua"¹⁷⁴. In altri termini, come G. Cuozzo spiega, si può sostenere che "tra la faccia esterna e quella interna del muro sembra riprodursi la stessa differenza che vi è tra la *coincidentia oppositorum* (a cui l'intelletto giunge nel progresso naturale delle facoltà conoscitive, unificando con l'aiuto di quella lente spirituale chiamata *beryllus* i vari concetti, nomi e definizioni razionali che sono propri delle 'scienze teologiche positive') e l'*oppositio oppositorum sine oppositione*, in cui risplende l'unità ineffabile di Dio, antecedente a ogni contrarietà e contraddizione"¹⁷⁵.

Quanto l'intelletto può finalmente vedere oltre il muro, ciò che scorge non è Dio stesso, bensì quel modo di darsi di Dio che è il *Verbum sapientiae*. Esso è il volto di Dio in cui il viso dell'essere umano si riflette, compiendo così la propria conoscenza di sé come verbo che si scopre nel riflesso dello specchio-esemplare del Verbo sapienziale divino. Quest'ultimo altro non è che il volto mistico di Dio, quel *modus* in cui Dio si offre allo sguardo umano affinché egli possa essere conosciuto dalla propria creatura. L'incontro tra questi sguardi, umano da un lato e divino dall'altro, pone in essere la visione mistica (*visio mystica*) che è quella visione di Dio che risolve tutte le parole in un silenzio contemplativo. La natura di questa visione è tale per cui colui che guarda non sa su che cosa il suo sguardo si sia posato; Cusano stesso confessa:

ti vedo [o Signore] nel giardino del paradiso e non so che cosa vedo, perché non vedo nessuna delle cose visibili. E so soltanto questo, che so di non sapere che cosa vedo e che non potrò mai saperlo. E non so darti un nome, perché non so che cosa tu sia. E se qualcuno mi dicesse che ti chiami con questo o quel nome, allora, per il fatto stesso che vieni designato con un nome, saprei che quello non è il tuo nome. Infatti, il limite che caratterizza ogni modo di designare che è proprio dei nomi costituisce il muro oltre il quale ti vedo. E se qualcuno formulasse un qualche concetto con il quale pensa di poterti

¹⁷² *De vis.* 9: h VI, n. 37; tr. it. cit. p. 1065.

¹⁷³ Cfr. *De vis.* 9: h VI, n. 37.

¹⁷⁴ *De vis.* 9: h VI, n. 37; tr. it. cit. p. 1065.

¹⁷⁵ Cfr. G. CUOZZO, *Coincidentia. All'ombra del muro di cinta del paradiso. Il valore mistico-teologico della coincidentia in Cusano*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 51-79; qui p. 51.

concepire, io so che quel concetto non è il tuo. Ogni concetto, infatti, raggiunge il suo termine ultimo nel muro del paradiso.¹⁷⁶

Ciò implica il silenzio, giacché qualsiasi parola – in quanto termine – sembra cessare nel muro stesso del paradiso. Al di là di esso sembra così non essere ammessa alcuna possibilità linguistica. Eppure questo silenzio proprio del *mystice videre* sembrerebbe risolversi ulteriormente nel *mystice audire*: dato che in Dio ogni predicato coincide, il vedere di Dio è anche il suo parlare, sicché il *Verbum sapientiae* in cui l'uomo si riflette non chiede di essere contemplato *sine verba*, bensì di essere contemplato secondo *alia verba*. Non si tratta, dunque, di far cessare definitivamente il linguaggio ma di scoprirne un ulteriore livello, rispetto al quale il linguaggio impiegato fino ad ora è costretto a tacere; con la contemplazione il linguaggio non si esaurisce *in toto*, nella contemplazione, piuttosto, si esaurisce il mero piano umano della parola contratta di cui l'essere umano si è fino ad ora avvalso, soprattutto nell'imposizione dei nomi alle cose di questo mondo. A questo punto si tratta di promuovere un'altra tipologia di linguaggio: il linguaggio della preghiera del dialogo tra l'uomo (verbo contratto) e Dio (verbo assoluto) mediante la parola e l'insegnamento del *Verbum sapientiae* (il vero parimenti assoluto e contratto).

¹⁷⁶ *De vis.* 13: h VI, n. 51; tr. it. cit. pp. 1079, 1081.

CAPITOLO 6.

LA FIGURA DI GESÙ CRISTO

Verbo mediatore, Parola di Vita, Maestro dell'arte sermocinale

L'itinerario della mente del cacciatore della sapienza si è avvalso dello strumento della parola umana per indagare, per nominare e per esprimere quanto più possibile rispetto ai propri limiti e alle proprie possibilità l'oggetto della propria ricerca¹: Dio. Come è stato discusso, questo percorso si configura come un viaggio attraverso la teologia, da quelle positiva e negativa fino a quelle circolare e mistica, che conduce alla regione edenica in cui il viaggiatore si trova 'faccia a faccia' con il volto del Figlio di Dio. Sul muro del paradiso, la cinta che rappresenta la coincidenza dei contraddittori, la teologia si è scoperta nella propria circolarità per la quale "gli attributi divini vengono predicati con verità l'uno dell'altro"² neutralizzandone la contrapposizione che si risolve nella coincidenza dei predicati stessi.

La circolarità del linguaggio che ha compiuto il salto paradossale per la ragione dell'ammissione della *coincidentia oppositorum* ha rivelato che Dio può essere colto mediante i nomi enigmatici di *unitas*, *possest* e *non aliud*. Tuttavia, anche nel caso dei nomi enigmatici propri della teologia circolare, sussiste quel problema che accompagna l'intera riflessione cusana e che sembra irrisolvibile: si tratta del problema della *nulla proportio* tra finito e infinito, quell'assenza di proporzione che sembrerebbe impossibilitare ineluttabilmente ogni tentativo umano finito di

¹ Cfr. M. VOLLET, *El papel del lenguaje en la filosofía de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, in *Identidad double- Doppelte Identität. Festschrift zur Feier des Día de Alemania am 17.11.1998 in Bogotá*, n. 11, Mainz, Schriften der Johannes Gutenberg-Universität, 1998, pp. 35-43. In questo saggio, Matthias Vollet sostiene che la ricerca umana verso la propria perfezione è un percorso linguistico, che si articola a partire dalla creazione del mondo attraverso la parola di Dio.

² *De sap.* II: h²V, n. 36; tr. it. cit. p. 833.

rapportarsi al Dio incommensurabile³. La stessa teologia circolare non risolve giustappunto la questione, poiché anche i nomi che essa impiega, seppur enigmatici, non sono i nomi precisi in senso assoluto: essi si pongono sempre sulla scala proporzionata della conoscenza umana per la quale vi è sempre quel “più o meno” della precisione relativa (quindi, non assoluta) di ogni nome: “una precisione, infatti” scrive Cusano “che ammette un di più, che può, ad esempio, essere più precisa, non è la precisione assoluta”⁴. Pertanto, anche la teologia circolare, per la quale l’intelletto ha abbracciato la coincidenza dei contraddittori e che linguisticamente si riflette nei nomi enigmatici (di *unitas*, *possest* e *non-aliud*), non è sufficiente. Eppure Cusano afferma chiaramente nel *De visione Dei* che è possibile oltrepassare la cinta muraria e giungere nel giardino delle delizie laddove si è accolti dall’oggetto da sempre ricercato: la sapienza. È stato anticipato che per quest’ultima non sembrerebbero più del tutto adeguati i nomi enigmatici fino ad ora impiegati; in questo caso, il nome enigmatico *posse ipsum* sembrerebbe essere il maggiormente adatto, poiché esso nomina ciò che è al di sopra della coincidenza stessa. Ciò significa che l’intelletto ha compiuto un salto ulteriore per il quale esso sembra che abbia trasceso la propria natura, giungendo al di sopra della coincidenza entrando così nella regione mistica⁵ dove l’intelletto coglie il volto della sapienza.

In chiusura del secondo e ultimo libro del *De sapientia* (1450) per voce dell’idiota-artigiano protagonista del dialogo, Cusano augura a tutti i ricercatori di “cogliere intuitivamente [*intuearis*] tutte le cose nella rettitudine semplicissima, anche attraverso una immagine enigmatica [*medio aenigmatico*] senza la quale non può esservi alcuna visione di Dio [*Dei visio*] in questo mondo [*in hoc mundo*] fino a che Dio non ci conceda [*concesserit Deus*] di rendersi visibile senza enigmi”⁶. Rileggendo questo passo alla luce dell’ascesa dello spirito descritta nel *De visione Dei*, si potrebbero

³ Sull’incommensurabilità di Dio quale principio del pensiero cusano, cfr. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Grünewald Verlag, 1975, pp. 39-54. Secondo lo studioso, Cusano ricaverebbe l’idea dell’incommensurabilità di Dio dal concetto filosofico greco di irrazionalità, che è posto sia come problema sia come principio metafisico (cfr. *ivi*, p. 39).

⁴ *De sap.* II: h²V, n. 37; tr. it. cit. p. 835.

⁵ Il saggio di H. Benz conferma, anche mediante un’analisi dell’area semantica, che l’intera produzione di Cusano può essere interpretata come un percorso che invita al trascendimento di sé e delle proprie facoltà per ricongiungersi all’unità originaria. In tal caso, ciò che preme sottolineare è sia il carattere dinamico degli enti, soprattutto della mente, sia l’importanza del trascendimento delle facoltà. (Cfr. H. BENZ, *Selbsttranszendenz des Geistes zum Einen in der cusanischen Philosophie*, in: MFCG 34 (2012), Tier, Paulinus, 2016, pp. 49-87).

⁶ *De sap.* II: h²V, n. 47; tr. it. cit. p. 845.

individuare due vie possibili mediante le quali giungere al di sopra della coincidenza stessa. Da un lato, si trova la via del rapimento estatico che si presenta soltanto quando Dio si manifesta direttamente agli uomini senza enigmi; questa può essere definita come la “via mistica in senso forte” che travalica l’assenza di proporzione annullando lo scarto tra finito e infinito. Ciò è possibile soltanto per volontà e per grazia divina, da un lato, e per predisposizione umana, la fede dall’altro, e si stanza in una dimensione ultraterrena: l’essere umano infatti, come nel caso di San Paolo che Cusano ricorda, viene rapito al terzo cielo⁷ per unirsi a Dio, con il problema – omissso dalla mistica renana, ma ben presente per Cusano – del possibile conseguente annullamento dell’individuo nel Principio con cui si è ricongiunto. In tali circostanze, all’intelletto si accompagna l’*affectus* ossia quell’amore parimenti dell’uomo per il Creatore e di Dio per la sua creatura, per il quale l’uomo riconosce il Dio rivelatosi e viene rapito al cielo superiore divino.

La seconda via, che dall’altro lato Cusano esplora, può essere definita “via mistica in senso debole”: essa esclude il trascendimento proprio del rapimento estatico (con il quale si scavalcherebbe la *nulla proportio*) ma ammette l’elemento affettivo che oltrepassa le facoltà teoretiche per il quale è possibile cogliere la rivelazione di Dio Padre mediante il proprio Figlio, il Verbo divino. Quest’ultimo è il mediatore assoluto (il *mediator absolutum*) che unisce la natura umana e la natura divina in modo tale da rendere possibile la filiazione adottiva dell’uomo in Cristo, scorgendo così, nella visione del suo volto, il riflesso di Dio Padre. La figura di Gesù Cristo è l’elemento centrale della comunicazione tra il finito e l’infinito⁸: la parola di Gesù Cristo si presenta come quel verbo mediatore che non neutralizza l’assenza di proporzione tra l’uomo e Dio, ma che consente all’uomo di compiere un percorso lungo la via insegnatagli per la quale passa per una porta (Gesù Cristo) oltre la quale scorge il volto di Dio (come Gesù Cristo), uno specchio nel quale riflettersi e guardare finalmente ‘faccia a faccia’ il Figlio di Dio che si è incarnato affinché la filiazione umana in Cristo potesse accedere alla divinità del Verbo divino⁹. Tale via di ascesa si conferma essere una via mistica proprio per il fatto che essa avviene grazie al Verbo mistico, alla Parola tanto umana quanto divina, rivelazione della Parola mistica di Dio, che unisce il piano

⁷ Cfr. *De docta ign.* III, 11: h I, n. 245.

⁸ Cfr. F. VENGEON, *Le symbolisme linguistique dans l’art des conjectures*, cit., p. 136.

⁹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 91-118.

contratto umano del linguaggio (che si arresta alla coincidenza dei contraddittori) con il piano divino del linguaggio (che è al di sopra della coincidenza stessa). Il *Verbum sapientiae* è quella parola che illumina l'intelletto dell'uomo fedele consentendogli di procedere, per amore e per fede, oltre il muro: Cristo non è soltanto ciò che si trova nel giardino edenico ma è anche la porta (*ostium*) e la via (*odós*). Mediante la parola di Cristo (che è la parola in cui risplende la proporzione assoluta di Dio, in quanto Cristo è *aequalitatis aequalitas*), l'uomo di fede accede *per gratiam* alla teologia mistica, che – nel rispetto di questa seconda via di accesso – si configura come quel percorso erotico di natura estetica che trova nella parola il proprio perno. Essa, dunque, non è soltanto da intendersi come la via dei nomi enigmatici illuminati da Cristo ma anche come la teologia del dialogo dell'uomo con Dio per mezzo della preghiera che Cristo insegna agli uomini: la preghiera del Padre Nostro. Grazie alla figura di Gesù Cristo, Cusano riabilita il valore del linguaggio umano del discorso teologico secondo l'arte sermocinale o arte del discorso espressa dalla teologia sermocinale (*theologia sermocinalis*). Quest'ultima, facendo perno sulla Parola di Cristo, ammette la validità della *vis vocabuli* nel discorso teologico rendendo possibile e valido quel percorso teoretico-linguistico di ritorno a Dio, che viene completato dall'aspetto affettivo che la *scientia laudis* dischiude, confermando a pieno il senso estetico della parola, divina e umana.

6.a. Gesù Cristo: *Verbum mediator absolutum*

All'ombra del muro di cinta del paradiso, con il solo sforzo dell'intelletto, non è possibile giungere a scorgere quanto celato all'interno. L'intelletto, come si è visto¹⁰, può auspicare ad abbracciare la coincidenza dei contraddittori ma non sembra essere pienamente in grado di andare oltre la cinta muraria. Il punto di fuga, spiega G. Cuozzo nella rilettura mistico-teologica del muro *coincidentiae*, ossia “la porta attraverso cui l'intelletto deve difatti passare per accedere alla visione rivelata di Dio, soglia che si dischiude soltanto attraverso la fede, è Cristo: l'*ostium verbi et conceptus tui*.”¹¹.

¹⁰ Cfr. *supra*, il capitolo 5.

¹¹ Cfr. G. CUOZZO, *Coincidentia. All'ombra del muro di cinta del paradiso. Il valore mistico-teologico della coincidentia in Cusano*, cit., p. 52.

Influenzato dalla dottrina cristologica di San Bonaventura¹², Cusano ritiene che soltanto il Verbo incarnato può trasformare – aggiunge G. Cuzzo –

il murus absurditatis, che nessuna mente creata può scalare *sua virtute*, nel *murus invisibilis visionis*: quel muro attraverso cui, per un'auto-ostensione di Dio Padre nel suo Figlio unigenito, è possibile ottenere una visione allo stesso tempo “rivelata e irrilabile” (*revelata irrevelabilis visio*) dell'eterna verità. Quando l'intelletto percepisce nella fede il lume della sua intelligenza, che è il Verbo di Dio, esso coglie enigmaticamente il suo principio ineffabile, che è l'eterno e l'infinito divino stesso.¹³

Il Verbo divino incarnatosi costituisce, dunque, il cuore del pensiero filosofico e teologico di Cusano¹⁴, giacché in Cristo, per Cristo e con Cristo si dà la possibilità dell'unione mistica con quel modo di darsi di Dio che è la verità stessa, di cui l'intelletto ha una *naturalis praegustatio* e che vede nel volto del *Verbum sapientiae*. Come Cusano anticipa nel *De docta ignorantia* e come poi approfondisce nel *De visione dei*, Gesù Cristo è il mediatore assoluto (*mediator absolutum*) che unisce ipostaticamente due nature: la natura umana e la natura divina. Quest'unione è il presupposto metafisico per accedere alla Verità divina. In quanto massimo parimenti assoluto e contratto (*maximum absolutum et contractum*), il Verbo divino incarnatosi fonda la possibilità metafisica del linguaggio umano¹⁵ e, in quanto rivelazione di Dio Padre, Egli è anche la via, la porta e la meta del viaggio dell'uomo di fede¹⁶.

¹² La vicinanza tra i due autori deriverebbe, spiega G. Cuzzo, dal fatto che entrambi hanno come fonte principale il Vangelo secondo Giovanni. (Cfr. Ivi, p. 53).

¹³ Ivi, p. 54.

¹⁴ Cfr. K. REINHARDT, *Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 165-187.

¹⁵ Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 147-175. Il *Verbum* si presenta sia come il punto di partenza sia come il punto centrale attorno al quale si articola tutta la teoria del linguaggio. Nel senso specifico della mistica del *Logos*, il Verbo divino, oltre a fondare la teoria della vocalità (cfr. *supra*, il capitolo 4), è la forma della mente umana, in cui dunque è presente come Parola intellettuale che illumina l'intelletto dell'uomo di fede verso la comprensione divina. (Cfr. Ivi, p., 168).

¹⁶ Cfr. *De docta ign.* III, *Prologus*: h I, n. 181.

6.a.1. Il Verbo incarnato: il maximum absolutum et contractum

La dottrina cristologica che Cusano elabora a partire dall'insegnamento che egli si sforza di trarre dal Vangelo secondo Giovanni¹⁷ ha il proprio fondamento metafisico nella possibilità dell'unione ipostatica delle due nature, la natura umana e la natura divina, di Gesù Cristo. Per Cusano non si tratta solamente di corroborare la tesi della divinità di Gesù Cristo in un'apologia dell'incarnazione, bensì soprattutto di fornire una prospettiva metafisica dapprima e teologica dappoi in grado di sanare quella contrapposizione tra il massimo assoluto (il Principio divino incommensurabile) e il massimo contratto (l'universo esplicito, molteplice, altero e misurabile) "nell'ipotesi che esista un contratto nel quale sia possibile il massimo nell'ordine della contrazione stessa"¹⁸. Come Cusano mostra nel corso del terzo libro del *De docta ignorantia*, che emerge giustappunto dall'esigenza di trovare una qualche forma di mediazione tra la realtà contratta e il Principio assoluto, quella che viene inizialmente posta come mera ipotesi si rivela essere una realtà effettiva incarnata in Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio che è venuto nel mondo nella pienezza dei tempi¹⁹.

La realtà metafisica attestata da Cusano prevede, da un lato, che l'esistenza di qualsiasi entità contratta si dia tra i due limiti del massimo e del minimo "per cui data qualunque cosa contratta se ne può sempre dare un'altra dotata di un grado di contrazione maggiore o minore"²⁰ e, dall'altro lato, che non sia possibile alcuna riduzione del carattere contratto (di un'entità contratta) a favore del carattere assoluto, che non può essere in alcun modo acquisito (giacché tale acquisizione modificerebbe il carattere contratto dell'ente stesso)²¹. In altri termini, non è possibile pensare ad alcun ente contratto che avanzi nella scala graduata degli enti verso il limite del

¹⁷ Cfr. *supra*, il capitolo 1, ove è citata la conclusione del *De aequalitate*, in cui Cusano confessa di aver dedicato la propria vita alla ricerca della comprensione del Vangelo secondo Giovanni.

¹⁸ G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. Cusano, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit., p. 24.

¹⁹ Cfr. *De docta ign.* III, 5: h I, n. 214. La pienezza dei tempi (*plenitudo temporis*) assume una doppia valenza: essa può indicare sia il fatto che i tempi storici fossero pronti ad accogliere l'incarnazione di Gesù Cristo sia che la nascita di Gesù Cristo rende piena la temporalità. Entrambe valide, queste interpretazioni si inseriscono in una prospettiva soteriologica e significano la possibilità per l'uomo e, con lui, quella per l'intero mondo esplicito di redimersi dal peccato originale in Cristo, aprendo l'orizzonte all'unione mistica con Dio.

²⁰ *De docta ign.* III, 1: h I, n. 183; tr. it. cit. p. 217. Prosegue Cusano dichiarando che ciò non comporta una regressione all'infinito in atto, "perché una serie infinita in atto di gradi è impossibile". (*Ibidem*).

²¹ Cfr. *De docta ign.* III, 1: h I, n. 183.

massimamente massimo modificando la propria struttura metafisica: un ente contratto è tale ed è destinato a rimanere tale, a meno che – come nel caso dell’essere umano – esso non si unisca per filiazione all’unico ente che unisce il contratto e l’assoluto, come nel caso di Gesù Cristo. Da ciò è evidente l’importanza che l’incarnazione assume per Cusano rispetto alla naturale inclinazione umana spinta dal *desiderium naturale sciendi* e per la quale è necessario ammettere un percorso dinamico da intraprendere. Si consideri inoltre, specifica ulteriormente Cusano, che – nel caso in cui fosse dabile un qualche ente massimo in ordine alla contrazione – tale massimo contratto sarebbe necessariamente la pienezza di quell’ente, di quel genere e di quella specie; in tal modo esso complicherebbe in sé la perfezione di tutti gli enti possibili in quella specie, trovandosi così al di sopra di ogni proporzione, giacché esso risulterebbe essere il presupposto stesso della perfezione di tutti gli enti complicati nella sua massima perfezione²². Chiaramente questa definizione entra in contrasto con il concetto stesso della contrazione, per cui un ente contratto non può essere massimo, a meno che – e questa è la soluzione metafisica proposta da Cusano – un ente, che sia massimo in ordine alla contrazione, non esista in un’unione necessaria al massimo assoluto²³. In tal caso,

se la potenza massima unisse a sé quel contratto al punto tale che non potrebbe esservi un’unione maggiore nella quale vengano ad un tempo preservate le rispettive nature, e se quel contratto, conservando quella natura della contrazione per la quale egli è la pienezza contratta e creata della sua specie, in virtù di un’unione ipostatica [*hypostaticam unionem*] fosse Dio e tutte le cose, allora un’unione mirabile di questo genere supererebbe ogni nostra capacità di comprensione [*haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret*].²⁴

Non si tratta infatti né dell’unione di due entità diverse (giacché la natura divina è la *forma formarum omnia*), né l’unione di due entità divise ora congiunte (dato che Dio precede l’alterità e la distinzione oltre a qualsiasi determinazione) e nemmeno essa può essere concepita come l’unione di parti in vista del tutto (poiché Dio non è una parte e non è divisibile)²⁵ o come l’unione della forma con la materia (giacché Dio non può mescolarsi ad essa)²⁶. L’unione che Cusano ipotizza, dunque, dovrebbe essere necessariamente un’unione superiore a tutti i tipi di unione pensabili. Con questo

²² Cfr. *De docta ign.* III, 2: h I, n. 191.

²³ Cfr. *De docta ign.* III, 2: h I, n. 192.

²⁴ *De docta ign.* III, 2: h I, n. 192; tr. it. cit. p. 227.

²⁵ Cfr. *De docta ign.* III, 2: h I, n. 193.

²⁶ Cfr. *De docta ign.* III, 2: h I, n. 194.

procedimento dal sapore anselmiano per il quale si postula un'entità eccedente, si deve supporre che questa unione, inconcepibile e ineffabile, sia tale per cui "il contratto, essendo il massimo, non potrebbe sussistere che nella stessa massimità assoluta, senza aggiungere nulla ad essa, in quanto si tratta della massimità assoluta, e senza neppure passare nella sua natura, essendo contratto"²⁷. Pertanto, il contratto sarebbe unito al massimo in modo tale che tra le due nature, sebbene unite, non vi sia mescolanza alcuna, senza che ciò implichi alcuna composizione. Un'entità siffatta – supposto che la natura umana sia la migliore natura contratta che possa unirsi a quella massima infinita²⁸ – sarebbe un uomo-Dio e dovrebbe essere concepita "come un Dio che è tale da essere anche creatura, e creatura che è tale da essere anche creatore, creatore e creatura senza confusione e senza composizione"²⁹. Con il linguaggio della teologia cusaniiana, si potrebbe affermare che quest'entità incarnata da Gesù Cristo, parimenti assoluta e contratta, parimenti è e non è né solamente assoluta, né solamente contratta, né un composto di entrambe, né la loro coincidenza, né la loro contrapposizione.

Il riferimento alla teologia circolare per la definizione di questa unione mostra che il linguaggio della ragione non è in grado di esprimere tale unione, giacché essa sfugge all'umana comprensione. L'intelletto stesso, inoltrandosi per le tenebre della *docta ignorantia*, non può che constatare il proprio limite: una tale unione è persino al di sopra di ogni capacità di comprensione dell'intelletto stesso³⁰. Dimostrato che l'uomo non è in grado di giungere alla contemplazione di tale unione servendosi delle sole facoltà di cui dispone, bisogna domandarsi se il viaggio dell'*homo quaerens* sia di fatto destinato ad arrestarsi a questo punto oppure se si debba ammettere un intervento che aiuti il viaggiatore nella prosecuzione della propria ricerca, nel caso specifico, nel comprendere incomprensibilmente quest'unione. Esclusa la prima opzione, giacché l'intero progetto cusaniiano è un tentativo di approssimarsi al Principio abbracciando l'incomprensibile incomprensibilmente, si tratta d'individuare quell'elemento che possa aiutare l'uomo in quest'esperienza mistica, che si configura linguisticamente come la ricerca dell'enigma in cui scorgere il riflesso divino; del resto, come Cusano

²⁷ *De docta ign.* III, 2: h I, n. 194; tr. it. cit. p. 229.

²⁸ Cusano dedica il capitolo seguente a quello qui esaminato (cfr. *De docta ign.* III, 3: h I, nn. 195-202) alla natura umana e spiega come quest'ultima, essendo una natura intermedia (tanto che l'essere umano viene definito *microcosmo*), sia la più adatta all'unione con quella divina. (Cfr. anche *supra*, il capitolo 2).

²⁹ *De docta ign.* III, 2: h I, n. 194; tr. it. di G. SANTINELLO, in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, cit., p. 195.

³⁰ Cfr. *De docta ign.* III, 2: h I, n. 194; qui Cusano impiega proprio il termine "intellectum".

stesso ripete più volte³¹ riprendendo il motto paolino, Dio può essere colto soltanto “per speculum in aenigmate”³², e che potrebbe essere tradotto come il vedere enigmaticamente “faccia a faccia”³³.

Nel *De visione Dei*, Cusano offre il racconto della propria esperienza mistica grazie alla quale è giunto oltre il muro di cinta del paradiso e ha potuto rispecchiarsi nel volto di Gesù Cristo, laddove lo ha colto enigmaticamente. Dopo aver trattato del Principio unitrino, egli dedica i capitoli finali dell’opera (cc. 19-25) alla dottrina cristologica, partendo proprio da dove l’indagine metafisica esposta agli inizi del terzo libro del *De docta ignorantia* pareva essersi interrotta, ossia dalla questione dell’unione incarnata da Gesù Cristo. Il primo capitolo cristologico, intitolato programmaticamente *Come si deve intendere in Gesù l’unione della natura umana e divina (Quomodo Ihesus unio dei est et homini)*, si propone di spiegare in che modo Gesù sia l’unione di Dio e dell’uomo. Per fede oltre che per autorivelazione divina, Cusano può affermare di aver visto che nel Figlio divino “la natura umana è congiunta a Dio Padre mediante la forma più alta di unione, quella, cioè, con la quale è congiunta a Dio Figlio, che è il mediatore assoluto”³⁴. Si tratta dell’unione propria della filiazione di Gesù Cristo:

la filiazione umana – poiché tu sei figlio dell’uomo – è unita alla filiazione divina in te, Gesù, nella maniera più alta, cosicché giustamente sei detto figlio di Dio e dell’uomo, poiché in te non c’è nulla che possa mediare fra il figlio dell’uomo ed il figlio di Dio. Nella filiazione assoluta, che è quella del figlio di Dio, è complicata ogni altra filiazione, e ad essa è unita in modo supremo, o Gesù, la tua filiazione umana. La tua filiazione umana sussiste dunque nella divina, non soltanto in modo complicato, ma anche come l’attratto sussiste nell’attraente, l’unito all’uniente, il sostanziato nel sostanziale.³⁵

Diversamente da quanto esposto nel *De docta ignorantia*, per chiarire l’unione delle due nature di Cristo, Cusano aggiunge il tema della filiazione che, a partire degli anni degli *Opuscula*, è cruciale nel progetto cusaniaco. Nel capitolo seguente, Cusano specifica in che modo tale filiazione debba essere intesa. Tra la filiazione divina e la filiazione umana del Verbo divino, c’è una differenza fondamentale: tale differenza

³¹ Cfr. *De beryll.*: h ²XI/1, nn. 9, 15, 53.

³² Corinzi I, 12-13.

³³ Cfr. *Sermo CCXX*: h XIX, n. 9: “per speculum in aenigmate, ibi facie ad faciem”; ove specifica che la visione attraverso lo specchio e in enigma si configura come la visione faccia a faccia, legando così il motto paolino al tema della *visio facialis*.

³⁴ *De vis.* 19: h VI, n. 86; tr. it. cit. p. 1117.

³⁵ *De vis.* 19: h VI, n. 86; tr. it. di G. SANTINELLO, in N. CUSANO, *Scritti filosofici*. Vol. 2°, a cura di G. SANTINELLO, Bologna, Zanichelli, 1980, pp. 345, 347.

consiste nel fatto che la prima raggiunge una “identitatem absolutam et essentialem”³⁶, che non avviene nel caso della filiazione umana: “la natura umana, infatti, non può trasformarsi in un’unione essenziale con la natura divina, così come il finito non può essere unito all’infinito infinitamente. In questo caso, infatti, il finito diventerebbe identico all’infinito, e così cesserebbe di essere finito”³⁷. Perciò, tale unione è definita come un’attrazione, la massima attrazione della natura umana verso la natura divina: massima, giacché non può esservene una maggiore, ma non infinita e massima in senso assoluto, come l’unione divina intratrinitaria.

L’interpretazione metafisica dell’unione ipostatica è qui arricchita dalla riflessione sulla filiazione, la quale consente di chiarire meglio la centralità della figura di Gesù Cristo, come unione delle due nature. Questa unione, intesa nei termini della compresenza (senza essere una giustapposizione) della filiazione umana e di quella divina, consente di accostarsi all’umanità di Cristo. Presentato nel suo volto umano, che è la perfezione dell’umanità stessa³⁸, Gesù Cristo si svela come quel verbo umano che è già presente nel verbo mentale di ciascun uomo, giacché tutti i verbi mentali sono immagine di questo Verbo, che tutti li complica. Il vantaggio che Cusano trae da questo sviluppo argomentativo è il fatto che l’incomprensibilità dell’unione mistica venga colta enigmaticamente per il suo lato umano e quindi concepibile. Si tratta dunque di osservare il concetto stesso dell’unione mistica del Verbo incarnato secondo due lati: dal lato della sua umanità e da quello della sua divinità. Mentre quest’ultimo rimane inaccessibile all’intelletto umano, al primo è possibile accedere a patto che si accetti di oltrepassare la stessa coincidenza dei contraddittori unendosi a Cristo per filiazione adottiva. Infatti, “l’uomo non può intendere te, Padre, se non nel figlio tuo, che è intelligibile e mediatore, e che intendere te significa essere unito a te. L’uomo, pertanto, può unirsi a te attraverso tuo figlio, che è il mezzo attraverso il quale avviene questa unione”³⁹. Senza un *medium* che consenta all’intelletto umano di trascendersi giungendo al di sopra della coincidenza stessa nella filiazione adottiva⁴⁰, l’essere

³⁶ *De vis.* 20: h VI, n. 87.

³⁷ *De vis.* 20: h VI, n. 87; tr. it. cit. p. 1119. Cfr. anche K. REINHARDT, *Christus, die „absolute Mitte“ als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 196-220

³⁸ Sull’incarnazione del concetto ideale di umanità, si veda R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg im Breisgau, Herder Freiburg, 1956; qui pp. 219-223.

³⁹ *De vis.* 19: h VI, n. 85; tr. it. cit. p. 1117.

⁴⁰ Cfr. *De vis.* 19: h VI, n. 85.

umano non può cogliere il significato del *posse ipsum*, che è il nome enigmatico di Dio per eccellenza che si coglie nel volto del Padre riflesso nello specchio del Figlio.

Prima di giungere alla filiazione adottiva dell'uomo in Cristo, per la quale è opportuno discutere ancora del ruolo che la fede e l'amore giocano nella filiazione (*filiatio*), è doveroso segnalare che anche la figura di Gesù Cristo, mediatore assoluto, non consente di giungere all'unione con la massimità di Dio. Linguisticamente, come si è discusso, il *posse ipsum* non consente di giungere direttamente a Dio. Ciò è dovuto al fatto che Gesù Cristo non è la “copula che media tra la natura divina e la natura umana [*copula media inter naturam divinam et humana*] dal momento che tra esse non può essere posta una qualche natura intermedia che partecipi di entrambe”⁴¹ come se si trattasse di una terza natura che si presenta come un composto di entrambe le nature (umana e divina) di cui partecipa costituendo, tuttavia, una terza natura altra rispetto a quelle due di partenza. Gesù Cristo, dunque, non è la coincidenza di queste due nature, nemmeno una loro mescolanza: l'una non è l'altra, e viceversa. In tal modo, si conferma l'assenza di proporzione tra finito e infinito: “finiti ad infinitum nulla est proportio”⁴². Questo problema, esposto fin dalle prime pagine del *De docta ignorantia*, è sempre sullo sfondo e non può essere neutralizzato. Tuttavia, è possibile ridurre lo scarto del finito rispetto all'infinito per approssimazione massima al limite possibile. Ciò è consentito soltanto nell'umanità di Gesù Cristo, che è la Parola viva che dialoga con l'uomo di fede e che, rivelando il Padre eterno, offre una via di accesso al volto umano della verità divina, che il linguaggio enigmatico umano, sorretto da Cristo, può esprimere. Grazie alla dottrina cristologica cusana per la quale l'umanità di Cristo si è unita alla divinità del Padre, è possibile ammettere linguisticamente, dal punto di vista umano, la circolarità della teologia circolare già discussa e fondata, nell'idioma di Cristo, la coincidenza dei predicati contraddittori⁴³.

⁴¹ *De vis.* 23: h VI, n. 102; tr. it. cit. p. 1137.

⁴² *De vis.* 23: h VI, n. 101.

⁴³ Come Albert Dahm sostiene, la figura di Cristo può essere intesa come un idioma linguistico che unisce in sé questi due predicati, fino alla loro coincidenza. (Cfr. A. DAHM, *Jesus Christus – Inbegriff der coincidentia oppositorum. Der Weg der christologischen Reflexion zur Schau der Koinzidenz der Gegensätze in Christus bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 109-133; qui pp. 126-127).

6.b. Gesù Cristo Parola di vita

La figura di Gesù Cristo si conferma essere il cuore non soltanto della metafisica cusana ma soprattutto della sua riflessione linguistica. È Cristo medesimo a presentarsi come l'incarnazione del Verbo di Dio che parla a ciascun uomo di fede e di carità. *Ego sum, qui loquor tecum* (Gv. 4, 26) sono infatti le parole come cui Gesù Cristo si rivela agli uomini, declinando così l'affermazione divina *Ego sum, qui sum* (Ex. 3, 14) in una prospettiva squisitamente linguistico-verbale oltre che dialogica. Proprio l'aspetto dialogico dischiude l'orizzonte dell'intercomunicazione mediata dalla figura del Maestro, che è colui che insegna agli uomini di fede e di carità la via della Parola di Vita che dà vita e che alimenta l'intelletto dell'uomo *quaerens* guidandolo alla ricerca del concetto di Dio.

6.b.1. Ego sum, qui loquor tecum.

La rivelazione di Gesù Cristo come Parola

L'interesse per la figura di Cristo e la rilettura linguistica alla quale essa viene sottoposta sono legittimati dall'autopresentazione di Gesù Cristo, che si è rivolto agli uomini confidando loro di essere colui che è venuto per parlare con ciascuno di noi: "Ego sum, qui loquor tecum" (Gv. 4, 26). Cusano riprende il versetto biblico e lo cita direttamente nel *Sermo CCLXXIV Loquimini ad Petram coram eis, et dabit vobis aquas* (1457)⁴⁴ e indirettamente nel *De principio* (1457), per mostrare che Egli è il Figlio di Dio che si è incarnato per manifestare il Dio eterno e per consentire agli uomini di tornare al Padre. Linguisticamente, due sono gli aspetti rilevanti: da un lato, il parlare si conferma essere una rivelazione o, più in generale, una manifestazione *ad extra*, dall'altro, Gesù Cristo si presenta come il *verbum* che abita in ciascun uomo e che è *vivum* giacché Egli si è incarnato dischiudendo quella dimensione dialogica in cui l'uomo parla di Dio con il suo Figlio unigenito. Gesù Cristo, infatti, è il *Verbum*

⁴⁴ Il *Sermo CCLXXIV* è stato composto a Bressanone in occasione della celebrazione del giorno dell'Annunciazione; qui Cusano espone il commento a più brani, tra i quali l'episodio della Samaritana.

testimonianza viva del Padre che dialoga con gli altri *verba*, insegnando loro a parlare di Dio e a rivolgersi a Lui con la preghiera.

Nel *Sermo* CCLXXIV, Cusano racconta dell'incontro di Gesù Cristo e della Samaritana al pozzo, alla quale Egli si presenta rivelandosi come colui che parla e che, parlando, manifesta il Padre. Questa formula rimanda direttamente al versetto biblico *Ex. 3, 14*, citato nella predica, in cui Dio Padre si era presentato come colui che è: "Ego sum, qui sum"⁴⁵. La dichiarazione d'essere di Dio Padre assume nella presentazione del Figlio una configurazione del tutto linguistica: l'essere (come *essentia* ed *existentia*) del Figlio di Dio è dialogico: Egli è la Parola dialogante che parla con le parole create. Egli ha scelto di presentarsi come l'espressione verbale e dialogica della potenza del Padre, giacché Egli, come Cusano spiega, "è l'inviato che annuncia tutto"⁴⁶. Gesù Cristo, come Verbo fattosi carne, è l'incarnazione di quello *speculum Dei* nel quale il Principio si riflette come se si stesse guardando nella propria immagine mentale⁴⁷ e mediante il quale il Creatore si comunica alle sue creature, suggerendo loro di vederlo come Cristo nel proprio Verbo, per cui "È come se [Dio] dicesse: riconoscimi come Cristo nella mia parola" precisa Cusano⁴⁸.

L'affermazione di Cristo, come colui che parla e che, comunicando, manifesta il Padre, si ritrova non a caso anche nell'opera del *De principio* in apertura della quale Cusano menziona ancora una volta il Vangelo secondo Giovanni (*Gv. 8, 25*) e riporta quel passo in cui si legge: " 'Tu chi sei?' Rispose loro Gesù: 'Io sono il Principio, io che vi sto parlando'"⁴⁹. Questo è il punto di partenza per la trattazione del Principio come l'autohypostaton che si manifesta parlando:

se tu quindi presti attenzione a queste parole del Vangelo" prosegue Cusano "dove Gesù afferma '[Io sono] il Principio, io che vi sto parlando', vedi che queste parole sono la luce stessa della nostra comprensione; è infatti il Verbo fatto carne che parla, ossia quel Verbo che è anche Dio, il Principio, che parla in modo sensibile [*loquitur sensibiliter*]. E non è difficile comprendere questo, ossia che l'eterno Principio dell'essere parli in modo sensibile [*loquatur sensibiliter*] in quelle cose che, grazie al Verbo stesso, esistono in modo sensibile.⁵⁰

⁴⁵ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, n. 22.

⁴⁶ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, n. 22; tr. it. di L. MANNARINO, in N. CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., p. 106.

⁴⁷ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

⁴⁸ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, n. 22; tr. it. di L. MANNARINO, in N. CUSANO, *Il Dio nascosto*, cit., p. 106.

⁴⁹ *De princ.*: h X/2b, n. 1; tr. it. cit. p. 1303.

⁵⁰ *De princ.*: h X/2b, n. 16; tr. it. cit. p. 1315.

Ribadendo che il Figlio di Dio è il Verbo che, parlando, manifesta ossia rivela il Principio, Cusano descrive il potere entificativo del Verbo. Quando il Verbo esercita la propria *vis* linguistica, Egli crea il mondo. Ne consegue che il mondo, come teofania, è la narrazione che il Verbo presenta agli stessi enti creati, che si configurano come parole che raccontano il libro di questo mondo. Come era stato anticipato a proposito della creazione del mondo secondo il paradigma estetico⁵¹, la manifestazione sensibile del Principio nell'espressione linguistica del mondo mediante il Verbo divino (che è il Principio delle ragioni o forme degli enti), non è sufficiente affinché l'uomo possa comprendere il discorso divino, che non è ancora propriamente comprensibile benché esso abbia una natura sensibile, che può essere colta dai sensi. Ciò accade poiché è come se il mondo fosse stato scritto in un idioma incomprensibile all'uomo per il semplice fatto linguistico che egli non è istruito sull'altro idioma. Questa situazione è analoga a quella già citata nel *De genesi* in cui Cusano presenta il caso di un uomo madrelingua tedesco impossibilitato nella lettura di un testo di Platone poiché ignora l'idioma greco⁵². Benché si tratti di segni sensibili, parole che l'uomo può leggere, il significato rimane inattuabile a causa della propria ignoranza. Il lettore, dunque, abbisogna di una chiave di lettura con cui decodificare il testo: la Parola di Gesù Cristo, che umanamente (*humaniter*) rivela Dio agli uomini.

Come Cristo ha parlato del divino in modo umano [*Christus de divinis humaniter locutus est*], perché è solo parlando in modo umano che le sue parole potevano essere comprese dagli uomini [*quoniam non nisi humaniter capi possunt per homines*], così dobbiamo presupporre che queste espressioni del Vangelo, formulato in modo umano, siano più precise di tutte le altre, in quanto è il Verbo di Dio che in esse parla di se stesso.⁵³

Oltre al fatto che Cusano riprende qui la problematica dell'esegesi dei testi sacri, che convalida associando direttamente la parola del Vangelo a quella di Cristo (mentre, nel caso del *De genesi*, vi era la mediazione dei Profeti), più volte viene ripetuto l'avverbio *humaniter* che fa comprendere come il problema risieda interamente nella finitudine e nell'umanità delle creature stesse. È allora opportuno ricercare quella modalità umana con la quale avvicinarsi all'ascolto della parola di Dio, la quale – grazie alla propria umanità, come è stato metafisicamente discusso – mostra innanzitutto come sia umanamente possibile parlare di Dio.

⁵¹ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

⁵² Cfr. *De gen.* 4: h IV, n, 171; cfr. *supra*, il capitolo 2.

⁵³ *De princ.*: h X/2b, n. 18; tr. it. cit. p. 1317.

L'incarnazione del Verbo di Dio come unione della filiazione umana e di quella divina equivale alla manifestazione *humaniter* del Principio: mediante Gesù Cristo, il Verbo divino parla umanamente e Dio si comunica come verità, che è quel modo di Dio “mediante il quale egli, nella vita eterna, si rende comunicabile all'intelletto”⁵⁴. Ciò ha due implicazioni principali. Da un lato, il carattere umano della Parola di Cristo rende questo stesso verbo comprensibile all'uomo di fede, che trova nell'insegnamento trasmesso da tale Parola la chiave per decodificare il linguaggio con cui è stato scritto il libro del mondo; dall'altro, questa Parola è la testimonianza viva della possibilità umana di parlare di Dio. In altri termini, l'incarnazione del Verbo è il trascendentale della teologia, ossia della possibilità del discorso umano su Dio: la *theologia sermocinalis*.

Rimandando la trattazione della teologia sermocinale⁵⁵, ci si dedica ora al primo aspetto posto in evidenza, ossia a come la Parola di Cristo si rivolga sensibilmente e umanamente agli uomini illustrando loro come sia possibile intendere il linguaggio divino con il quale è stata scritta la narrazione di questo mondo. Come Cusano stesso scrive nel *De visione Dei*, Gesù Cristo è Parola di vita, giacché essa consente di assaporare “la dolcezza di un insegnamento che vivifica l'anima”⁵⁶. Innanzitutto bisogna precisare che la parola di Gesù Cristo viene compresa dall'uomo anche per il fatto che la mente (ossia l'anima considerata di per se stessa)⁵⁷ si è scoperta essere essa stessa un ‘verbo’⁵⁸ creata a immagine e somiglianza del Verbo divino. Considerando ciò e il fatto che l'umanità di Cristo è unita alla divinità del Verbo, si comprende in che modo il Verbo di Cristo possa parlare direttamente al verbo di ciascun uomo. Nello specifico, Cusano afferma che

il Logos parla in tutti gli esseri dotati di ragione, e si rivela in maniera più pura negli spiriti serafini che negli spiriti degli angeli, e in maniera più pura negli angeli che negli uomini il cui genere di vita è legato al cielo che in quelli il cui genere di vita è legato alla terra. Ma in Cristo il Logos si rivela al di là di ogni grado; in lui il Logos ha parlato non come in un altro [da se stesso] ma come nella purezza del Principio, come se il fuoco si rivelasse non in un altro oggetto riscaldato, ma nella fiamma più pura che sussiste nel fuoco stesso in un'unione indissolubile.⁵⁹

⁵⁴ *De fil.* 3: h IV, n. 63; tr. it. cit. p. 589.

⁵⁵ Cfr. *infra*, in questo stesso capitolo.

⁵⁶ *De vis.* 24: h VI, n. 107; tr. it. cit. p. 1141.

⁵⁷ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁵⁸ Cfr. *supra*, il capitolo 5.

⁵⁹ *De princ.*: h X/2b, n. 16; tr. it. cit. pp. 1315, 1317.

Per questo motivo la Parola di Cristo si rivolge direttamente alla mente come una luce che illumina l'intelletto e può dirsi viva: "Egli stesso, infatti, è il lume paterno che 'illumina ogni uomo' e che, con la sua luce, supplisce a tutto ciò che ci manca per conseguire la vita dolcissima della quiete, in lui e per lui"⁶⁰. La vitalità della Parola di Cristo risiede proprio nel fatto che essa 'vitalizzi' il verbo (ossia la mente) di ciascun uomo. Come Cusano in più luoghi ricorda⁶¹, la vita dell'anima consiste giustappunto nell'intellezione (*vivere est intelligere*) che è finalmente resa possibile dalla Parola di vita. L'anima di ciascun essere umano "è un piccolo soffio di vita rispetto al corpo, nel quale inspira e infonde la vita, [... che ha] la vita come in potenza"⁶² e che, a causa del peccato di Adamo, è condannata a uno stato di ignoranza⁶³ che si traduce nell'impossibilità dell'intelletto di attualizzarsi autonomamente. Soltanto la Parola di Gesù Cristo può attualizzare l'intelletto di ogni fedele nutrendolo⁶⁴ nel percorso amoroso di filiazione e facendolo rinascere spiritualmente.⁶⁵

6.b.2. Ascoltare la Parola del Maestro.

Fides e Caritas per la filiazione adottiva

L'intelletto è vivificato dalla Parola di vita di Gesù Cristo soltanto se esso si dispone all'ascolto. L'intelletto libero "non viene condotto alla perfezione se non si dispone a ricercare l'influenza della parola di Dio attraverso la fede"⁶⁶. L'atteggiamento che deve essere assunto è quello di un allievo nei confronti del maestro⁶⁷; l'intelletto, infatti, è come "un allievo libero, che non è soggetto ad alcuna giurisdizione, non si perfeziona se non si dispone a ricevere la parola del maestro con la fiducia che dispone in lui; è

⁶⁰ *De dato*. 5: h IV, n. 122; tr. it. cit. p. 651.

⁶¹ Ad esempio, cfr. *De sap.* I: h ²V, n. 13; *De ven. sap.* 31: h XII, n. 93.

⁶² *De vis.* 24: h VI, n. 109; tr. it. cit. p. 1143.

⁶³ Cfr. G. Cuozzo, *Il tema del 'peccato originale' nella teoria della conoscenza di Cusano*, cit.

⁶⁴ Cfr. *De vis.* 24: h VI, n. 112.

⁶⁵ La rinascita spirituale dell'uomo nella Parola di Cristo – evento per il quale Egli svela un tratto quasi materno della propria figura – è accompagnata dalla nascita spirituale nell'animo di ciascun uomo che lo accoglie. (Cfr. K. Reinhardt, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in *Nikolaus von Kues al Prediger*, a cura di K. Reinhardt e H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2004, pp. 61-78).

⁶⁶ *De vis.* 24: h VI, n. 112; tr. it. cit. p. 1147.

⁶⁷ Il riferimento al magistero e alla relazione tra il docente e il discente compare in più luoghi dei testi di Cusano e ha consentito di avanzare delle riflessioni pedagogiche in merito.

necessario, infatti, che confidi nel maestro e lo ascolti”⁶⁸. Solanto mediante l’ascolto dell’insegnamento del maestro è possibile intraprendere quel percorso che si configura come l’itinerario della mente verso la deificazione ossia verso la filiazione adottiva per la quale l’uomo di fede giunge a scorgere il volto umano di Dio dialogando con esso. Questo viaggio della mente si presenta come un miglioramento dell’intelletto:

l’intelletto viene perfezionato dalla parola di Dio [*perficitur intellectus per verbum dei*], cresce e diventa progressivamente più capace di riceverla [*capacior*], più adatto [*aptior*] e più simile ad essa [*verbo similior*]. E questa perfezione, che proviene in questo modo dalla parola, dalla quale ha avuto l’essere, non è una perfezione corruttibile, ma è deiforme.⁶⁹

I termini che sono stati posti in evidenza rimandano alle pagine iniziali del *De docta ignorantia* e alle considerazioni preliminari che qui erano state espresse sulla dinamica degli enti, i quali sono naturalmente chiamati a quel *Denkbewegung* che traduce il moto di perfezionamento e di crescita costante (*perficio*), quell’aspirazione ad essere il meglio secondo le proprie possibilità (*meliori quo modo*) che l’essere umano – in quanto *imago viva* – è capace di attualizzare nella propria caccia alla sapienza. Questo itinerario, i cui presupposti metafisici ed epistemologici sono stati già discussi, non era ancora stato definito propriamente come il percorso di deificazione che per Cusano si configura come il percorso di filiazione adottiva (*filiatio adoptiva*); egli ritiene “che la filiazione di Dio non sia altro che la deificazione, che in greco si chiama anche ‘theosis’ [...che] corrisponde allo stato finale di perfezione, che viene anche chiamato cognizione di Dio e del Verbo, o visione intuitiva”⁷⁰, quella *dei cognitio* alla quale l’*homo quaerens* aspira⁷¹.

Non a caso nel *De filiatione Dei*, il cui titolo suggerisce programmaticamente il tema discusso, Cusano tratta della filiazione e rintraccia nel maestro la figura emblematica. Il maestro, come nel caso di un mastro pittore, persegue l’obiettivo di educare i propri allievi a divenire abili ed esperti nell’arte pittorica, affinché siano a

⁶⁸ *De vis.* 24: h VI, n. 112; tr. it. cit. p. 1147.

⁶⁹ *De vis.* 24: h VI, n. 112; tr. it. cit. p. 1147.

⁷⁰ *De fil.* 1: h IV, n. 52; tr. it. cit. p. 577.

⁷¹ H. Schnarr precisa che il percorso di deificazione corrisponde alla rinascita dell’uomo che scopre il proprio fondamento esistenziale cristologico. Per questo motivo, si tratta di un itinerario verso la *christiformitas*, ossia l’aspirazione a divenire come Cristo nel senso della filiazione adottiva. (Cfr. H. SCHNARR, *Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus*, in: MFCG 31 (2005), Trier, Paulinus, 2006, pp. 103-135).

loro volta maestri di nuovi allievi⁷². Questa relazione, che ha in sé una circolarità, è quella dialogicità relazionale che si instaura tra Cristo come maestro e le creature come allievi. In tal caso, il magistero che Egli insegna concerne quello della verità, che potrebbe anche essere nominato come l'estetica della parola, giacché “questo è il magistero che l'intelletto cerca di conseguire nello studio di questo mondo sensibile: intendere la verità, anzi possedere il magistero della verità, anzi essere maestro della verità, anzi essere la stessa *arte della verità [ars veritatis]*”⁷³. Infatti, in quanto allievi noi “accogliamo la parola che proviene dalla ragione di un maestro al quale crediamo, in quanto egli è un maestro veritiero ed è un maestro che ci insegna bene, e confidiamo così di poter progredire; e poiché accogliamo la sua parola e crediamo in essa, saremo nella condizione di poter essere ammaestrati da Dio”⁷⁴. L'elemento attraverso il quale perviene l'insegnamento è nient'altro che la parola, la quale si presenta come il mezzo pedagogico privilegiato. Tanto in forma orale, quanto in forma scritta, la parola – in quanto esplicazione del contenuto mentale del maestro – è il medio che consente ai due poli, il maestro da un lato e gli allievi dall'altro, di entrare in comunicazione. La parola, tuttavia, non è soltanto uno strumento ‘freddo’ che veicola un messaggio: la parola è uno strumento ‘caldo’ che attiva l'interazione tra i due poli della comunicazione. Essa ha delle ripercussioni formative, performative (e, in tal senso, estetiche) sugli allievi a patto che essi ‘credano’ nella parola del maestro.

La fiducia nella parola del maestro è posta come un presupposto della relazione pedagogica e, più in generale, della possibilità gnoseologica. Il detto di Isaia “se non crederete, non riuscirete a comprendere [*nisi credideritis, non intelligetis*]”⁷⁵ annuncia che la fede è il presupposto di qualsiasi sapere. Nel capitolo undicesimo del libro terzo del *De docta ignorantia*, Cusano – richiamandosi alla tradizione inaugurata da Agostino – ricorda che gli uomini di Chiesa “sono stati tutti concordi nel sostenere che la fede è l'inizio della conoscenza”⁷⁶. Precisamente,

in ogni disciplina, infatti, si presuppongono alcuni principi primi, che vengono appresi solo mediante la fede e dai quali si trae la conoscenza di ciò che dev'essere trattato in

⁷² Cfr. *De fil.* 2: h IV, n. 57.

⁷³ *De fil.* 2: h IV, n. 58; tr. it. cit. p. 583. *Corsivo mio*.

⁷⁴ *De fil.* 2: h IV, n. 56; tr. it. cit. p. 583.

⁷⁵ *Is.* 7, 9, in *De docta ign.* III, 11: h I, n. 244; tr. it. cit. p. 283.

⁷⁶ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 244; tr. it. cit. p. 283.

quella disciplina. Chiunque voglia ascendere ad una conoscenza scientifica deve credere a quei principi, senza i quali non è in grado di ascendere.⁷⁷

La fede costituisce l'imprescindibile presupposto della conoscenza, giacché se non si crede in quelli che sono i principi fondamentali di una disciplina (di per se stessi indimostrabili) non è possibile avviare il processo conoscitivo che da essi diparte. La fede si presenta chiaramente come la possibilità della conoscenza ponendosi in una relazione dialettica con le facoltà conoscitive. Questo carattere originario della fede non garantisce tuttavia una certezza del sapere: in questo mondo contratto soggetto a gradazione, la fede e la conoscenza non possono giungere né al massimamente massimo né al massimamente minimo in ordine alla contrazione. Pertanto, non è possibile conseguire in questo regno della vita terrena⁷⁸ la fede assoluta né la conoscenza, che sono proprie soltanto del massimo assoluto, Dio stesso. In Dio la fede massima, infatti, coincide con la minima ed è la perfezione stessa della fede, che coincide con la verità. Posta in questi termini la questione rivela che se avere fede significa *credere* ai principi fondamentali di una dottrina, allora avere una "fede perfetta" significa credere ai principi fondamentali di ogni singola disciplina e, quindi, presupporre fermamente le ragioni d'essere complicate nel Verbo divino, che è la Verità. Avere fede in Gesù Cristo significa dunque credere in colui "nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e delle scienze [...]. Egli è infatti il verbo e la potenza [*Verbum et potentia*] mediante la quale Dio ha creato"⁷⁹ tutto ciò che esiste. Dal punto di vista linguistico, avere fede in Cristo, che è il trascendentale teoretico e linguistico, equivale a credere al presupposto di ogni parola possibile ed esercitare l'arte verbale significa esplicitare l'*ars* complicata nel Verbo. Il parlare infatti, come attività anche intellettuale, consiste nell'esplicazione del Principio verbale in cui si ha fede⁸⁰. Cristo, di fatto, è il principio e il termine ultimo di ogni parola:

⁷⁷ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 244; tr. it. cit. p. 283.

⁷⁸ Nel *De ludo globi* Cusano distingue chiaramente due regni: il regno della vita terrena e il regno della vita eterna. Mentre il primo si riferisce alla realtà *sub specie temporis*, il secondo rimanda alla vita *sub specie aeternitatis* alla quale si può accedere solamente allorché si giunge al culmine del processo di filiazione adottiva (*filiatio* o *theosis*), il cui percorso è esemplificato in quest'opera dal gioco del lancio della palla. (Cfr. *De ludo* I: h IX).

⁷⁹ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 245; tr. it. cit. p. 283.

⁸⁰ Cfr. J. M. MACHETTA, *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 447-462; qui pp. 452-455.

è da lui [Cristo] infatti che procede ogni parola ed è a lui che è diretta come suo termine ultimo; tutto ciò che vi è di vero in una parola, deriva da lui. Ogni parola è ordinata come suo fine ad un sapere che possa essere insegnato, ed è pertanto ordinata a lui che è la sapienza stessa.⁸¹

Per accogliere la Parola di Cristo, che si è rivelata come la Parola di tutte le parole (il *Verbum verborum*), la fede da sola non è sufficiente; è necessario che essa sia informata dalla carità, ossia dall'amore⁸² (*fides caritate formata*). Senza la carità, la fede in Cristo, che è vita e amore, non può sussistere, poiché Cristo è la vita stessa⁸³; per questo “una fede senza la carità, infatti, non è una fede viva, ma morta, ed anzi non è affatto fede. La carità [...] è la forma della fede, ciò che conferisce ad essa il suo vero essere”⁸⁴, consentendo all'uomo di divenire cristiforme. Quest'invito alla *christiformitas* si fonda, come K. Reinhardt ha evidenziato, su una concezione antropologica che non è semplicemente teologica ma specificatamente cristologica⁸⁵. Esso è l'invito all'unificazione con l'umanità di Gesù Cristo nella filiazione adottiva che Cusano offre agli uomini di fede e di carità che hanno abbracciato la *sacra ignorantia*⁸⁶. Questa specificazione, ossia la precisazione del fatto che nel caso degli esseri umani si tratta di una filiazione adottiva, è volta a distinguere la filiazione adottiva dalla filiazione del Verbo incarnato, il quale si dice Figlio di Dio in senso assoluto: “la filiazione dell'unigenito” spiega Cusano “che è senza modo, in un'identità di natura con il padre, è la filiazione super-assoluta nella quale tutti i figli adottivi otterranno la filiazione”⁸⁷ ciascuno secondo il modo che è proprio della contrazione specifica, giacché ciascuno partecipa contrattamente per adozione⁸⁸, senza che ciò implichi diventare qualcosa d'altro rispetto a ciò che si è. Del resto, “noi siamo stati generati come figli della luce, poiché egli ci ha rivelato che le ricchezze della gloria del regno eterno sono dentro di noi e in mezzo a noi, e ci ha insegnato a

⁸¹ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 247; tr. it. cit. p. 287.

⁸² Cfr. *Sermo IV, Fides autem catholica* (1431).

⁸³ Cfr. J. M. MACHETTA, *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo*, cit., p. 452.

⁸⁴ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 250; tr. it. cit. p. 291.

⁸⁵ È proprio grazie all'umanesimo cristologico – prosegue K. Reinhardt – che l'uomo di Cusano ha un carattere dinamico (di progressione verso il Principio), sociale (di comunicazione) e sensibile (di riabilitazione della dimensione mondana). Cfr. K. REINHARDT, *La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 17-24.

⁸⁶ Cfr. *De docta ign.* III, 11: h I, n. 252.

⁸⁷ *De fil.* 1: h IV, n. 54; tr. it. cit. p. 581.

⁸⁸ Cfr. *De fil.* 1: h IV, n. 54.

conseguire l'immortalità intellettuale morendo al mondo sensibile"⁸⁹ sicché l'unione a Cristo equivale all'auto-disvelamento come teofania: l'essere umano è già sempre figlio di Dio come sua creatura, ossia come manifestazione del suo potere estetico entificativo.

Nei termini del processo gnoseo-linguistico, non si tratta dunque di snaturare quelle che sono le facoltà intellettive umane; piuttosto il percorso di filiazione consente all'intelletto di essere illuminato dalla luce della Parola dell'insegnamento di Gesù Cristo, grazie alla quale l'intelletto può giungere al magistero della verità: questa è l'arte da sempre presente nel Verbo di Cristo e che soltanto l'intelletto dell'uomo di fede e di carità può scorgere nel volto della Sua umanità, in cui coglie intuitivamente "quell'arte divina nella quale e per la quale esistono tutte le cose"⁹⁰; l'intelletto diviene così tutt'uno con l'umanità di Cristo: il verbo contratto dell'uomo si unisce al verbo di Cristo che ha accolto in sé cogliendo, in tal modo, l'arte della verità, altresì la *vis estetica* della Parola di Dio.

6.c. L'insegnamento del Maestro **tra *theologia sermocinalis* e *scientia laudis***

La situazione problematica dalla quale si era dipartiti all'inizio di questa terza parte del presente lavoro riguardava la relazione tra le possibilità gnoseologiche e, conseguentemente, linguistiche dell'essere umano rispetto all'oggetto della propria ricerca: la *sapientia*. Il percorso di caccia che l'uomo *quaerens* ha intrapreso si è rivelato essere un viaggio dal sapore teologico ed è giunto fino alla teologia che complica tutte le teologie possibili e che, oltre i limiti della ragione, si configura come teologia circolare da un lato e come teologia mistica dall'altro⁹¹. Si era detto che entrambe queste ultime forme di teologia fanno perno sulla facoltà dell'intelletto ma non si era riusciti a comprendere in che modo l'intelletto possa accedere al piano mistico. La soluzione a tali interrogativi risiede pienamente nella cristologia di

⁸⁹ *De dato*. 5: h IV, n. 122; tr. it. cit. p. 651.

⁹⁰ *De fil.* 2: h IV, n. 59; tr. it. cit. 585.

⁹¹ Cfr. *supra*, il capitolo 5.

Cusano: la figura di Gesù Cristo, secondo quella che R. Haubst già definiva una vera e propria *manuductio christologica*⁹², riabilita mediante la *theologia sermocinalis* la funzione linguistica della parola umana, conferendo nuovi valore e legittimità alla discussa *vis vocabuli* e rendendo possibile l'itinerario teoretico della mente verso la propria meta.

Nella Parola di Gesù Cristo, la parola umana trova la possibilità di discorrere sul Principio e di avvicinarsi linguisticamente a Dio anche grazie alla *scientia laudis*, che rappresenta il lato affettivo dell'itinerario della mente. La preghiera, che Gesù Cristo – secondo la pedagogia cristologica cusana⁹³ – insegna agli uomini di fede e di carità, si presenta giustappunto come quella formula linguistica che, a partire dalla dimensione orizzontale (temporale e contratta) del linguaggio, aspira alla dimensione verticale della trascendenza, esprimendo la tensione costante tra i limiti e le possibilità della parola umana. Quest'ultima, nella preghiera di lode a Dio, esercita quella *vis* verbale estetica propria del *verbum*: la lode corrisponde linguisticamente alla riproposizione *humaniter* dell'armonia del Verbo divino, nel tentativo di riflettere l'armonia della *divina proportio*.

6.c.1. La theologia sermocinalis: la conversione positiva della vis vocabuli nella Parola di Cristo

La *theologia sermocinalis* – che con P. Casarella può essere tradotta con la “teologia della parola detta”⁹⁴ – significa letteralmente la teologia discorsiva e indica qualsiasi discorso avente Dio per oggetto. Benché compaia in una sola occasione nell'intero *corpus* delle opere cusane compresi i sermoni, la teologia sermocinale ha sollevato un crescente interesse presso gli studiosi del problema del linguaggio, poiché in essa sembrerebbe risiedere il fondamento positivo della parola umana. Sarebbe proprio

⁹² Secondo R. Haubst, l'analisi antropologica cusana – che pone in Dio il fine ultimo dell'esistenza umana – si fonda su aspetti soteriologico-escatologici da cui proviene il metodo cristologico. (Cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, cit., p. 97).

⁹³ Cfr. W. LENTZEN-DEIS, *Le désir infini de l'esprit humain fondement anthropologique de la prédication du Cusain*, cit., p. 230.

⁹⁴ “Theology of the spoken words” è una delle traduzioni che P. Casarella propone nel capitolo interamente dedicato alla *theologia sermocinalis* intitolato: *Theologia sermocinalis. A Key to Cusanus's Theology of Language*, in P. CASARELLA, *Words as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., pp. 89-164.

l'opera in cui essa è discussa, il secondo libro del *De sapientia* facente parte della raccolta dell'*Idiota*, a suggerire questa riabilitazione linguistica a partire da una più ampia rivalutazione della *vis* della mente dell'essere umano che qui si scopre *viva imago Dei*⁹⁵. In quest'opera, il personaggio dell'oratore introduce la teologia sermocinale mostrando all'idiota di aver compreso i limiti delle teologie tradizionali (sia positiva sia negativa); egli conferma di aver colto che

nella teologia discorsiva [*theologia sermocinali*], ossia là dove ammettiamo il discorso intorno a Dio e dove il valore della parola [*vis vocabuli*] non viene del tutto escluso [*penitus non excluditur*], hai ridotto [tu, o idiota, *N.d.A.*] quello che è sufficiente a proposito delle cose difficili alla facilità nel modo di formare proposizioni più vere intorno a Dio.⁹⁶

La *theologia sermocinalis* è presentata come la testimonianza dell'ammissione della possibilità e della validità del discorso su Dio per mezzo della parola umana previa riduzione della difficoltà insita nel linguaggio umano alla facilità propria del discorso teologico. La teologia sermocinale, tuttavia, sembra assumere una valenza linguistica che oltrepassa il mero recupero positivo della *vis vocabuli*. Se si presta attenzione all'aggettivo *sermocinalis*, si incontra una formula che si offre ancora una volta a una doppia interpretazione, secondo un significato tanto soggettivo quanto oggettivo che ad essa può essere attribuito. Secondo il senso 'soggettivo' dell'aggettivo *sermocinalis*, Cusano introduce la questione della possibilità del linguaggio (ossia del discorso come soggetto) di parlare della teologia, ovvero di poter assumere una validità nel campo della ricerca teologica. Questa prospettiva di per sé non risulterebbe del tutto innovativa, giacché essa si richiamerebbe – come P. Casarella ben riassume – tanto al rigore della teologia scolastica quanto all'eloquenza retorica dell'umanesimo del Quattrocento⁹⁷, per le quali – secondo Cusano – è valido parlare di Dio a patto che vi siano due condizioni preliminari: l'esplicitazione delle regole del discorso e l'attuazione di un'operazione metalinguistica. Nel passo in questione l'idiota afferma chiaramente quanto segue:

se devo spiegarti il concetto che ho di Dio, è necessario che il mio discorso, se deve esserti di aiuto, sia tale che i suoi vocaboli siano per te dotati di significato, in modo tale che, attraverso il senso delle parole che sono note in comune ad entrambi, io possa condurti verso ciò che viene ricercato. Ora, ciò che viene ricercato è Dio. Questa, quindi,

⁹⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

⁹⁶ *De sap.* II: h²V, n. 33; tr. it. cit. p. 829.

⁹⁷ Cfr. P. CASARELLA, *Words as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., p. 91.

è la teologia discorsiva [*sermocinalis theologia*], con la quale io mi sforzo di condurti a Dio attraverso il significato delle parole, nel modo più facile e più vero di cui sono capace.⁹⁸

Da questo passo si comprende chiaramente che la riabilitazione linguistica concessa dalla *theologia sermocinalis* indica, in prima istanza, la possibilità di parlare di Dio e, in seconda, la possibilità di parlare di Dio ad altri. Entrambe queste possibilità esplicitano il preannunciato significato del senso soggettivo dell'aggettivo sermocinale. A quest'ultimo, inoltre, si accompagna un senso oggettivo del termine *sermocinalis* che svela il fondamento cristologico sotteso alla teologia sermocinale e che si presenta come l'elemento chiave di questa metafisica della possibilità linguistica⁹⁹. Declinando secondo tale prospettiva il senso oggettivo dell'aggettivo, la teologia sermocinale avrebbe in Cusano una propria peculiarità. Come preannunciato, il discorso divino – sia a livello intratrinitario sia a livello extra trinitario – ha nella Parola o Logos o Verbo divino il proprio perno. Non era stato precisato però, giacché sarebbe risultato prematuro parlarne, che il significato specifico, si potrebbe dire, il *proprium* che la teologia sermocinale nel senso del discorso di Dio assume è quello cristologico della Parola di Gesù Cristo.

Quest'analisi preliminare del significato della *theologia sermocinalis* consente di esplorarne lo spettro delle possibilità che essa comprende: oltre alla possibilità di parlare di Dio (1) e a quella di comunicare il concetto di Dio ad altri (2), essa ammette la possibilità di cogliere linguisticamente il concetto di Dio attraverso il significato delle parole, ossia di rintracciare il nome di Dio (3). Come emergerà nel corso dell'analisi, il primo significato interessa la problematica della relazione tra il linguaggio umano e l'oggetto divino; il secondo invece apre alla dimensione comunitaria e pedagogica e affronta la questione dal punto di vista della comunicabilità metodica, per mezzo del verbo vocale o scritto, di quanto appreso dal singolo ricercatore della sapienza mediante il proprio verbo mentale; il terzo significato, infine, va oltre la mera possibilità della dicibilità e mostra la possibilità di nominare Dio impiegando validamente il linguaggio umano. In tutti questi casi, si tratta di una condizione di possibilità che la teologia sermocinale offre, nella quale si potrebbe

⁹⁸ *De sap.* II: h²V, n. 33; tr. it. cit. pp. 829, 831.

⁹⁹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, cit.; l'autore sostiene che il percorso dei nomi divini abbia anche l'obiettivo di condurre l'essere umano alla percezione della forza del potere e delle potenzialità reali inscritte nel possibile, inscritte altresì nell'uomo.

rintracciare quella che J. M. André presenta come la metafisica della possibilità che si dischiude dall'ermeneutica della finitudine, che qui potrebbe infine essere ricompresa come l'interpretazione convalidante della possibilità del linguaggio finito di dire *humaniter* l'infinito. Oltre a tale considerazione metafisico-ermeneutica, si potrà osservare che la chiave di volta – che rappresenta il trascendentale delle possibilità linguistiche che la teologia sermocinale esprime – è la figura di Gesù Cristo, la cui Parola convalida il linguaggio umano nella ricerca di Dio (1), costituisce l'esemplare pedagogico in quanto Maestro della Verità (2) e, infine, consente di giungere al *posse ipsum* poiché attualizza l'intelletto potenziale dell'uomo di fede e di carità illuminandolo con la luce della propria Parola (3).

Procedendo dal primo aspetto posto in evidenza relativo alla dicibilità del Principio, l'operazione che Cusano effettua consiste nella semplificazione del linguaggio stesso che potrebbe essere tradotta come la riduzione dell'alterità molteplice all'unità singola. Richiamandosi a quanto discusso brevemente sulla natura del numero¹⁰⁰, uno degli aspetti problematici insiti nella parola umana – ancora prima della questione dei limiti epistemologici – risiederebbe nel fatto che le parole sono ontologicamente delle entità sensibili e composte, motivo per il quale esse non sarebbero idonee a discorrere di ciò che è semplice e privo di composizione. In più circostanze Cusano ha sottolineato che quanto più un elemento è legato alla corporeità ossia alla sensibilità tanto più risulta difficile avvicinarsi alla Verità intelligibile. Nel *De possess*, per esempio, ben esplicita questo punto presentando tre forme di ricerca speculativa¹⁰¹: dalla fisica (che tratta della natura e considera le forme instabili e non-separate dalla materia, che sono soggette al movimento), attraverso la matematica (che studia le forme stabili ma non-separate dalla materia), fino alla scienza speculativa per eccellenza (che ha per oggetto le forme stabili e separate dalla materia) che altro non è che la ricerca che l'anima conduce da se stessa, quanto più possibilmente svincolata dalla realtà sensibile¹⁰². Quest'ultima forma speculativa, che altro non è che la teologia, ha per oggetto Dio, il

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹⁰¹ In questo passo del dialogo *De possess*, I. Mandrella si chiede quale sia la relazione tra la matematica e la metafisica e, conseguentemente, quale delle due possa avere un primato teoretico rispetto all'altra. (Cfr. I. MANDRELLA, *Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 183-200). Ai fini della presente ricerca è interessante sottolineare la sensibilità costante per l'aspetto metafisico dell'oggetto della speculazione e le derivanti implicazioni teoretiche, da cui discendono anche quelle linguistiche.

¹⁰² Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 63.

quale è una “forma separata, poiché è essa che conferisce primariamente l’essere”¹⁰³ e che, pertanto, è al di sopra delle forme non-separate, ossia delle forme che sussistono contrattamente alla loro determinazione materiale. Rispetto a tale classificazione, il linguaggio come scienza del discorso, ossia come *scientia sermocinalis* per riprendere P. Casarella, potrebbe collocarsi a tutti e tre i livelli della speculazione. Certamente, il linguaggio discorsivo ha per oggetto la parola sensibile, orale o scritta, che è composta di materia (il suono) articolata in parole (vocaboli), il *verbum vocale*. La parola è altresì mentale: come *verbum mentale* infatti la parola può essere paragonata agli enti matematici aventi ancora un’aderenza al *substratum* sensibile ma protendenti all’intelligibilità. La parola, infine, come mero verbo ossia come *vis verbale* potrebbe essere ascritta al terzo ed ultimo livello della speculazione. Pertanto, benché la parola sensibile come entità composta riferentesi a entità determinate parrebbe infintamente lontana dalla forma separata del *Logos* divino, essa potrebbe invece rivelarsi molto più vicina alla forma verbale divina, a patto che la difficoltà ossia la natura composta ed altera del linguaggio sia ricondotta alla semplicità e alla natura complicativa del potere verbale della mente che, già *numero vivo*, è qui da intendersi pienamente come *verbum vivum*. Intendere la mente come verbo significa nient’altro che affermare che la mente è una forma, tanto formata (come tutte le creature) quanto formante (e per questo *viva*). La mente dell’essere umano è una forma concipiente che concepisce verbalmente e, svolgendo la propria *vis*, non fa altro che esercitare la propria virtù estetica di natura linguistica. L’impiego del linguaggio come pratica dell’arte della mente¹⁰⁴ consente di cogliere, *per analogiam*, il principio verbale verberante e formativo di Dio, che viene chiamato Verbo o Ragione. Pertanto, mediante la pratica dell’arte del linguaggio, è possibile volgere lo sguardo al Principio di questa stessa arte e formarsi così un concetto verbale di questo stesso Principio verbale¹⁰⁵. Avendo tuttavia la necessità di manifestare *ad extra* il proprio contenuto mentale, l’essere umano non può limitarsi al terzo livello della speculazione linguistica – che riflette a livello trascendentale – e abbisogna, pertanto, di ritornare alla sensibilità del verbo vocale per comunicarsi agli altri, fino ad insegnare loro come condurre questa stessa ricerca.

¹⁰³ Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 64; tr. it. cit. p. 1429.

¹⁰⁴ Cfr. *De sap.* II: h 2V, n. 34.

¹⁰⁵ Cfr. *De sap.* II: h 2V, n. 35.

La dimensione pedagogica (che era stata indicata come il secondo significato espresso dalla teologia sermocinale) è introdotta da una riflessione metodologica: il piano della comunicazione linguistico-verbale prevede una regolamentazione. Tale aspetto, che richiama alla mente le discussioni già affrontate sulla sinonimia e sul plurilinguismo a partire dalla riflessione sul carattere parimenti naturale e convenzionale del linguaggio¹⁰⁶, testimonia il fatto che Cusano ha ben presente queste problematiche care alla filosofia del linguaggio e le affronta offrendo delle indicazioni ben precise, riferendosi alla figura del maestro e tenendo sullo sfondo il modello esemplare incarnato da Cristo, il Maestro della Verità. Come si era discusso, il fondamento teoretico è di natura caritatevole e consiste nell'avere fede ossia nel credere alle parole del maestro; in questo caso, tale regola si traduce nella condivisione del significato delle parole impiegate da entrambi gli interlocutori, che si stabilisce concordemente. Ciò non è così lontano, per fare un esempio concreto, dall'*experimentum* che Cusano propone ai monaci nel *De visione Dei* quando esplicita le regole del *ludus iconae*, per condurli alla facilità della *theologia mystica* attraverso un esperimento¹⁰⁷. In tale circostanza, dopo aver invitato i monaci ad affiggere al muro l'icona raffigurante il volto di Cristo e a disporsi a semicerchio attorno ad essa, li invita a osservare l'icona cambiando, di volta in volta, il proprio angolo prospettico e a condividere l'esperienza visiva effettuata¹⁰⁸. Ciò che preme sottolineare in questa sede è il fatto che le regole del gioco prevedono l'esplicitazione della grammatica del dialogo tra i monaci che presume che essi si comprendano linguisticamente e che credano l'uno alle parole dell'altro. Questa prassi, che potrebbe essere ridefinita come una 'didattica della comunicazione', ricorda l'importanza dell'ammissione della natura contratta e determinata del punto di vista, che è congetturale e non assoluto. Dato l'inevitabile poli-prospettivismo¹⁰⁹ linguistico è necessario procedere da una

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, il capitolo 4.

¹⁰⁷ È interessante osservare che il campo semantico della Prefazione rimanda proprio all'ambito della *experientia* e della sperimentazione attiva della teologia mistica, attraverso un esercizio di devozione (*praxim devotionem*). (Cfr. *De vis. Praefatio*: h VI, nn. 2-4).

¹⁰⁸ Cfr. *De vis. Praefatio*: h VI, n. 3.

¹⁰⁹ In questo trattato, mediante l'esperimento dell'icona, Cusano mette in pratica uno dei propri principi gnoseologici: il prospettivismo. A tal proposito, D. Monaco ha parlato di un 'prospettivismo veritativo' (cfr. D. MONACO, *Cusano e la pace della fede*, Roma, Città Nuova Editrice, 2013; qui p. 95) per indicare che il punto di vista, particolare e contratto di ciascun osservatore, esprime un punto di vista (una prospettiva, per l'appunto) che partecipa della verità senza coincidere pienamente con essa. La natura congetturale della visione conoscitiva della verità, che è sempre prospettica, viene così sperimentata nel gioco proposto ai monaci. Ciascuno crede di avere un'esperienza unica dell'icona, ma – questo è l'invito di Cusano al dialogo – nel confrontare le proprie esperienze realizzano che queste sono simili.

comunanza linguistica, ossia dalla condivisione del significato dei termini impiegati. Si tratta, nient'altro, che di procedere dalla teologia positiva e di intraprendere il percorso canonico, giacché soltanto dall'affermazione del significato è possibile decostruirlo impiegando il metodo della *docta ignorantia*. Grazie a quest'ultimo, infatti, dopo aver chiarito il significato dei termini comuni, è possibile esplorare il significato enigmatico delle parole che non funzionano più come meri segni ma come simboli. Come l'icona di Cristo nel *ludus iconae* insegna¹¹⁰, l'applicazione della didattica della parola si traduce nell'uso strumentale del linguaggio traslato dal piano segnico a quello simbolico per condurre i discenti all'apprensione del concetto insegnato dal maestro. Con ciò è possibile ascendere alla natura speculativa più alta del linguaggio e quindi svelare, ancora una volta, che il valore della parola risiede non tanto nel suo contenuto sensibile quanto nel suo valore estetico come *vis verbale*.

Il potere o *vis* del linguaggio si fonda interamente sulla Parola di Gesù Cristo, precisamente la *vis* della parola umana ha nell'umanità della Parola di Cristo il proprio fondamento. L'umanità di Cristo nell'unione mistica alla sua divinità dunque è quell'elemento che rende propriamente la specificità della riflessione cusana, sicché la teologia del discorso divino trova nella teologia della Parola di Cristo il punto archimedeo di tutto il linguaggio: Egli è quella lanterna che traccia il cammino da seguire verso Dio e quella parola luminosa che attualizza l'intelletto dell'uomo consentendogli parimenti la possibilità linguistica di tornare in questo mondo a parlare di Dio come testimoni di Dio presso gli uomini. Infatti, posto che il *Verbum* divino è metafisicamente il modello esemplare su cui si basa il *verbum* di ciascun essere umano

Allorquando ci si presta a interrogare il proprio confratello e a credere alle sue parole, si pone in essere quella circolarità costitutiva del dialogo per mezzo della quale si danno le condizioni di riconoscimento della natura congetturale del proprio sapere. Da qui non derivano, si badi bene, né una posizione scettica né una forma di pluralismo solipsistico, bensì un "prospettivismo veritativo", per il quale "l'oggetto [del conoscere], pur rimanendo identico a se stesso, è espresso in modo diverso da tutti quelli che lo vedono" (Ivi, pp. 93-94). Tale esperimento mostra come il fulcro problematico non risieda nell'inattingibilità della verità in senso assoluto, bensì nella diversità mediante la quale essa viene contrattamente colta ed espressa; in altre parole, "riconoscere la verità del diverso e superare ogni identità tra verità e agire comunitario è il *novum* che il dialogo richiede di pensare". (M. MERLO, *L'universale. Fides e religio nel De pace fidei*, in Dall'Igna A., Roberi D. (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano – Udine, Mimesis, 2013, pp. 139-151; qui p. 145).

¹¹⁰ L'oggetto dell'esperimento, l'icona di Cristo, diventa essa stessa soggetto: secondo un ribaltamento prospettico che può essere inteso anche come un rovesciamento ermeneutico, tanto i monaci svelano il significato mistico dell'icona quanto l'icona stessa rivela agli osservatori la natura mistica dell'esperienza. (Cfr. H. L. BOND, *The 'Icon' and the 'Iconic Test' in Nicholas of Cusa's De visione Dei I-XVII*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, a cura di T. M. Izbicki, C. M. Bellitto, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2002, pp. 173-195).

creato a sua immagine e somiglianza, l'incarnazione di tale *Verbum* apre all'orizzonte della filiazione che linguisticamente si traduce nella possibilità della parola umana di unirsi alla Parola divina in Cristo. Questa unione per filiazione adottiva equivale alla possibilità di nominare Dio oltre il muro della coincidenza e di vedere il nome di Dio nel volto di suo Figlio.

Mediante la propria Parola di vita, Gesù Cristo insegna ai fedeli la via da intraprendere per giungere alla soglia del muro di cinta del paradiso, laddove “cessa ogni discorso e ogni argomentazione”¹¹¹. A questo punto in cui sembra neutralizzarsi qualsiasi discorso teologico, la Parola di Cristo si presenta come la porta (*ostium*) da varcare per oltrepassare il muro della coincidenza dei contraddittori. Ciò è reso possibile dal fatto che la figura di Cristo, unione di due nature umana e divina, è l'incarnazione del Verbo divino che è complicazione di tutti i nomi possibili in quanto principio del linguaggio stesso. Egli altro non è che quella *complicatio omnium nominum* (la complicazione di tutti i nomi) oltre alla loro concordanza¹¹², che dà luogo alla possibilità dell'intelletto umano di congetturare quei nomi di Dio che abbracciano tale coincidenza.

Superata la barriera linguistica della ragione, l'intelletto approda alla visione del volto di Cristo. Secondo la prospettiva linguistica qui delineata, l'intelletto si trova dinanzi all'icona di Gesù Cristo che, nel rispetto della teoria iconica del linguaggio, altro non è che una Parola: il *Verbum sapientiae*. Questo stanziamento è possibile giacché la Parola di Cristo ha compiuto un percorso analogo e contrario a quello dell'uomo di fede. Ancora una volta è l'applicazione della figura P che ricorda come la realtà debba essere sempre ricompresa nella bidirezionalità della propria dinamicità, che, in tal caso, si articola nel percorso della parola umana verso quella di Cristo e del percorso di quest'ultima verso quella umana. Questo aspetto è fondamentale per comprendere come l'intelletto, che nell'uomo è solo potenziale, possa giungere a cogliere intuitivamente al di là della coincidenza dei contraddittori il *posse ipsum*, che Cusano presenta al termine del proprio percorso come la miglior congettura per nominare Dio. L'intelletto, infatti, vede tale nome risplendente nel volto del Verbo di Cristo perché è la Parola di Cristo ad attualizzare l'intelletto. Come si è discusso a

¹¹¹ *De docta ign.* III, 11: h I, n. 245; tr. it. cit. p. 285.

¹¹² La rivelazione di Dio Padre (*Ex.* 3, 14) – mediante il proprio Verbo – è la manifestazione del Principio della *concordantia nominum*. (Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues: von den frühen Predigten bis „De docta ignorantia“*, cit., p. 87).

proposito della psicologia del processo conoscitivo¹¹³, ogni facoltà inferiore necessita della facoltà superiore per essere attualizzata; pertanto, anche l'intelletto – delimitato a seguito della caduta peccaminosa – abbisogna di un principio unitario superiore che lo attualizzi e nel quale esso non può che credere:

l'intelletto, la cui potenza è in grado di abbracciare ogni cosa, tranne che il proprio creatore, ha bisogno, per poter realizzare in atto la sua comprensione, del dono della grazia del creatore. La creatura razionale, infatti, ha in sé il lume del discernimento razionale, ma [...] è molto debole e, in questo corpo sensibile, è ottenebrato da molte ombre. Esso viene pertanto condotto all'atto dall'azione dello spirito del verbo divino e le sue tenebre vengono allora illuminate. Uno studente, infatti, viene illuminato dalle parole del maestro quando la sua forza razionale viene condotta all'atto dalla ragione illuminata del maestro, la quale penetra nella mente dello studente mediante lo spirito [il soffio] delle parole che egli proferisce.¹¹⁴

L'illuminazione che attua l'intelletto è un dono del Padre dei lumi, che consiste nella sua rivelazione massima, luce e lanterna: è la Parola di Gesù Cristo la quale, in virtù della propria umanità, unisce a sé l'intelletto attualizzandolo e consentendogli *humaniter* di vedere il riflesso di Dio nel proprio volto.

Il recupero della teoria iconica del linguaggio (che si fonda sull'identità divina di essere-pensiero-linguaggio-visione)¹¹⁵ consente di comprendere in che modo l'intelletto colga il nome di Dio, nel volto di Cristo. Secondo la teologia sermocinale si potrebbe azzardare l'ipotesi che l'intuizione dell'intelletto (illuminato dalla Parola di Cristo) non corrisponda necessariamente all'esclusione della possibilità e della validità del linguaggio verbale. L'intelletto come *verbum vivum* si rispecchia nel proprio *Verbum exemplaris* che è rappresentato dal volto di Cristo. In questo rispecchiamento, l'intelletto coglie intuitivamente il *posse ipsum*, immagine dello splendore di Dio. Considerando che l'oggetto della visione è questo splendore, che altro non è che la luce inaccessibile di Dio che illumina tutti gli enti, si potrebbe allora sostenere che il *posse ipsum* è il nome che illumina tutti gli altri nomi di Dio e tutti i nomi possibili, come se tale nome fosse l'immagine della luce inaccessibile¹¹⁶ per la quale tutti i nomi nominabili divengono umanamente intelligibili. Questo nome, e non altri innanzitutto, è quello che l'intelletto coglie, giacché il trascendentale linguistico

¹¹³ Cfr. *supra*, il capitolo 3.

¹¹⁴ *De dato* 1: h IV, n. 94; tr. it. cit. p. 623.

¹¹⁵ Cfr. *supra*, il capitolo 1.

¹¹⁶ Cfr. D. P. O'CONNEL, *Satiare mentis desiderium: Visus mentis in the Late Writings of Nicolaus Cusanus*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer e K. Reinhardt, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 117-130; qui p. 126.

del Verbo di Cristo è la configurazione – ossia quel modo di darsi (ovvero di rivelarsi) di Dio all'uomo – di natura linguistica in cui la possibilità assoluta di Dio si è declinata, come testimoniato dalla correlazione tra la rivelazione di Dio Padre (Ego sum qui, sum) e la presentazione di Dio Figlio (Ego sum, qui loquor tecum). Secondariamente, tale intuizione è – nel rispetto della *theologia sermocinalis* – un'intuizione discorsiva o dialogica. Quando l'intelletto, *verbum vivum*, si riflette nello specchio del *Verbum Christi* non giunge al termine ultimo del proprio viaggio: la quiete massima è solo in Dio; pertanto, solo nel Principio assoluto il moto si arresta. Nel Verbo di Cristo, tuttalpiù, il moto della mente – che era già un moto circolare nel muro dei contraddittori (come la teologia circolare ha mostrato) – ascende al principio della propria motilità, che è un principio sermocinale che invita alla preghiera di lode come *scientia laudis* o *scientia amoris*.

La teologia sermocinale, che afferma la possibilità umana di riabilitare il linguaggio per parlare di Dio, trova in Cristo la possibilità sia di assurgere il linguaggio al livello della dicibilità *humaniter* di Dio sia il punto di torsione per parlare *humaniter* di Dio presso la comunità dei fratelli. La discorsività della teologia, dunque, non significa solamente la riabilitazione del linguaggio, bensì anche la dinamicità ossia la scorrevolezza nel senso del movimento del linguaggio stesso, che alimenta il moto lungo entrambi gli assi, quello orizzontale del dialogo coi fratelli e quello verticale del dialogo con Dio mediante Cristo; per entrambi i piani, questo linguaggio non è più un linguaggio scientifico, un linguaggio lineare e temporale, bensì il discorso della teologia inteso come il linguaggio della *scientia laudis* che trova nella preghiera il mezzo e il fine della propria caccia sapienziale. Infatti, la teologia mistica, grazie alla quale si giunge a cogliere il *posse ipsum*, richiede tanto un percorso teoretico (fino ad ora illustrato) quanto un percorso affettivo, un itinerario quest'ultimo che la preghiera di lode come *scientia laudis* mostra.

6.c.2. Dalla Vaterunserpredigt alla Lode a Dio: il linguaggio estetico della preghiera di Lode

Le riflessioni sulla *theologia sermocinalis* hanno mostrato la centralità della figura di Gesù Cristo, il quale – per mezzo della propria Parola di vita – vivifica l'intelletto

conducendolo alla contemplazione del Nome di Dio. Questo è il massimo insegnamento al quale Egli ci conduce mediante la preghiera al Padre: il *Padre Nostro*. La preghiera compare così sulla scena nell'itinerario che la mente compie verso il proprio Principio. Come è stato anticipato, questo percorso non è soltanto di natura teoretica ma anche affettiva. L'*affectus*, nel senso dell'amore proprio della carità, costituisce l'altro versante del percorso verso la teologia mistica, per la quale l'aspetto teoretico è accompagnato da quello affettivo, secondo una reciprocità dialettica per cui l'uno non può sussistere senza l'altro¹¹⁷.

La carità, che Cusano intende anche come il desiderio di giungere a conoscere ciò in cui si crede, è l'alimento della preghiera, la quale consegue al desiderio amoroso di contemplare l'oggetto bramato¹¹⁸. Che la preghiera, mossa dall'affetto amoroso, sia la traduzione erotico-estetica del desiderio teoretico di conoscere è deducibile dal fatto che quasi tutti gli scritti filosofici di Cusano terminano con il riferimento ad essa. Oltre all'esplicita formula '*amen*' con cui si concludono generalmente le preghiere, Cusano o i protagonisti dei suoi dialoghi pregano in prima persona da soli – come in chiusura del *De mente*, ove si legge “e prego che le nostre menti, stimolate [...] da uno straordinario desiderio, siano guidate felicemente al godimento della mente eterna. Amen”¹¹⁹ – o si suggerisce di pregare insieme, come alla fine del terzo libro del *De docta ignorantia*: “preghiamo con cuore supplichevole Dio padre”¹²⁰; o ancora è Cusano stesso che invita altri a pregare per terzi: “Tu fratello prega” scrive concludendo il *De aequalitate* “affinché Egli me lo conceda”¹²¹ di abbracciare la verità. La preghiera si presenta qui come lo strumento linguistico con il quale potersi approssimare alla contemplazione di Dio, giacché essa presuppone tanto la fede quanto l'amore:

mediante la fede, l'intelletto ha accesso al Verbo; mediante l'amore si unisce a lui.
Quanto più si avvicina a lui, tanto più cresce in forza, e quanto più ama, tanto più si

¹¹⁷ Si ricorda che il trattato del *De visione Dei* nasce in risposta alla richiesta di chiarimento avanzata dai monaci del monastero di Tegernsee in merito alla relazione tra *intellectus* e *affectus* nella teologia mistica. (Cfr. M. WATANABE, *Nicolaus Cusanus, Monastic Reform in the Tyrol and the De visione Dei*, in *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di P. Gaia, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp. 181-197).

¹¹⁸ Cfr. *Sermo XXIV*: h XVI, n. 2.

¹¹⁹ *De mente* 15: h ²V, n. 160; tr. it. cit. p. 977.

¹²⁰ *De docta ign.* III, 12: h I, n. 262; tr. it. cit. p. 305.

¹²¹ *De aequal.*: h X/1, n. 37; tr. it. cit. p. 1299.

congiunge alla sua luce. [...]. Attraverso la preghiera potrà ottenere di avvicinarsi maggiormente a lui [il Verbo].¹²²

Non è un caso che nel *De visione Dei*, un'opera che potrebbe essere definita come una lirica amorosa in cui l'amante – colui che loda la sapienza amata – rivolge quel canto amoroso che è la preghiera dell'uomo di fede, Cusano si riferisca esplicitamente alla preghiera come allo strumento mediante il quale sia possibile accrescere la fede e la carità avvicinandosi così a quell'unione con il Verbo divino che corrisponde all'apprensione del Nome di Dio. Linguisticamente, la preghiera non è una formulazione qualsiasi, ma l'insegnamento di Gesù Cristo agli uomini. Ora, inserendosi la preghiera in un percorso teoretico-affettivo che equivale altresì alla filiazione adottiva, l'insegnamento sommo che Cristo ha affidato ai fedeli non poteva essere altri che quello contenuto nella preghiera del *Padre Nostro*. Come Cusano spiega nel *Sermo XXIV*, noto anche con il nome di *Vaterunserpredigt* (Predica sul Padre Nostro)¹²³, poiché divine erano le parole e gli insegnamenti di Gesù Cristo, si ha che

il *Padre Nostro*, pur nella semplicità delle sue parole, contiene il più alto insegnamento e la sapienza più profonda. Infatti, come la divinità si è nascosta nell'umanità di Cristo, così ogni concepibile sapienza si è nascosta nelle semplici parole del suo insegnamento, [...]. In questa sapienza di Dio, nascosta sotto il velo delle parole e dei segni sensibili, ogni uomo, fin da questa vita terrena, può quindi trovare un cibo imperituro.¹²⁴

Questa preghiera, la più importante¹²⁵, sembrerebbe esser tale per due ragioni, formale l'una e contenutistica l'altra. Dal punto di vista formale, essa presuppone l'insegnamento della *docta ignorantia* con il suo sapienziale risvolto linguistico. Proprio nel passo introduttivo appena citato, riprendendo il motivo del *Deus absconditus* Cusano ricorda che la sapienza divina è nascosta sotto il velo delle parole,

¹²² *De vis.* 24: h VI, n. 113; tr. it. cit. p. 1147.

¹²³ Composta presumibilmente tra il gennaio e il febbraio del 1440 e pronunciata in tedesco ad Augusta tra l'1 e il 5 gennaio 1441 (forse anche prima, nel mese di dicembre del 1440), la predica sul Padre Nostro è l'unica predica che Cusano ha scritto nella propria lingua, ossia nel dialetto franco-mosellano, il *moselfränkisch*. (Cfr. P. GAIA, *La predica sul Padre Nostro*, in N. Cusano, *Predica sul Padre Nostro*, a cura di P. Gaia, Torino, Società Editrice Internazionale, 1995, pp. 17-32; qui pp. 17-18).

¹²⁴ *Sermo XXIV*: h XVI, n. 1; tr. it. di P. Gaia, in N. Cusano, *Predica sul Padre Nostro*, cit., p. 35.

¹²⁵ Non sembrerebbe dunque un caso che Cusano, nel corso del proprio viaggio come legato pontificio in Germania e nei Paesi Bassi tra il 1450 e il 1451, si sia impegnato affinché in più chiese venissero affisse delle tavole con scritto il testo della preghiera del Padre Nostro nella lingua del luogo. Ancora oggi si può osservare, ad esempio, la tavola che Cusano ha fatto realizzare per la città tedesca di Hildesheim. (Cfr. W. C. SCHNEIDER, *Der Weg zu Weisheit und Preis: Zum Vollzug der Lehrtafel des Cusanus in Hildesheim*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 505-524).

come ad anticipare le riflessioni maturate negli anni successivi e qui già discusse sulla *vis vocabuli* e sul valore enigmatico del linguaggio. Anche la preghiera del Padre Nostro, dunque, non impiega un linguaggio da intendersi semplicemente secondo il suo significato letterale, bensì soprattutto secondo il suo significato simbolico, ossia la sua capacità tanto di rimandare al trascendente quanto di significare ciò che sfugge alla comprensione razionale, oltrepassando la stessa facoltà dell'intelletto, richiedendo un atto di fede e di amore. Per tale ragione, probabilmente, la predica in cui Cusano commenta questa preghiera è scritta nella propria lingua madre, il dialetto franco-mosellano, come a voler indicare l'intima connessione che la preghiera rivolta al Padre debba avere con la lingua natia, giacché essa è la lingua con cui si esprime con maggior naturalezza il contenuto mentale e spirituale.

Dal punto di vista del contenuto, in questa preghiera Cristo spiega la verità sul Principio e sull'origine di tutte le cose, poi quella sul mezzo di ritorno di tutte le entità create al proprio Creatore e, per concludere, quella sul fine di tutte le creature. Le parole che tale preghiera contiene complicano al loro interno il significato della verità intra- ed extra-trinitaria, come Cusano mostra nel corso della predica soffermandosi su ogni singola frase, giacché ciascuna di esse coglie un aspetto di quella verità massima che egli stesso ha cercato di spiegare nelle sue opere. Queste chiarificazioni della verità sul Principio, sulla creazione e sul ritorno a Dio, seppur adeguate, non rappresentano ancora di per se stesse la massima apprensione della verità alla quale la mente aspira. A partire da queste spiegazioni, l'insegnamento di Gesù Cristo ha come obiettivo ultimo quello di condurre il fedele alla conoscenza del Nome di Dio. Premesso che il nome è una notizia e che, pertanto, soltanto attraverso di esso è possibile giungere a una conoscenza distinta delle cose¹²⁶, “la nostra speranza quindi di poter giungere, transcendendo il nostro intelletto, alla conoscenza di Dio, si fonda sul fatto che Dio può essere conosciuto solo mediante il suo Nome”¹²⁷. Questo transcendimento intellettuale, come anticipato, può avvenire soltanto *per gratiam* ossia per mezzo della luce divina che l'intelletto è in grado di accogliere soltanto se si predispone ad essa glorificando quello stesso nome mediante la preghiera al Padre; per questo motivo,

¹²⁶ Cfr. *Sermo XXIV*: h XVI, n. 11.

¹²⁷ *Sermo XXIV*: h XVI, n. 12; tr. it. cit. p. 39.

Cristo ci insegna a pregare che questo Nome venga da noi glorificato. In tale preghiera è contenuto l'imperscrutabile insegnamento di come si possa giungere alla conoscenza di Dio; ad essa certamente non possiamo giungere da noi stessi, ma soltanto per mezzo della grazia divina che ci santifica, rendendoci capaci di glorificare quel Nome che ci dà una conoscenza di Dio, che supera ogni conoscenza.¹²⁸

La grazia di Dio procede mediante il proprio Figlio, in cui si è manifestato, “affinché nel suo lume, che è il Verbo che si è fatto carne, potessimo apprendere il lume del Padre della nostra vita. [...] in lui e per lui, che è *benedetto* nei secoli”¹²⁹. La benedizione, dunque, come glorificazione del Nome di Dio esprime la natura affettiva e caritatevole della conoscenza del Nome di Dio, come Cusano scrive in più luoghi al termine dei propri scritti invitando a lodare Dio benedetto: “Dio, sempre benedetto, lode a Dio”¹³⁰. La benedizione, per l'appunto, non è da intendersi come la mera riproposizione dell'orazione tradizionale bensì come l'espressione del significato del Nome di Dio, che è *benedetto*, laddove 'l'essere detto bene' rimanda alla *theologia sermocinalis* tanto nel senso del rigore con il quale si deve parlare di Dio quanto nel senso della bontà di questo stesso discorso su Dio, giacché buono è l'oggetto designato e buono (ossia caritatevole) deve essere colui che lo designa. Secondo questa prospettiva, quando il fedele *benedice* il Nome di Dio, si rivolge con una tipologia di preghiera ben precisa: la preghiera di lode.

Nel *De venatione sapientiae* (cc. 18-20), Cusano presenta la lode come uno tra i dieci campi in cui ricercare la sapienza; nello specifico, la lode è indicata come il quinto campo, anticipato da quello della luce e seguito da quello dell'unità¹³¹. Qui è esposta quella *scientia laudis* che potrebbe essere definita, con H. G. Senger, una filosofia della lode¹³², che si stanZIA nella tradizione già platonica della preghiera nel

¹²⁸ *Sermo XXIV*: h XVI, n. 13; tr. it. cit. p. 40.

¹²⁹ *De dato* 5: h IV, n. 122; tr. it. cit. p. 651.

¹³⁰ *De non aliud* 24: h XIII, n. 113; tr. it. cit. p. 1573. Cfr. anche, per citare alcuni esempi: “sia dunque benedetto nei secoli Dio, che è nascosto agli occhi di tutti i sapienti del mondo” (*De Deo abs.*; h IV, n. 15; tr. it. cit. p. 535); “E lo conceda a me e a te colui che, benedetto nei secoli, dona generosamente se stesso a coloro che lo amano” (*De quaer.* 5: h IV, n. 50; tr. it. cit. p. 573); “Addio ora, fratello amatissimo, e ricordami nelle tue preghiere, in modo che, trapassati di qua, possiamo conseguire la filiazione di Dio nel figlio unigenito, Gesù Cristo, sempre benedetto” (*De fil.* 6: h IV, n. 90; tr. it. cit. p. 615).

¹³¹ Per un'analisi dettagliata del campo della lode in relazione all'intero impianto del trattato del *De venatione sapientiae*, cfr. H. G. SENGER, *Das Feld »laus« und die Laudabilien*, in: MFCG 32 (2008), Trier, Paulinus, 2010, pp. 105-126.

¹³² Cfr. H. G. SENGER, *Griechisches und Biblisch-patristisches erbe im cusanischen Weisheitbegriff*, in: MFCG 20 (1990), Paulinus, Trier, 1992, pp. 146-176; qui p. 169.

senso del risvolto estetico del percorso epistemologico a cui si intreccia¹³³. Le parole stesse con le quali Cusano introduce a questo campo suggeriscono la piacevolezza di questo stesso e la sua relazione con l'indagine teoretica; si legge:

dopo aver percorso il campo della luce, mi si è presentato subito un campo estremamente ameno, quello della lode di Dio, infatti, dopo aver riposto nella dispensa della mia mente quelle cose che avevo trovato nel corso della caccia condotta nel campo della luce – tra le quali, le dieci proprietà di cui ho parlato prima, ossia la bontà, la grandezza, la verità e le altre –, le ho ritrovate tutte, e molte di più, nel campo della lode.¹³⁴

In questo campo, Cusano ritrova quelle dieci proprietà del Principio che qui possono essere definite come delle lodi dirette a Dio. Questa scoperta è conseguente alla constatazione del fatto che “la definizione che definisce se stessa e tutte le cose è buona, grande, vera e così via”¹³⁵, sicché tale definizione, che l'intelletto vorrebbe formulare sul Principio, altro non è che un tentativo di definire (ovvero di nominare, si potrebbe altresì di ‘dire’) il Principio, per il quale tutti i termini sono nomi-lodi di Dio¹³⁶. Allorquando, dunque, l'intelletto prova a nominare Dio per conoscerlo, in questo sforzo teoretico esso non fa altro che lodare Dio, ossia pronunciare quei predicati che sono le proprietà di Dio stesso: “queste dieci proprietà, e le altre che vengono lodate da chiunque abbia un buon intelletto, vengono utilizzate nella lode di Dio e vengono giustamente attribuite a Lui, perché Egli è la fonte della vita”¹³⁷.

Dalla definizione delle proprietà divine come lodi discende la definizione di tutte le creature come lodi di Dio, che lodano per natura il proprio creatore¹³⁸ a cui sono linguisticamente vincolate, tant'è che ogni creatura “conosce e riconosce, per quanto le basta, il suo creatore onnipotente, lo loda e ode ed intende la sua parola e le obbedisce”¹³⁹, nel rispetto del libero arbitrio, sicché colui che “smette di lodare Dio e non presta ascolto alla parola di Dio, che parla in lui e nella sua coscienza, [...] è indegno di far parte della comunione dei beati, che lodano perpetuamente Dio”¹⁴⁰. La

¹³³ Cfr. C. KNY, *Scientia laudis. Überlegungen zum Weltverhältnis des Menschen*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 487-503. Secondo l'autore, la lode non può essere pienamente compresa a prescindere dall'intima connessione con la riflessione teoretica.

¹³⁴ *De ven. sap.* 18: h XII, n. 51; tr. it. cit. p. 1655.

¹³⁵ *De ven. sap.* 18: h XII, n. 51; tr. it. cit. p. 1655.

¹³⁶ Cfr. *De ven. sap.* 18: h XII, n. 53; tr. it. cit. p. 1657; una tesi, quella qui ricordata, che Cusano dichiara di recuperare dal *De divini nominibus* di Dionigi.

¹³⁷ *De ven. sap.* 18: h XII, n. 51; tr. it. cit. p. 1655.

¹³⁸ Cfr. *De ven. sap.* 19: h XII, n. 54.

¹³⁹ *De ven. sap.* 19: h XII, n. 54; tr. it. cit. p. 1659.

¹⁴⁰ *De ven. sap.* 19: h XII, n. 54; tr. it. cit. pp. 1659, 1661.

lode viene dunque presentata come quell'elemento linguistico e metafisico che consente di entrare in comunione con Dio. Così, se sotto il profilo teoretico, l'itinerario della mente consiste nel trovare il nome di Dio come quel termine maggiormente adeguato al concetto inesprimibile e inconcepibile sfidando i limiti dell'intelletto, sotto il profilo affettivo, questo percorso si configura come l'instaurazione di un momento di condivisione, di comunione per l'appunto, che può essere tradotto come un momento di dialogo amoroso. Coloro che entrano in comunione con Dio, infatti, sono spiriti santi che rivolgo a Dio una "lode perpetua e gioiosissima [*perpetuam iocundissimamque*]"¹⁴¹ che è inesprimibile a parole umane, proprio come quel Nome divino ineffabile che fonda e complica tutti i nomi divini. Nel caso della lode, "la voce con la quale [gli spiriti santi, *N. d. A.*] esprimono la loro lode corrisponde al loro amore, e quanto più essi lodano, tanto maggiore è la lode che essi ricevono e tanto più, in questo modo, si avvicinano a colui che è infinitamente degno di lode, anche se non giungono mai ad una eguaglianza con lui"¹⁴². Si intravede qui un chiaro riferimento alla filiazione adottiva, declinata in una prospettiva linguistica che conferma la centralità della parola come parola di lode.

Diversamente da qualsiasi altra parola, la lode è una parola di preghiera che viene rivolta a Dio non per avanzare delle richieste né, tanto meno, per dire alcunché se non per esprimere Dio stesso. La lode è la preghiera che il fedele rivolge a Dio semplicemente per poter entrare in comunione con Lui; in tal caso, dunque, la *vis* della lode non risiede tanto nel contenuto comunicativo (tant'è che la lode dei sapienti è ineffabile) quanto piuttosto nella virtù linguistico-estetica che essa esprime, la quale è immagine di quella stessa *vis* divina. Come nel caso del *posse ipsum* si è trattato di cogliere la *vis estetica* espressa secondo una prospettiva linguistica, anche per la lode si tratta di individuare il significato estetico come *vis* che essa dischiude; ciò è reso possibile dall'analisi di un ulteriore elemento: il canto di lode.

La lode si contraddistingue per il fatto che essa non viene semplicemente detta, ma viene proferita cantando. Cusano ricorda che "il profeta ci ha prescritto di cantare le lodi di Dio con un'arpa a dieci corde. Osservando questa precisazione, io ho scelto solo dieci corde di lode: la bontà, la grandezza, la verità e le altre che ho menzionato

¹⁴¹ *De ven. sap.* 19: h XII, n. 55; tr. it. cit. p. 1661.

¹⁴² *De ven. sap.* 19: h XII, n. 55; tr. it. cit. p. 1661.

in precedenza”¹⁴³. Questa profusione delle parole coinvolge ancora più intensamente tanto la mente quanto il corpo: lo sforzo del canto è di fatto superiore ed indica un maggior coinvolgimento che richiede l’impiego di uno strumento ben preciso: l’arpa. A livello sensibile, l’arpa si presenta come uno strumento musicale, frutto dell’arte poetica umana, con il quale è possibile innalzare le lodi a Dio. Tuttavia, Cusano osserva che tale artefatto non è nient’altro che l’esplicazione di quanto è proprio dell’uomo stesso. Come la mappa sensibile dell’uomo cosmografo è espressione di quella mappa mentale che è la mente del cartografo, l’arpa sensibile simboleggia quell’arpa viva che è l’uomo stesso. L’arpa è frutto dell’arte umana ed è suonata dall’uomo affinché egli possa cantare l’oggetto che egli stesso ricerca e di cui ha già una *praegustatio*:

l’uomo, pertanto, è un’arpa vivente [*vivum psalterium*], che ha in sé tutto ciò che è necessario per cantare a Dio quelle lodi di cui ha in se stesso la conoscenza. Infatti, ogni spirito loda il Signore con l’arpa e con la chitarra, con i cembali di giubilo e con tutti gli altri strumenti che suonano bene. Il nostro spirito intellettuale ha in se stesso questi strumenti come strumenti vivi.¹⁴⁴

Ancora una volta, Cusano mostra che l’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, dispone già da sempre degli strumenti per ricercare Dio; inoltre, è giustappunto mediante l’esercizio estetico di questi che l’uomo può avvicinarsi al proprio Principio. Proprio in canto di lode con il suo richiamo diretto all’ambito estetico musicale rimanda alla via estetico-linguistica. Il canto ha il vantaggio di evidenziare proprio il fatto che le parole umane, analogamente alla Parola divina, esprimono sempre una proporzione. Come la relazione assoluta intratrinitaria risplende nel Verbo divino che è *aequalitas aequalitatis* di questa stessa proporzione assoluta, anche nelle parole umane risplende una proporzione, contratta in tal caso, che è immagine di quella assoluta. Richiamando in tal sede il contributo di G. Santinello sull’estetica cusaniiana, è importante ricordare che Cusano fa convergere l’estetica della luce da un lato e l’estetica dell’armonia dall’altro. In entrambi i casi, l’estetica si fonda sulla teoria della proporzione: che sia visiva, data dalla metafisica della luce, oppure che sia musicale, data dall’armonia musicale, si tratta sempre dell’espressione di una relazione proporzionale che si fonda sulla proporzione divina. Ora, secondo una prospettiva linguistica, grazie al canto di lode si può constatare che le parole riflettono la

¹⁴³ *De ven. sap.* 20: h XII, n. 56; tr. it. cit. p. 1663.

¹⁴⁴ *De ven. sap.* 20: h XII, n. 57; tr. it. cit. p. 1663.

proporzione in virtù del fatto che gli inni di lode¹⁴⁵ (come parole cantate) altro non sono che combinazioni armoniche ossia proporzionali. La musica, come Cusano scrive nel *Compendium*¹⁴⁶, è un'arte, precisamente essa è l'arte dell'unità del rapporto armonico dato dalla congiunzione di alterità (la materia sensibile) e di unità (il numero del rapporto espresso)¹⁴⁷. In quest'arte che è la musica, che pone in relazione due discipline, l'aritmetica (l'unità) e la geometria (la figura sensibile)¹⁴⁸, il musicista è colui che riconduce i suoni uditi a una proporzione che sia in accordo con l'armonia che ivi risplende. In questo modo, egli rintraccia la proporzione numerica e la riproduce, imitandola, nel rispetto della forma specifica. Quest'attività artistica, che è anche un'attività della mente, è analoga all'arte musicale del divino artefice: Dio, il musicista dell'universo. L'uomo, pertanto, a partire dalla propria mente (che è numero vivo, immagine viva e ancora arpa viva), canta *per analogiam* questa armonia con la preghiera di lode, con cui benedice Dio, aspirando dunque a quel canto che meglio di tutti esprime l'armonia della perfetta proporzione divina¹⁴⁹.

Grazie alla preghiera del *Padre Nostro*, con cui Gesù Cristo insegna a benedire il Nome di Dio, l'uomo – che, per dirlo con una locuzione, è parola viva, *verbum vivum* – può lodare Dio ossia può cantare per mezzo della propria parola umana l'immagine di quella proporzione assoluta che, per fede e per amore in Cristo, si riflette nella *vis* estetico-linguistica del canto di lode a Dio.

¹⁴⁵ Cfr. *De ven. sap.* 18: h XII, n. 53; tr. it. cit. p. 1657.

¹⁴⁶ *Comp.* 9: h XI/3, n. 26.

¹⁴⁷ Si tratta in tal caso della misurazione della forma di un ente, la quale risplende nella proporzione che accoglie questa stessa forma propria di ogni singolo ente. Questa proporzionalità incorruttibile essenziale dell'ente è chiamata 'forma specifica' e coincide con la bellezza dell'ente. In questo senso è possibile affermare che l'arte della musica è una disciplina che imita i suoni o rapporti armonici della natura assimilando segni musicali che designano queste proporzioni numeriche che sono armoniche nella misura in cui, in queste stesse proporzioni, risplende la forma specifica del segno che è stato assimilato intelligibilmente e manifestato sensibilmente.

¹⁴⁸ Cfr. *De docta ign.* II, 13: h I. Dio è come un musicista che per mezzo della musica pone in relazione queste due discipline. Instaurando i rapporti armonici, in virtù della forza creativa (*vis entificativa*) della propria mente, Dio crea e compone l'armonia dell'universo, che è la massima armonia contratta, servendosi del numero divino, che è quell'unità assoluta di cui i numeri matematici sono immagini.

¹⁴⁹ Ancora, come per il *posse ipsum* era stato necessario l'intervento del lume di Cristo, anche nel caso della lode a Dio, è opportuno l'intervento amoroso di Cristo che, concedendosi in modo caritatevole come il pane eucaristico, consente di entrare in comunione con Dio.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTSON D., *Gott als Mathematiker? Das Schöpfungsverständnis des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 99-122.

–, *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 3-20.

ÁLVAREZ GÓMEZ M., “Homo mensura rerum”. *El Cusano come intérprete de Protágoras*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 379-395.

–, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1964), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1965, pp. 63-85

–, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 160-166.

ANDRÉ J. M., *Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38.

–, *Docta ignorantia. Dimensões antropológicas da “douta ignorância”*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D’Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 93-121.

–, *Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019.

–, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y*

dialogo, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 15-41.

–, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

APEL K. O., L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico, trad. it. di Luciano Tosti, Bologna, Il Mulino, 1975; op. orig. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963.

BACHER C., *The Role of Freedom in Nicholas of Cusa's Idea of the mens humana*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 117-130.

–, *Selbsterkenntnis als Gotterkenntnis bei Cusanus und Leibniz*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 89-100.

BAUCHWITZ O. F., *Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, a cura di K. Reinhardt e H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2008, pp. 115-134.

BAUMGARTEN H.-U., *Nikolaus von Kues' Theorie der Wahrnehmung*, in «Philosophisches Jahrbuch» n. 106, 2° mezzo volume, München, Karl Alber Freiburg, 1999, pp. 299-311.

BAYARD M., *Die Dynamik der Erkenntnis und ihr Verhältnis zum Sein bei Nicolaus Cusanus*, in *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, a cura di C. Bacher e M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, pp. 29-46.

BEIERWALTES W., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 65-102.

–, *Identità e differenza*, tr. it. di S. Sani, Milano, Vita e Pensiero, 1989; op. orig. *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

- , *Idem absolutum*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 21-47.
- , *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972.
- , *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 91-118.
- BENZ H., *Selbsttranszendenz des Geistes zum Einen in der cusanischen Philosophie*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 49-87.
- BOCKEN I., *Die Kunst des Sammeln. Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2014.
- , *Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 201-220.
- BOCKEN I., *L'Arte de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Leuven, Peeters, 2007.
- , *Les dimensions morales de l'art des conjectures*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 13-22.
- BOND L. H., *Nicholas of Cusa from Constantinople to 'Learned Ignorance': The Historical Matrix for the formation of the De docta ignorantia*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honour of Morimichi Watanabe by American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki (ed.), Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991, pp. 135-163.
- , *The 'Icon' and the 'Iconic Test' in Nicholas of Cusa's De visione Dei I-XVII*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, a cura di T. M. Izbicki, C. M. Bellitto, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2002, pp. 173-195.
- BORMANN K., *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 62-79.

BORSCHÉ T., *Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues*, in “videre et videri coincidunt”. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 163-181.

BRIENT E., *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the ‘Where’ of God*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, a cura di T. M. Izbicki, C. M. Bellitto, Koninklijke Brill NV, Leiden 2002, pp. 127-150.

BRUNELLI L., *Materia prima e potenza assoluta in Cusano e nella tradizione precedente*, in *A caccia dell’infinito. L’umano e la ricerca del divino nell’opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 251-272.

CASARELLA P., *His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden, Brill, 1996, pp. 285-311.

–, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1961; op. orig.: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.

–, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz e G. Targia, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; op. orig. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1927.

–, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino, Einaudi, 1952; op. orig.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

CELADA BALLANTI R., *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia, Morcelliana, 2009.

COLOMER E., *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 117-143.

–, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 204-223.

–, *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolas de Cusa*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre, 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 273-293.

–, *Nikolaus von Kues und Raimond Lull. Eine vergleichende Untersuchung*, in *Nicola da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 125-145.

CRANZ F. E., *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, The Netherlands, Brill E. J. Leiden, 1996, pp. 271-280.

–, *The Late Works of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honour of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. I. Izbicki, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991.

CUBILLOS C., *Für eine Systematisierung der cusanischen Gottesnamen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 179-199.

CUOZZO G., *Bild, visio und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a

cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 177-196.

–, *Coincidentia. All'ombra del muro di cinta del paradiso. Il valore mistico-teologico della coincidentia in Cusano*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 51-79.

–, *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, Bologna, il Mulino, 2013.

–, *Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster*, in *Verbum et Imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, a cura di G. Cuozzo, A. Dall'Igna, J. González Ríos, D. Molgaray e G. Venturelli, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 91-113.

–, *Il tema del 'peccato originale' nella teoria della conoscenza di Cusano*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 121-139.

–, *La "grassa Musa" albertiana. Arte e matematica in Nicola Cusano e Leon Battista Alberti*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 83-102.

–, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

–, *Nicolas de Cues, Marsile Ficin et Sandro Botticelli*, in *Nikolaus von Kues: Die Grossregion als Denk- und Lebensraum*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2019, pp. 101-120.

–, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

–, *Spiritus et spiralis. Il tema dello spirito in Nicola Cusano*, in *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Milano – Udine, Mimesis, 2011, pp. 265-282.

–, *Visio circularis. Die imago Dei des 'Deus trivultus' der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 119-127.

D'AMICO C., *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, in "videre et videri coincidunt". *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 97-110.

–, *Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 265-278.

–, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de De Beryllo y De principio*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 15-25.

–, *Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en de docta ignorantia de Nicolás de Cusa*, in "Scintilla. Revista de filosofía e Mística Medieval", vol. 4, n. 1 – jan./jun. 2007, Curitiba 2007, pp. 23-39.

DARSCHEID T., *Nikolaus von Kues als Kanoniker und Dekan am Stift St. Florin (1427-1448)*, in *Der Koblenzer Cusanus entdecken*, a cura di T. Darscheid, M. Dröge e U. Offerhaus, Koblenz, Landes Medien Zentrum Rheinland-Pfalz, 2001, pp. 29-33.

DAHM A., *Jesus Christus – Inbegriff der coincidentia oppositorum. Der Weg der christologischen Reflexion zur Schau der Koinzidenz der Gegensätze in Christus bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 109-133.

DE GANDILLAC M., *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, Schwann, 1953; op. orig.: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1942.

DECKER B., *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues in der Neuzeit*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 119-216.

DEL CARMEN PARADES-MARTIN M., *La concepción de la mente en Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 453-467.

DUPRÉ L., *The Mystical Theology of Cusanus's "De visione Dei"*, in „videre et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 45-66.

DUPRÉ W., *Absolute Truth and Conjectural Insights*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 323-338.

–, *Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis?*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 168-194.

–, *Das Bild und die Wahrheit*, in MFCG: 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 125-158.

–, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 68-87.

EISENKOPF A., *Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in Idiota de mente*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 49-74.

–, *Der Begriff des Numerus bei Nikolaus von Kues – eine Metaphysische Grösse?*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 221-246.

ELPERT J. B., *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.

–, *Unitas – Aequalitas – Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)*, in: MFCG 32 (2008), Trier, Paulinus, 2010, pp. 127-182.

EULER W. A., *Le «De visione dei» de Nicolas de Cues, comme pierre d'angle de sa compréhension de la Trinité*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 129-143.

FAZIO R. E., *La noción de número en el De coniecturis de Nicolás de Cusa*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 191-199.

FEDERICI VESCOVINI G., *A proposito del De non aliud di Cusano e dei trascendentali medievali*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 179-199.

FIAMMA A., *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicolò Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 101-115.

–, *Nicola Cusano e Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, in *Med.* 41 (2016), pp. 217-257.

–, *Nicolò Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Münster, Aschendorff, 2019.

FILIPPI E., *L'iconographie de la Trinité dans l'œuvre de Nicolas de Cues, dans le cadre du programme iconographique de l'églises Santa Giuliana de Vigo di Fassa*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 181-194.

FISCHER N., *Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem im Denken des Cusanus. Zu einem Grundproblem von De docta ignorantia*, in MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 291-314.

FLASCH K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002, pp. 175-192.

–, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

GAIA P., *La predica sul Padre Nostro*, in N. Cusano, *Predica sul Padre Nostro*, a cura di P. Gaia, Torino, Società Editrice Internazionale, 1995, pp. 17-32.

GARIN E., *Niccolò Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno intrauniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 75-100.

GIACON C., *Il 'de ignota litteratura' di Giovanni Wenck*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 63-74.

GIRAUD V., *La question des signes dans le Compendium de Nicolas de Cues*, in *Participation et vision de Dieu chez Nicolaus de Cues*, a cura di I. Moulin, Paris, Librairie Philosophique, 2017, pp. 69-82.

GONZÁLEZ RÍOS J., *Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues: von den frühen Predigten bis „De docta ignorantia“*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Regensburg, Roderer, 2008, pp. 67-92.

–, *Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, pp. 147-175.

–, *Ernst Cassirer als Leser von Cusanus*, in «Coincidentia» 4/2 (2013), Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2013, pp. 263-284.

–, *La concordancia entre ars y natura en el Compendium de Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 93-103.

–, *La relación entre identidad de la Palabra y alteridad de los lenguajes en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad*.

Pensamiento y dialogo, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 307-313.

–, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

–, *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, in *Manuducciones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 169-190.

–, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, in «Filosofia» IV, anno LXII, 2017, pp. 139-150.

GROTZ S., *Über den Zusammenhang von Name und Negation bei Nicolaus Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 201-213.

GUENDELMAN C. K., *Perspectivas sobre o conhecimento como instrumento para a perfectibilidade*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 339-353.

GUSMINI G., *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa, 2012.

HALLAUER H. J., *Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 103-134.

HAUBST R., *Das Neue in De docta ignorantia*, in: MFCG 20 (1990), Trier, Paulinus, 1992, pp. 27-53.

–, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg im Breisgau, Herder Freiburg, 1956; qui pp. 219-223.

–, *Die Erkenntnistheoretische und Mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 167-191.

- , *Streifzüge in die cusanischen Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991.
- , *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 233-273.
- HELANDER B., *Nicholas of Cusa as a Theoretician of Unity*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 309-321.
- HIRSCHBERGER J., *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Grünewald Verlag, 1975, pp. 39-54.
- HIRT P., *Vom Wesen der Konjekturalen Logik nach Nikolaus von Kues*, in: MFCG 8 (1970), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1970, pp. 179-191.
- HOFFMANN F., *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, pp. 125-159.
- HOPKINS J., *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1983.
- , *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 63-74.
- , *Verständnis und Bedeutung des Dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 135-164.
- JACOBI K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber Freiburg, 1964.
- KABISCH S., *Freiheit als Kreativität bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 383-396.

KIJEWSKA A., "Idiota de mente": *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 67-88.

–, *Asimilación y diferenciación, epistemología de Nicolás de Cusa en Idiota de mente*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 161-177.

–, *De ludo globi. The way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 157-164.

–, *Scot Érigène et Nicolas de Cues: «processio et explicatio»*, in «Noesis. Nicolas de Cues (1401-1464). Le tournant anthropologique de la philosophie», n. 26-27 (2015-2016), Paris, 2016, pp. 99-111.

KNY C., *Scientia laudis. Überlegungen zum Weltverhältnis des Menschen*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 487-503.

KOCH J., *Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues De coniecturis*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 101-123.

KRAFFT F., *Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 249-289.

KREMER K., *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in: MFCG 30 (2004), Trier, Paulinus, 2006, pp. 201-231.

–, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 22-57.

–, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“)*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 227-252.

–, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.

–, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1990), Tier, Paulinus, 1992, pp. 105-141.

KREUZER J., *Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues*, in „*videre et videri coincidunt*“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 81-96.

KRIEGER G., “*Omnes differentiae concordantur*”. *Cusanus und der Nominalismus*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 85-101.

LAGARRIGUE J.-C., *La création installe-t-elle, chez le Cusain, un rapport a Dieu qui excède le plan de la métalepse?*, in *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 113-124.

LAZZARINI R., *Contrazione e incontrazione nell’individuo umano*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 309-316.

LEINKAUF T., *Nicolaus Cusanus zu Kunst, Spiel und Denken: über menschliche Produktivität*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 301-319.

–, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006.

LENTZEN-DEIS W., *Le désir infini de l’esprit humain fondement anthropologique de la prédication du Cusain*, in *La Création chez Eckhart et Nicholas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2011, pp. 225-232.

–, *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, in «*Cusanus Jahrbuch*» (2012), n. 4, Trier, Paulinus, 2012, pp. 25-37.

MACHETTA J. M., *Dependencia y consistencia de lo causado – Lo máximo contracto y la consistencia de lo singular. Un recorrido a través de los textos de la Docta ignorantia, libro II, capítulos 1° al 5°*, in “Scintilla. Revista de filosofía e Mística Medieval”, vol. 4, n. 1 – jan./jun. 2007, Curitiba 2007, pp. 113-144.

–, *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta, C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 447-462.

MANCINI S., *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia reazionale di Nicola Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

MANDRELLA I., *Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 183-200.

–, *Gott als Porträtmaler in Sermo CCLI*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 133-145.

–, *Natura intellectualis imitatur artem divinam. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als ars Dei*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 187-202.

–, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 111-133.

–, *Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D’Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 223-241.

MANNARINO L., *Introduzione*, in Cusano N., *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. XXVI-XXXIX.

MANZO S., *Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 377-393.

MARTINEZ-GOMEZ L., *El hombre 'mensura rerum' en Nicolas de Cusa*, in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre, 1964*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 339-345.

MERLO M., *L'universale. Fides e religio nel De pace fidei*, in Dall'Igna A., Roberi D. (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano – Udine, Mimesis, 2013, pp. 139-151.

MEUTHEN E., *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster, Aschendorff, 1964.

MILBANK J., *Mathesis and Methexis: The Post-nominalist Realism of Nicholas of Cusa*, in *Participation et vision de Dieu chez Nicolaus de Cues*, a cura di I. Moulin, Paris, Librairie Philosophique, 2017, pp. 143-169.

MILLER C. L., *Nicholas of Cusa's on Conjecturis (De coniecturis)*, in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. I. Izbicki, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1991, pp. 119-140.

MIROY J., *From Unity to Union: The Relationship between the De concordantia and the Docta ignorantia*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 135-154.

MONACO D., *Dio come libertà nell'ultimo Cusano (1458-1464)*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 213-227.

–, *Cusano e la pace della fede*, Roma, Città Nuova Editrice, 2013.

- , *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, Münster, Aschendorff, 2016.
- MÖLLER S., *Nicolaus Cusanus als Geograph*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, a cura di H. Schwaetzer e K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 215-227.
- MÜLLER T., *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 2013.
- , *Stand, Land, Ozean. Zur Kartographie bei Alberti, Cusanus und Toscanelli*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010 pp. 291-314.
- NEUMANN J., *Die Rolle des Nikolaus von Kues in der frühen Kartographie*, in *Cusanus Jahrbuch 2015*, vol. 7, Trier, Paulinus, 2015, pp. 21-49.
- NICKEL G., *Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 9-27.
- NICOLLE J.-M., *Knowledge as Assimilation*, in *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, a cura di C. Bacher e M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, pp. 17-28.
- , *Mensura. Qu'est-ce que la pensée humaine mesure?*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 153-167.
- O'CONNEL D. P., *Satiare mentis desiderium: Visus mentis in the Late Writings of Nicolaus Cusanus*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer e K. Reinhardt, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 117-130.
- OIDE S., *Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo Deum*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 198-207.

–, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre*, in: MFCG 8 (1970), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1970, pp. 147-178.

OMODEO P. D., *Keplero interprete di Cusano: la contingente geometria del cosmo*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall’Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 215-226.

–, *Nikolaus von Kues als Kopernikaner: Sein Beitrag zur Astronomie nach Auffassung der Renaissance*, in «Coincidentia» vol. 2/2, Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2011, pp. 403-443.

PEROLI E., *Note e commento alle opere*, in Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 2163-3014.

–, *Tra i tempi*, in Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano, Bompiani, 2017, pp. VII-LX.

PICO ESTRADA P., *Cuerpo y conocimiento en el diálogo Idiota de mente de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 233-239.

–, *De ludo globi: la relación mente y cuerpo en el marco del binomio complicatio-explicatio*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 191-198.

–, *La forza assimilativa della mente, nota complementare in Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005, pp. 179-188.

POBLETE R. N., *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015.

REINHARDT K., *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 13-23.

–, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in *Nikolaus von Kues al Prediger*, a cura di K. Reinhardt e H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2004, pp. 61-78.

–, *Il migliore dei mondi secondo Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall’Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 129-137.

–, *Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, pp. 165-187.

–, *L’Esprit Saint, comme accomplissement de la Trinité, d’après les sermons de Nicolas de Cues pour la Pentecôte*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 155-168.

–, *L’interprétation philosophique de la création dans l’opuscule cuséen De genesi*, in *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 91-101.

–, *La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D’Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 17-24.

–, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Mittelalterliche Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, pp. 31-63.

RICATTI C., “Processio” et “Explicatio”: *la doctrine de la création chez Jean Scote et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

RIGOBELLO A., *Contributo del dialogo cusariano Idiota de mente alla precisazione di un problema teoretico*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 243-251.

ROTH U., *Das astrologische Wissen des Nikolaus Cusanus*, in: MFCG 29 (2003), Trier, Paulinus, 2005, pp. 65-79.

–, *Die astronomisch-astrologische »Weltgeschichte« des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 212. Einleitung und Edition*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, pp. 1-29.

RUSCONI C., Commentator Boethii 'De trinitate' [...] ingenio clarissimus. *Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quellen des Cusanus*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 247-290.

–, *Cusanus und Thierry von Chartres*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, a cura di H. Schwaetzer e K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 285-302.

–, *Die Verwandlung der Necessitas Complexionis von Thierry von Chartres zu Nikolaus von Kues. Ein Versuch zur Systematisierung der modi essendi-Lehre*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 239-258.

–, *El double movimiento del despliegue especular en el opúsculo De Beryllo*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 241-249.

–, *Grandeur et multiplicité: les catégories de l'altérité dans le de coniecturis (1440-45) et le de mente (1450)*, in *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, a cura di H. Pasqua, Louvain-Paris, Peeters, 2001, pp. 35-50.

SAITTA G., *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Bologna, Tamari Editori, 1957.

SANTINELLO G., *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 3-22.

–, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

–, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1971^{VI}.

–, *Introduzione*, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, pp. 7-35.

–, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti: pensieri sul bello e sull'arte*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze-Padova, Sansoni, 1962, pp. 147-183.

–, *Novità nel pensiero del tardo Cusano*, in *En Kai Plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, a cura di V. L. Hagemann e R. Gleis, Altenberge, pp. 161-173.

SCHMIDT M., *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystic*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 25-49.

SCHMITT A., *Assimilatio*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 29-50.

–, *Interioridad agustiniana y la noción cusana de 'intelecto humano' como viva imago Dei: antecedentes de la subjetividad moderna*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 57-79.

–, *Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017.

–, “Sis tu tuus, et ego ero tuus”: *la condición ontológica del hombre*, in *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, a cura di G. Cuozzo, A. Dall'Igna, J. González Ríos, D. Molgaray e G. Venturelli, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 151-178.

–, *Unidad y alteridad, fundamento de la gnoseología y la metafísica cusana*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 225-231.

SCHNARR H., *Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus*, in: MFCG 31 (2005), Trier, Paulinus, 2006, pp. 103-135.

–, *Docta ignorantia als Augustinische Dankfigur bei Nikolaus von Kues (1401-1464)*, in *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, a cura di N. Fischer, Hamburg, Meiner, 2009, pp. 195-209.

–, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1994), Trier, Paulinus, 1995, pp. 205-234.

–, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1973.

SCHNEIDER W. C., *Der Weg zu Weisheit und Preis: Zum Vollzug der Lehrtafel des Cusanus in Hildesheim*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 505-524.

–, *Wegführung und Sinnspiel. Poetik der Gottes-Neologismen des Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 215-228.

SCHWAETZER H., *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2004.

–, *„wie lebendige Bilder“*. *Wege eines neuen Sehens im Genter Altar*, in *„videre et videri coincidunt“*. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 237-256.

–, *„...quia naturae similitudo“*. *Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 267-290.

–, *Nichts anderes als Spiegel*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 155-166.

–, «Non-autre» comme la Trinité, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 145-153.

–, *Juicio concreado y viva imagen de Dios. Existencialismo intelectual en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, pp. 25-41.

–, *Konjekturen zur coniectura. Zur Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis bei Nikolaus von Kues*, in *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, a cura di T. Borsche e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2016, pp. 525-539.

–, *La création comme théophanie chez Nicolas de Cues*, in *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, pp. 103-111.

–, *La visione dell'invisibile. Una riflessione sull'immagine vivente in Cusano*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 75-81.

–, *Spiritualisierung des Intellekts als etischer Individualismus*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 223-236.

–, *Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132.

–, *Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responsio de intellectu evangelii Iohannis Dei und De Genesi*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, a cura di H. Schwaetzer e H. Stahl, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 79-94.

SENGER H. G., *Das Feld »laus« und die Laudabilien*, in: MFCG 32 (2008), Trier, Paulinus, 2010, pp. 105-126.

–, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Münster, Aschendorff, 1971.

–, *Griechisches und Biblisch-patristisches erbe im cusanischen Weisheitbegriff*, in: MFCG 20 (1990), Paulinus, Trier, 1992, pp. 146-176.

STALLMACH J., *Der Mensch Zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrage zur Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 147-159.

–, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissen. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Ascendorff, 1989.

STEIGER R., *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 167-181.

STOCK A., *Die Rolle der „Icona Die“ in der Spekulation „De visione Dei“*, in MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, pp. 50-62.

STRÖBELE C., *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015.

TAKASHIMA K., *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, a cura di K. Yamaki, pp. 97-105.

THERUVATHU P. J., *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2010.

VAN DER MEER M., *World without end. Nicholas of Cusa's view on time and eternity*, in Von Martels Z., Macdonald A. A. and Veenstra J. (eds.), *Christian Humanism. Essays in Honor of Arjo Vanderjagt, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, Brill, Leiden 2009, pp. 317-337.

–, *Imago und participatio. Das Verhältnis zwischen dem Bildsein und der Teilhabe des Geistes in De coniecturis, De filiatione Dei und Idiota de mente*, in *Nicolaus Cusanus*.

Perspektiven seiner Geistphilosophie, a cura di H. Schwaetzer e H. Stahl, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 65-77.

VAN VELTHOVEN T., *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 1977.

VANNIER M.-A., *De visione Dei von Nikolaus von Kues*, in „videre et videri coincidunt“. *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey e I. Bocken, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 183-194.

–, *Die Bedeutung der Frage des Bildes bei den Rheinischen Mystikern*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 9-17.

VENGEON F., *L'acte noétique chez Nicolas de Cues; la conjecture en première personne*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet et S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 89-103.

–, *L'autonomie de l'homme au miroir de l'infinité divine. Maître Eckart, Nicolas de Cues, Descartes*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 203-214.

–, *Le symbolisme linguistique dans l'art des conjectures*, in *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité*, a cura di D. Larre, Lyon, Ens Édition, 2005, pp. 133-150.

VENTURELLI G., *La triple Natividad. Una lectura de los sermones juveniles de NICOLÁS DE CUSA*, in «La Torre del Virrey», Número 23, 2018/1, pp. 1-24.

VOLKMANN-SCHLUCK K.-H., *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1993; op. orig: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1984.

VOLLET M., "...et iterum signavi coniecturas". *Die unvollendbaren Jagdzüge des Nikolaus von Kues zwischen Weisheit und Wissen*, in «Coincidentia» (2010) vol. 1 di 2, Bernkastel-Kues, Aschendorff, 2010, pp. 369-382.

–, *El papel del lenguaje en la filosofía de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, in *Identidad double- Doppelte Identität. Festschrift zur Feier des Día de Alemania am 17.11.1998 in Bogotá*, n. 11, Mainz, Schriften der Johannes Gutenberg-Universität, 1998, pp. 35-43.

VON BREDOW G., *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues*, in Id., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 31-39.

–, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mans viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, pp. 58-67.

–, *Der Sinn der Formel "meliori quo modo"*, in Id., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 61-69.

–, *Partecipatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in Id., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 217-231.

WATANABE M., *Nicolaus Cusanus, Monastic Reform in the Tyrol and the De visione Dei*, in *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di P. Gaia, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp. 181-197.

WATTS P. M., *Nicolaus Cusanus. A fifteenth-century vision of man*, Leiden, Brill, 1982.

WOLTER J., *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.

YAMAKI K., *Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2005), pp. 117-144.

–, *Das elliptische Denken des Cusanus. Zur Cusanus Rezeption in Japan*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 257-277.

–, *Der Blick vom Rande bis Rande im Denken des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 158-160.

–, *Die cusanische Gottes-Namen*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, pp. 59-81.

–, *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 135-153.

–, *Die Figur des Laien bei Nikolaus von Kues und ihre Bedeutung für das 21. Jahrhundert*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 345-362.

–, *Funktion und Tragweite der imaginatio bei Cusanus – ein konkretes Beispiel*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 163-170.

–, *Idiota Ludens – ein Gedanke aus den späten Jahren des Kardinals*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, a cura di K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 289-303.

–, *Imago Dei. Über ‚anthropozentrische‘ Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Dei-Lehre*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D’Amico*, a cura di C. Rusconi e K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, pp. 123-133.

ZEYER K., *Cusanus als Vorläufer von Leibniz. Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung von R. Eucken und R. Falckenberg*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall’Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 227-239.

–, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorff, 2015.

–, *Rezeption des Problems der Gottesnamen in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 243-253.

–, *Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitssuche bei Cusanus und Descartes*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, a cura di W. A. Euler, Y. Gustafsson e I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 237-249.

CONSORZIO
di DOTTORATO
in FILOSOFIA
NORD-OVEST

FINO



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE



TESI DI DOTTORATO IN FILOSOFIA

CURRICULUM: Teoretico

CICLO: XXXII

IL PENSIERO DI NICOLÒ CUSANO NELLA SUA PROSPETTIVA LINGUISTICA / DAS DENKEN DES NIKOLAUS VON KUES IN SEINER SPRACHLICHEN PERSPEKTIVE

DOKTORANDIN

GRETA VENTURELLI

SUPERVISORS

Prof. Dr. Gianluca Cuzzo

Prof. Dr. Harald Schwaetzer

TUTOR

Prof. Dr. T. Borsche

A. A. 2016/2017, 2017/2018, 2018/2019

Einleitung

a. Der Stand der Forschung

Dieser Dissertation besteht in dem Präsenz und der Bedeutung des Sprachproblems im Denken des Nikolaus von Kues (Nicolaus Cusanus, Kues, 1401 – Todi, 1464). Dieses Thema ist auf den ersten Blick nicht neu: Die Frage nach einer Sprachphilosophie bei Nikolaus von Kues hat eine lange Forschungsgeschichte. Die Ergebnisse sind unterschiedlich: Zum einen findet man die These der Abwesenheit nicht nur einer Sprachphilosophie, sondern auch des Sprachproblem. So schreibt Kurt Flasch: „Eine Theorie der Sprache ist das nicht. Manche Autoren drücken sich zwar so aus, aber ihnen wird niemand folgen, der sich einmal klar gemacht hat, dass eine Benennungstheorie noch keine Sprachphilosophie ist.“¹. Dem steht die These entgegen: Cusanus hat nicht nur eine Benennungstheorie entwickelt, sondern eine Sprachtheorie, die in einer Sprachphilosophie gründet.

Wenn man mit Sprachphilosophie meint, dass die Sprachphilosophie Probleme *in* und *mit* der Sprache beachtet und denkt und sie „fundamentalphilosophische Fragestellungen wie z. B. das Verhältnis zwischen Sprache und Sein oder der transzendente Aspekt sprachphilosophischer Überlegungen auf der Strecke“² stellt, würde man sagen, dass die cusanische Reflexion über die Sprache als eine Sprachphilosophie definiert werden kann. Tatsächlich gibt es keine Sprachphilosophie bei Cusanus im Sinne der analytischen Sprachphilosophie oder in einen systematischen Sinn. Trotzdem ist es nötig, festzuhalten, dass Cusanus immer über Sprache reflektiert hat. Auf diesem Grund ist es klar, dass er eine Sprachdenken zwischen Philosophie und Theologie entwickelt hat. Die cusanische Sensibilität für dieses Thema prägt in gleicher Weise seine philosophischen und theologischen Untersuchungen. Wie Rudolf Haubst erinnert hat, steht die cusanische Philosophie immer in der Verbindung mit seiner Theologie³: Die Frage nach dem

¹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt, 1998; Ss. 308-309.

² J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002; S. 1.

³ Cf. R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 233-273; S. 233.

Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ist überhaupt zentral bei Cusanus – wie Werner Beierwaltes bestätigt hat⁴ –, und sie findet ihre spezifische Antwort in der cusanischen Christologie⁵. Christus, als ewiger Logos und göttliches *Verbum*, ist der Mittler zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit, d. h. zwischen der Philosophie des menschlichen Worts und der Theologie des göttlichen Worts. Aus dieser Perspektive kommt die These von einer sprachlichen Untersuchung, die eine philosophische und theologische ist.

Wegen der Fruchtbarkeit des cusanischen Sprachproblems ist es nicht einfach, eine Synthese des Forschungsstands vorzunehmen; deswegen soll hier in kurzen Zügen beleuchtet werden, wie und ob die Forschung Cusanus als Sprachphilosophen oder Sprachdenker betrachtet hat. Um diese Vorstellung übersichtlich zu gestalten, kann man die Forschungen in zwei Gruppen darstellen: Die erste Generation mit Ernst Cassirer und Karl Otto Apel, und die zweite Generation mit João Maria André, Jan Bernd Elpert, Prasad Joseph N. Theruvathu, José González Ríos, Christian Ströbele und Peter Casarella.

Die erste Generation befasst sich mit dem cusanischen Sprachproblem. Ernst Cassirer⁶ hat das erste Kapitel seines Werks *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)⁷ Cusanus gewidmet. Cusanus wird auch im ersten Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906)⁸ als der erste moderne Philosoph vorgestellt. E. Cassirer ist an der cusanischen Theorie des Geistes interessiert: Nikolaus von Kues bestimmt die Möglichkeiten und die Grenzen des menschlichen Geistes und behauptet, dass der menschliche Geist eine spezifische Kreativität besitzt. Diese Kreativität ist die

⁴ Cf. W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, Ss. 65-102; S. 65.

⁵ Cf. K. REINHARDT, *Jesus Christus Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2003), Paulinus, Trier 2003, Ss. 165-187.

⁶ Cf. K. ZEYER, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorff, 2015; und cf. ID., *Rezeption des Problems der Gottesnamen in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 243-253.

⁷ In dieser Doktorarbeit ist diese italienische Edition zitiert: E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1927.

⁸ In dieser Doktorarbeit ist diese italienische Edition zitiert: E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino, Einaudi, 1952; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

menschliche Kraft (die *vis assimilativa*), die jeder Mensch hat, um Worte zu bilden. Damit hat E. Cassirer einen zentralen Punkt im Denken des Cusanus getroffen. Wie E. Cassirer im ersten Band von *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), *Die Sprache*, geschrieben hat, ist die cusanische Philosophie eine Sprachphilosophie, die mit der cusanischen Metaphysik und spekulativen Gotteslehre eng zusammenhängt.

Erst ca. 30 Jahre später wurde diese Lehre aufgegriffen in Karl Otto Apels in *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*⁹. K. O. Apel konfrontiert Cusanus mit dem Sprachdenken des sogenannten Humanismus, mit Ockhams beginnender nominalistische Sprachkritik und mit der Logosmystik deutscher Prägung, und sieht Cusanus in der Tradition der Theologie des Wortes; Cusanus habe eine aus der Tradition kommende Logospekulation entwickelt. Zentral ist die These, dass Gott als die Wahrheit aller Dinge unerreichbar bleibt und dass der menschliche Geist ein lebendiges Abbild des göttlichen Logos darstellt.

Die zweite Generation hat diese ersten Beobachtungen geerbt und die Konsequenzen dieser These gründlich untersucht. João Maria André hat sich auf die Kraft des Worts (*vis vocabuli*) konzentriert. Seit seinem ersten Werk *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (1997)¹⁰ hat er die zentrale Stellung des Sprachproblem bei Cusanus festgestellt und erklärt, dass diese cusanische Sprach-Perspektive (die noch nicht eine Sprachphilosophie ist) durch die Philosophie des Symbols interpretiert werden kann. In der Tat ist die cusanische Untersuchung ein *symbolice investigare*: Die Realität ist eine symbolische Welt (Welt, Mensch, Wissenschaft, Sprache und Kunst sind alle Symbole), die sich auf den transzendentalen Grund bezieht. Gott als der ewige Logos ist der absolute Grund der menschlichen Sprache: Die Kraft des menschlichen Worts ist der Ausdruck der menschlichen geistigen Kraft, die aus Gott kommt. In diesen menschlichen Grenzen nutzt der Mensch seine Sprache, um eine dialogische und interkulturelle Perspektive zu bilden, wie J. M. André in seinem neuesten Werk

⁹ In dieser Doktorarbeit ist diese italienische Edition zitiert: K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975; *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963.

¹⁰ Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa (2019)¹¹ präzisiert hat.

José González Ríos stellt fest, dass, obwohl eine Sprachphilosophie bei Cusanus nicht vorkommt, das Sprachproblem thematisiert wird und in allen cusanischen Werke gefunden werden kann, von den frühen Predigten bis *De apice theoriae* (1463-64). Nach J. González Ríos ist die Metaphysik des Worts das Herz der cusanische Sprachtheorie; in der Tat ist das Wort das paradigmatische Symbol der göttlichen und, *per analogiam*, der menschlichen Kreativität. In seinem *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*¹² (2014) trennt er seine Untersuchung in zwei Teile: Im ersten Teil werden Elemente einer cusanische Sprachtheorie analysiert (vom menschlichen Streben nach der Wahrheit bis zur Logospekulation, über eine Diskussion über die menschliche sprachliche und schriftliche Kunst, *ars dicendi* und *ars scribendi*); im zweiten Teil untersucht J. González Ríos, wie und ob das menschliche Wort Gott definieren und benennen kann. Das Ergebnis ist eine Analyse des ängstlichen Namens (*idem absolutum, possest, posse ipsum, non aliud*).

Die Aufmerksamkeit für die theologische Sprachperspektive wird durch die Arbeiten der anderen Autoren der zweiten Generation akzentuiert. Im 2002 hat Jan Bernd Elpert sein Werk *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus* publiziert¹³. Sprechen ist Manifestieren: Die Sprache ist immer ein Ausdruck des göttlichen Geistes und ebenso des menschlichen. Dieses ist die theologische und philosophische Bedeutung der cusanischen Sprachperspektive, die J. B. Elpert am Ende eines analytischen und chronologischen Gangs durch alle die philosophisch-theologischen Werke des Cusanus bestätigt findet. Er merkt an: „Nikolaus von Kues hat sich durch sein ganzes Denken hindurch immer wieder sprachphilosophischen Fragen gestellt, indem er durchgehend nach der Kraft des Wortes und der Sprache gefragt hat. Die Vermittlung zwischen Sprache und Denken, zwischen Sprache und Welt war ihm

¹¹ Cfr. J. M. ANDRÉ, *Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019.

¹² Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

¹³ Cf. J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.

immer wieder Anlass, sich über dieses Verhältnis Rechenschaft zu geben“¹⁴. Die cusanische sprachliche Untersuchung ist ein Jagdzug nach Gott: Dieses ist das menschliche Ziel, das der Mensch mit dem Bewusstsein der Kraft der Worte zu erreichen strebt.

Der menschliche Versuch, durch Sprache zu Gott zu gelangen, kollidiert mit einem onto-metaphysischen Problem: Gott ist das absolute Maximum (*maximum absolutum*), das man sich nicht vorstellen kann. Gott ist unaussprechlich (*ineffabilis*). Nach Prasad Joseph Nellivilathekkathil Theruvathu dreht die cusanische Sprachreflektion sich um dieses Problem. In seinem Werk *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa* (2010)¹⁵ hat er die Kategorie der Unaussprechlichkeit analysiert und den Unterschied zwischen „strong ineffability“ und „weak ineffability“ definiert. Bei Cusanus gibt es keine starke Bedeutung der Unaussprechlichkeit: Obwohl Gott im absoluten Sinne unaussprechlich ist, besteht immer die Möglichkeit, über Gott zu sprechen. Aus diesem Grund sagt P. J. N. Theruvathu aus, dass Cusanus auf die schwache Bedeutung des Begriffs der Unaussprechlichkeit („weak ineffability“) verweist. Deshalb ist es möglich, durch die Sprache eine Verbindung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen zu herstellen.

Trotzdem präsentiert diese Sprache sich immer in einer negativen Formel: nur die negative Theologie kann den Weg zu Gott zeichnen. Dies ist die These von Christian Ströbele, der in seinem Werk *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus* (2015)¹⁶ die negative Theologie als eine philosophisch-theologische Propädeutik vorgestellt hat. Er schlägt vor, der Identität und der Legitimität von Theologie im Sinne eines *instrumentum falsificationis* nachzuforschen. Als theoretisches *Falsifikationsinstrument* kann die negative Theologie die Unzugänglichkeit Gottes in ontologischer, epistemischer und sprachlich-semantischer Hinsicht markieren. Das sprachliche Problem ist: „wir können nicht in theoriesprachlicher Exaktheit über das Wesen Gottes *reden*, indem wir sagen, was er ist“¹⁷. Der mögliche Zielpunkt besteht in der *scientia laudis*. C.

¹⁴ Cf. *Ebd.* S. 545.

¹⁵ Cf. P. J. N. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2010.

¹⁶ Cf. C. STRÖBELE, *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015.

¹⁷ Cf. *Ebd.*, S. 18.

Ströbele erklärt, dass das religiöse Lob und Praxis die Ergebnisse der negativen Theologie sind: die *scientia laudis* mit ihrer Performativität ist der Weg zu Gott.

Die *scientia laudis* als der privilegierte Weg zur *dei visio* ist das Herz der These von Peter Casarella. Sein Werk *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa* (2017)¹⁸ handelt von der theologischen Perspektive der Sprache, in der das Wort das eucharistische und wissenschaftliche Brot ist. P. Casarella hat die „Kraft des Wortes“ analysiert und den positiven Aspekt der menschlichen Sprache unterstrichen. Er stellt fest, dass die *theologia sermocinalis* das Zentrum der sprachlich-theologischen Perspektive des Cusanus bildet. Diese Theologie der Sprache bestätigt die Möglichkeit der menschlichen Sprache, über Gott durch Christus, der das Wort als Brot ist, zu reden.

b. Das Sprachproblem in einer ästhetischen Perspektive bei Nikolaus von Kues

Diese hier vorgestellte Arbeit bestätigt, dass die bisherigen Untersuchungen zum Sprachproblem zu rechtaussagen, dass bei Cusanus keine systematische Sprachphilosophie zu finden ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass es unmöglich ist, über Sprache als Gegenstand des cusanischen Denkens zu sprechen. In der Tāt findet man im philosophischen und theologischen Werk viele und verschiedene Spuren einer Sprachreflektion. Dieses Präsenz des Sprachproblems ohne eine systematische Perspektive erlaubt immer neue fruchtbare Beiträge der Forschung; am ehesten ist es in Italien, wo es eine cusanische Sprachforschung noch nicht gibt, notwendig, dieses Thema zu diskutieren.

Diese Doktorarbeit kommt aus zwei Traditionen: eine italienische und eine deutsche. Die ästhetische Perspektive, die wie ein Licht diese Arbeit ‚illuminiert‘ hat, kommt aus der italienischen Tradition, die durch die ästhetische Forschung des Giovanni Santinello (mit seinem Werk *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua*

¹⁸ Cf. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

prospettiva estetica)¹⁹ begründet ist und die von Gianluca Cuzzo²⁰ weiter entwickelt wird. Dies war der Ausgangspunkt einer „sprachliche Perspektive“ in einem ästhetischen Sinn, aus der das cusanische Sprachproblem analysiert und vorgestellt werden sollte. Hiernach war es notwendig, zu bestimmen, von welchem Ausgangspunkt diese Untersuchung vorzunehmen war. Hier wird die deutsche Tradition der theologisch-philosophischen Forschungen von Klaus Reinhardt und seines Schülers Harald Schwaetzer, die über der Christologie des Cusanus reflektiert haben, eingebracht. Christus ist der ewige Logos, das *Verbum absolutum et contractum*, der die Verbindung zwischen dem menschlichen Wort und dem göttlichen Wort ist. So ist es klar, dass das Wort eine zentrale Rolle bei Cusanus spielt, wie diese Arbeit aus einer sprachlichen und ästhetischen Perspektive zeigen will.

Diese Untersuchung ist in drei Sektionen gegliedert. Nach einer Vorbemerkung, die die Richtlinien für diese Analyse liefert, handelt der erste Teil vom göttlichen Wort (das *Verbum absolutum*) und der zweite vom menschlichen Wort (das *verbum contractum*) und der dritte vom christlichen Wort (das *Verbum absolutum et contractum*).

¹⁹ Cf. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

²⁰ Cf. G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

Vorbemerkung. Von der *docta ignorantia* zur *ars coniecturalis*. Richtlinien für eine ästhetische Lektüre des cusanischen Denken in einer sprachlichen Perspektive

Das philosophische Projekt²¹ des Cusanus kann in dem cusanischen Begriff der *docta ignorantia* (die wissende oder belehrte Unwissenheit) synthetisiert werden. Die *docta ignorantia* ist nicht nur das Ergebnis einer epistemologischen Untersuchung, sondern auch Methode; durch sie ist es möglich, die menschliche Jagd nach der Wahrheit zu realisieren²². Wie Cusanus am Anfang von *De docta ignorantia* (1440) geschrieben hat:

Wir werden gewahr, daß durch göttliches Geschenk allen Dingen ein natürliches Verlangen innewohnt, auf die bestmögliche Weise, zu der eines jeden Natur die Voraussetzungen in sich birgt, zu sein; sie besitzen geeignete Mittel, um auf dieses Ziel hinzuarbeiten. Von diesen entspricht die angeborene Urteilskraft dem, was zu erkennen vorgegeben ist, damit Streben und Verlangen nicht vergebens seien, sondern im geliebten Drang der eigenen Natur die Ruhe erreichen können.²³

Der menschliche Geist ist das theoretische Werkzeug, mit dem der Mensch sein *desideratum*, das schon vorausgesetzt ist und das mit Gott selbst koinzidiert, untersucht. Jeder Mensch ist immer unterwegs zu seinem Ziel: Die Wahrheit oder die *sapida scientia* wie Cusanus die *sapientia* ausschreibt. Trotzdem ist sie unerreichbar für jeden Mensch, weil sein Geist wie ein Polygon in einem Kreis ist: „er verhält sich zur Wahrheit wie ein dem Kreis eingeschriebenes Vieleck, welches dem Kreis umso ähnlicher sein wird, je mehr Winkel es hat. Dennoch wird es, auch wenn man die Winkel unendlich vervielfacht, ihm niemals gleich werden, außer es löst sich in die Identität mit dem Kreis auf.“²⁴. Mit dieser Metapher sagt Cusanus aus, dass der Geist nicht die Wahrheit selbst erreichen kann, weil er nur durch Vergleiche erkennen

²¹ Cf. H. SCHNARR, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1994), Trier, Paulinus, 1995, Ss. 205-234.

²² Cf. S. MANZO, *Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, Ss. 377-393; cf. Ss. 378-383.

²³ *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2; Übersetz. Dupré.

²⁴ Cf. *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10; Übersetz. Dupré.

kann. Weil menschliche Wissenschaft nur komparativ ist, kann es immer zu einem anderen Ergebnis, im Modus des „mehr oder weniger“, kommen. In der Tat ist die Wahrheit selbst nicht „mehr oder weniger“. Daher kommt die Bestätigung der Grenzen der menschlichen Erkenntnis, die die Formel der *docta ignorantia* expliziert hat.

Diese Unwissenheit, die eher als ein *habitus* zu lesen ist, ist eine „Sehnsucht nach Wissen des *Nichtwissens*“²⁵: Eine Sehnsucht nach dem menschlichen Ziel, das unerreichbar ist, weil es keine Proportion zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gibt. Dieses metaphysische Problem, das *nulla proportio*-Problem, ist auch ein gnoseologisches und sprachliches und repräsentiert die konstitutive Unwissenheit des Menschen. Trotzdem ist diese Unwissenheit nicht nur eine einfache Unwissenheit: Sie ist eine wissende (*docta*) Unwissenheit. Diese Perspektive, die typische cusanische ist, bedeutet, dass das Bewusstsein der Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Erkenntnis den Horizont zur authentischen Wahrheitsuntersuchung durch Mutmaßungen öffnet. Daher kommt es in einem sprachlichen Sinn, dass die *docta ignorantia* keines Schweigens des menschlichen Wortes mit sich bringt. Der Philosoph untersucht mit der wissenden Unwissenheit die Grenzen des menschlichen Wortes, um die sprachliche und metaphysische Erlösung für die konjekturale Sprache zu finden. Wenn die Worte als Mutmaßungen (d. h. als positive Behauptungen, die nicht die Wahrheit selbst, sondern eine *participatio* an der Wahrheit ausdrücken) verstanden werden, werden die Worte als Teilhabungen der Wahrheit interpretiert. Dies ist der Vorschlag von Cusanus. Die sprachliche Praxis zeigt sich in der Ausübung der Mutmaßungskunst (*ars coniecturalis*)²⁶. Diese menschliche Kunst begründet sich auf der göttlichen Kunst. Im Einzelnen kann man sagen, dass die sprachliche Kunst auf der Mystik des Logos begründet ist. Der Logos, d. h. das göttliche *Verbum*, ist der Grund der menschlichen sprachlichen Kunst wie auch der göttlichen: Das göttliche Wort ist das Zentrum des menschlichen Wortes, das in der Jagd nach Wahrheit (d. h. Gott) benutzt wird.

²⁵ J. STALLMACH, *Der Mensch Zwischen Wissen und Nichtwissen. Beiträge zur Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 147-159; S. 148.

²⁶ Cf. F. VENGEON, *L'acte noétique chez Nicolas de Cues; la conjecture en première personne*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain-la-Neuve, 2005, Ss. 89-103.

Diese Untersuchung zeigt, wie das ganze Denken des Cusanus – ein Denken, das auf der *docta ignorantia* und der *ars coniecturalis* basiert – in einer sprachlichen Perspektive die Ästhetik des Wortes aufgreift. Diese ästhetische Perspektive des Wortes offenbart, dass das Wort – göttliches wie menschliches – eine angeborene Kraft (*vis innata*) hat. Diese Kraft kann sich in verschiedenen Aspekten (z. B. als Kraft der Kommunikation mit anderen Dialogpartnern, der Benennung des wissenschaftlichen Objekts, der Offenbarung des *verbum* des Geistes) artikulieren. Im Allgemeinen kann man behaupten, dass das Wort eine ästhetische Kraft hat: Die Kraft, die Proportion, der die absolute göttliche Proportion aufleuchtet, zu untersuchen und zu ausdrücken. Diese Proportion als Verhältnis ist der andere metaphysische Angelpunkt (mit der *docta ignorantia* und der *ars coniecturalis*), um welchen das Denken strukturiert ist. Aufgrund dieser Perspektive wird erklärt, dass das cusanische philosophische und theologische Denken in Christus – der der Vermittler zwischen Menschen und Gott ist, weil er die *absoluta* und *contracta proportio* ist – die sprachliche Erlösung von der *nulla proportio* in diesem sprachliche-ästhetischen Jagdzug ist.

ERSTER TEIL. DAS GÖTTLICHE WORT

Der erste Teil dieser Arbeit befasst sich mit der Theologie des Wortes: Das befragte Objekt ist das göttliche Wort, das hier in zwei Ebenen analysiert wird: die horizontale Ebene der intra-trinitarischen Generation und die vertikale Ebene der Schöpfung der Welt. Dieser Teil zeigt die Ästhetik des Wortes in seiner Kraft der Proportion: *ad intra* in Bezug auf das göttliche Prinzip ist das göttliche Wort (*Logos* oder *Verbum absolutum*) die Reflexion des absoluten Prinzips: Es reflektiert die göttliche *absoluta proportio*; *ad extra* in Bezug auf die intratrinitarische Dimension schafft das göttliche *Verbum* alle Seienden, die als Wörter in einer Proportio zwischen Form und Materie sind.

Kapitel 1. Die intratrinitarische Generation des Verbums: Prinzip und Wort

Das göttliche Wort wird wie ein von der Fruchtbarkeit des Prinzips generiertes *Verbum absolutum* vorgestellt. In der Tat ist das *Verbum* zentral für das Selbstdasein des Prinzips als Selbsterkenntnis durch sein Wort. Ohne das ewige *Verbum* kann das Prinzip sich nicht erkennen, und so könnte es für sich selbst nicht da sein. Aufgrund seiner sprachlichen Kraft garantiert das *Verbum* den theoretischen Reflex des Prinzips durch den heiligen Geist (das *conexio*). Durch die Grammatik des Syllogismus beweist man, dass das *Verbum* die tautologische Definition des dreieinigen Prinzips konstituiert, in welchem die Schönheit (*pulchritudo*), d. h. die *absoluta proportio*, der Trinität erscheint.

1.a. Das Prinzip: Sein, Denken, Sprache.

Videre et concipere et loquere coincidunt

Mit der Methode der *docta ignorantia* und mit den Mutmaßungen untersucht Cusanus die Natur, die Funktion und die Bedeutung des göttlichen Wortes durch die Verbindung der neoplatonischen und plotinischen Tradition mit der Lehre der Patristik. Diese cusanische Sensibilität kommt aus seiner Ausbildung an den Universitäten von Padua und Köln²⁷. Außerdem kann man die cusanischen Werke lesen als einen Versuch, die Bedeutung des Evangeliums nach Johannes zu verstehen und zu klären. Wie es am Ende von *De aequalitate* (1459) heißt:

Das ist der Gesamtgehalt des Evangeliums, das ich in verschiedenen hier niedergelegten Predigten mannigfach erklärt habe, wie mir jeweils die Gnade gewährt wurde; zuerst sehr undeutlich, als ich in der Jugend damit begann und Diakon war, dann deutlicher, als ich zum Priestertum emporstieg, und schließlich schien es noch vollkommener zu werden, als ich in meiner Brixener Gemeinde priesterlichen Dienst versah und während meiner apostolischen Legationsreise in Deutschland und anderswo tätig war. Gebe Gott, daß ich in den mir noch bleibenden Jahren weiterhin fortschreite und schließlich die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht in ewiger Freude umarme. Daß Gott dies gebe, dafür bete du, geliebter Bruder. Und wenn etwas in den schon gegebenen oder folgenden Predigten oder Schriften gefunden wird, das von der Wahrheit unserer Lehre abweicht, so verbessere und widerrufe ich es hiermit.²⁸

Mit diesem Zeugnis verstehen die cusanische Leser die Zentralität des Evangeliums nach Johannes. Die Fähigkeit des Cusanus liegt in der Vermittlung der philosophischen Tradition des Prinzips mit der theologischen Tradition des göttlichen Sohns²⁹. In dieser Perspektive ist das göttliche Wort der Sohn und der sprachliche Spiegel, in dem der Vater sich spiegelt.

In *De principio* (1459) definiert Cusanus das göttliche Verbum als die Gleichheit des Prinzips. Daher kommt die Notwendigkeit, über das Prinzip selbst zu reden. Wie W. Beierwaltes erklärt hat, nimmt Cusanus aus Proklos die These des *exaltatum principium*: Das Prinzip ist nicht nur das Sein, sondern es ist auch über das Sein

²⁷ Cf. T. MÜLLER, *Der junge Cusanus, Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Münster, Ascendorff, 2013.

²⁸ *De aequal.*: h X/1, n. 37; Übersetz. Dupré.

²⁹ Cf. F. E. CRANZ, *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Hrg. Von G. Christianson und T. M. Izbicki, The Netherlands, Brill. E. J. Leiden, 1996, Ss. 271-280.

hinaus³⁰. Diese Rückkehr zu den griechischen Quellen findet sich auch in der Postulierung der absoluten Identität des Prinzips selbst, die die Identität von Sein und Denken ist. Wie Claudia D'Amico erfasst hat, ist es eine Identität, die den Übergang von der Metaphysik des Seins zur Metaphysik des Intellectus ermöglicht³¹. In der Tat schreibt Cusanus im *De Beryllo* (1458): „Zunächst achte darauf, daß das Eine der erste Ursprung ist. Nach Anaxagoras wird er Vernunft genannt“³². Aus diesem Grund wird das Prinzip mit dem Namen „Gott“ (*theos*) genannt: „Dieses notwendige Eine wird Gott genannt, wie dem Volk Israel gesagt wurde: «Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einiger Gott»“³³.

Der Name selbst „Gott“ hat eine spezifische Bedeutung, die die Interpretation der Koinzidenz zwischen Sein, Denken und Sprache nahelegt. Die griechische Idee der absoluten Identität von Sein und Denken ist durch die Lehren von Augustinus und von Eriugena weitergetragen worden. Am besten hat Eriugena die zwei Bedeutungen des Wortes „Gott“ bestimmt. Der Name „Gott“ als *theos* komme aus dem griechischen Verb *theoro*. Es bedeutet „ich sehe“. Aber, wie Eriugena erklärt hat, bedeutet es auch „ich laufe“. Somit sind „sehen“ und „laufen“ in diesem göttlichen Namen präsent, und sie definieren die *absoluta identitas* zwischen der Existenz des Seins und der Intelligibilität des Denkens in einer absoluten Sicht (*visio absoluta*). Das ist möglich, weil das Verb „laufen“ bedeutet, dass das Prinzip Denkbewegung ist. In der Tat kann das Prinzip sich selbst in der Reflexion des Spiegels des eigenen geistlichen Verbuns sehen. Das ewige Verbum ist wie ein geistiger und wörtlicher Spiegel für das Prinzip selbst. Auf diesem Grund sagt Cusanus: „O unendliche Kraft! Dein Entwerfen ist Reden“³⁴. Die absolute Ansicht des Prinzips konfiguriert sich als die Selbsterkenntnis aus sich selbst als ewiges Verbum, d. h. als das göttliche Wort, da: „Sehen und Erkennen dasselbe“³⁵ seien.

³⁰ Cf. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

³¹ Cf. C. D'AMICO, *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Hrsg. Von H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2003, Ss. 15-25.

³² *De beryl.*: h 2XI, n. 4; Übersetz. Dupré.

³³ *De princ.*: h X/2b, n. 8; Übersetz. Dupré.

³⁴ *De vis.* 10: h VI, n. 41; Übersetz. Dupré.

³⁵ *De aequal.*: h X/1, n. 3; Übersetz. Dupré.

1.b. Das göttliche Wort. Die intratrinitarische Generation und die Schönheit der tautologischen Definition des Prinzips

Diese Analyse des Prinzips erlaubt, über die Zeugung des Verbums zu diskutieren. Dieses Thema ist seit den cusanischen frühen Predigten präsent, aber diese Arbeit bezieht sich auf *De aequalitate*, weil diese Thematik in diesem Werk in Bezugnahme auf die Aussagenlogik des Syllogismus behandelt wird³⁶. Der Syllogismus bietet den Vorteil, die Notwendigkeit der Beziehung zwischen den Sätzen aufzuzeigen und die Dreieinheit des Prinzips einzuführen, da die drei Sätze nur eine identische Substanz haben, obwohl es sich um drei verschiedene Sätze handelt. Cusanus schreibt:

Wenn zum Beispiel die Seele zeigen will, daß jeder Mensch sterblich ist, folgert sie folgendermaßen: jedes verständige Lebewesen ist sterblich. Jeder Mensch ist ein verständiges Lebewesen, also ist jeder Mensch ein sterbliches Lebewesen. Der erste Satz ist der Ursprung oder das Vorausgesetzte. Der zweite ist aus der Fruchtbarkeit des ersten gezeugt. Er ist der Wesenssinn oder der Begriff seiner Fruchtbarkeit. Aus beiden folgt die beabsichtigte Schlußfolgerung. Wie der erste Satz allgemein bejahend ist, so ist es auch der zweite, und auch der dritte. Keiner ist mehr oder weniger allgemein als der andere. Die Allgemeinheit in ihnen ist gleich ohne Andersheit. So ist sie auch nicht stärker vorhanden in der ersten Substanz als in der zweiten oder dritten. Denn die erste umfaßt jedes verständige Lebewesen. Ebenso die zweite und dritte. Die zweite, die vom Menschen spricht, umfaßt nicht weniger, auch wenn nur der Mensch ein verständiges Lebewesen ist. Es sind also jene drei Sätze gleich in ihrer Allgemeinheit, Wesenheit und Kraft. Darum sind sie nicht drei Allgemeinheiten, noch drei Substanzen oder Wesenheiten oder Kräfte³⁷.

In der intratrinitarischen Dimension repräsentiert der zweite Satz den ewigen Logos. In der Tat ist der erste Satz (*propositio maior*) selbst „subsistens“ (das Prinzip als *authypostaton*); der zweite Satz (*propositio minor*) entspringt notwendigerweise aus der Fruchtbarkeit des ersten (das Verbum als Idee oder geistiges Bild des Prinzips), und der dritte Satz (*conclusio*) kommt aus den anderen Sätzen. Es ist wichtig zu betonen, dass der zweite Satz (d. h. das Verbum) als die Figur seiner (des ersten Satzes) Substanz (*figura substantiae*)³⁸ definiert wird. Das bedeutet, dass das Verbum die Figur als das Urbild des Prinzips ist und auch dass sie dieselbe Substanz

³⁶ Cf. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2004.

³⁷ *De aequal.*: h X/1, n. 8; Übersetz. Dupré.

³⁸ Cf. *De aequal.*: h X/1, n. 8.

haben: Das Prinzip denkt an sich selbst in seiner Figur, die das Verbum als *consubstantialis imago* ist.

Diese Grammatik des Syllogismus zeigt auch, dass die intratrinitarische Verbindung wie eine absolute Rede ist: Der Ursatz (der erste Satz als Prinzip) sagt sich selbst – die Einheit – drei Mal. Das Ergebnis ist „eines“ drei Mal ausgesagt: „eins“, „eins“, „eins“³⁹. Das ist möglich, weil das Prinzip sich selbst in dem sprachlichen und substanziellen Spiegel des zweiten Satzes sehen kann. Da außerdem – wie wir gesehen haben – das Sehen mit dem Sprechen zusammenfällt, sieht es dann sich selbst sprechend. Dieses zeitlose Ereignis basiert auf Bewegung. Der Name „Gott“ drückt tatsächlich Bewegung aus. Es ist eine kreisförmige Bewegung, mit der das Prinzip durch die Rückbewegung des Urbildes durch den dritten Satz (die *conexio*) zu sich selbst ermöglicht wird. In diesem Sinne kann man von einer *theologia circularis* oder die *theologia in circulo* sprechen. Dank dieser Zirkularität werden zwei äquivalente Sätze erhalten: „Das Prinzip ist das Wort“ als „Das Wort ist das Prinzip“⁴⁰. Aus diesem Grund ist das göttliche Wort als die Gleichheit der Gleichheit (*aequalitas aequalitatis*) definiert. In dieser Zirkularität strahlt (*resplendet*) die absolute Schönheit der Trinität⁴¹. Die Schönheit der Trinität kommt aus dem Licht des Verbums, das aus der absoluten Verbindung (oder *proportio*) zwischen den drei Personen oder Sätzen der Trinität gezeugt ist. In diesem Sinne ist die Ästhetik des Wortes die Harmonie der Dreieinheit des göttlichen Prinzips, die in dem Verbum reflektiert ist.

Kapitel 2. Die Aussage des Verbums: die Schöpfung der Welt und des Menschen

In diesem Kapitel wird die Aussage des Verbums in der ästhetischen Schöpfung der Welt als Buch und des Menschen als lebendiges Wort analysiert. Diese sprachliche

³⁹ Cf. *De vis.* 17: h VI, n. 74.

⁴⁰ Cf. *De princ.*: h X/2b, n. 15.

⁴¹ Cf. D. ALBERTSON, *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, Ss. 3-20; cf. auch J. HOPKINS, *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Hrsg. von C. Catà, Roma, Aracne, 2010, Ss. 63-74.

Schöpfung ist das Ergebnis der sprachlichen Kraft des göttlichen Verbuns, d. h. der ästhetischen *vis verbalis*. Auf diesem Grund konfiguriert die Schöpfung sich selbst wie ein Kunstwerk durch die Kraft des Verbuns oder der absoluten Idee. Die Welt und die Seienden existieren als Worte, die die Proportion zwischen der Form und der Materie reflektieren. Die geschaffenen Worte kommen aus dem Anruf des Verbuns, das die künstlichen Worte zu sich anruft.

2.a. Die Schöpfung der Welt nach dem ästhetischen Paradigma

Cusanus erklärt die Schöpfung der Welt mit verschiedenen Modellen, die er den Lehren der Schule des Chartres entnimmt⁴². Es handelt sich um das *complicatio-explicatio* Modell (das in *De docta ignorantia* dargestellt ist), das Modell der Mutmaßungen (der Figur U und der Figur P, in *De coniecturis*) und das ästhetische Modell des Wortes. Nach diesem letzten Modell wird Gott als ein Maler in anthropomorpher Weise vorgestellt. Er schafft die Welt als ein Kunstwerk, das er mit seinen Händen gemalt hat. Wie Cusanus in der Predigt *Sermo XXII* geschrieben hat, kann man die göttliche Schöpfung *per analogiam* mit der menschlichen Kunst verstehen: Gott hat eine künstlerische Idee, dann manifestiert er diese Idee im Werk seiner Kunst⁴³.

Dies künstlerische Model ist nicht neu, aber Cusanus kann es mit seiner Originalität umformulieren. Dank seiner Theorie der Form, arbeitet er seine eigene Kosmologie als eine Ästhetik der Form aus. Nach G. Santinello handelt es sich wirklich eine ontologische Ästhetik der Forms⁴⁴, weil das göttliche Verbum (das die Einheit aller Formen in sich 'kompliziert') die absolute Form ist. Diese Form schafft, d. h. malt, jedes Seiende, so dass diese an der Form aller Formen (d. h. das Verbum

⁴² Cf. G. SANTINELLO, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, Ss. 7-35; S. 26; cf. C. RUSCONI, Commentator Boethii 'De trinitate' [...] ingenio clarissimus. *Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quellen des Cusanus*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, Ss. 247-290; cf. ID., *Cusanus und Thierry von Chartres*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Hrsg. von H. Schwaetzer und K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, Ss. 285-302; cf. K. TAKASHIMA, *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Hrsg. von K. Yamaki, Ss. 97-105.

⁴³ Cf. *Sermo XXII*: h XVI, nn. 26-29.

⁴⁴ Cf. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, cit., S. 225.

als *forma formarum omnium*)⁴⁵ teilnehmen. In diesem Sinne sind alle Seienden die Manifestation Gottes: die Welt ist eine Theophanie (*dei manifestatio*)⁴⁶. Tatsächlich ist die Welt die Offenbarung der göttlichen sprachlichen Kraft, wie Cusanus in *De genesi* (1447) erklärt hat.

In diesem Buch über die Genesis findet er die Lehre der alttestamentlichen Schrift wieder. Nach der Bereitstellung von hermeneutischen Informationen darüber, wie heilige Texte zu interpretieren sind⁴⁷, betont Cusanus noch einmal, dass die göttliche Schöpfung in einer ästhetischen Perspektive gelesen werden kann:

Dieses Beispiel kann dir zur Genüge helfen. Der Glasbläser sammelt das Material und bringt es im Ofen mit Hilfe des Feuers in den entsprechenden Zustand. Danach nimmt er ein eisernes Rohr, an das die Glasmaterie gefügt wird, zu Hilfe, damit sie dann durch Blasen des Künstlers die im Geist des Meisters begründete Gefäßform erhält. Er bläst seinen Atem hinein. Dieser dringt in die Materie ein. Mit Hilfe des Hauches, der sie nach der Absicht des Meisters bewegt, entsteht aus der Materie, der jegliche Form eines Gefäßes fehlte, durch den Meister das Glasgefäß.⁴⁸

Cusanus gebraucht noch ein anderes Beispiel, um diese ästhetische Schöpfung in einen sprachlichen Sinn zu zeigen. Er behauptet, dass die Schöpfung als ein sich Aussprechen des göttlichen Verbuns gedeutet werden. „Insofern“, erklärt J. B. Elpert, „besteht zwischen Gott und seiner Schöpfung dasselbe Beziehungsverhältnis wie zwischen einem Sprechenden und dem sinnlich wahrnehmbaren ausgesprochenen Wort“⁴⁹. So sind alle Seienden *verba*: sie sind die Konkretisierung der verbalen Idee, die die Welt mit ihrer eigenen Stimme erschafft. Das göttliche Wort bringt die Laute hervor, die die artikulierten Stimmen sind: die Worte. Das ewige Verbum ruft (*vocat*)⁵⁰ alle Seienden hervor an und schreibt so die Erzählung des Buches der Welt⁵¹, die sich als eine symbolische Rede konfiguriert, wie J. M. André präzisiert hat⁵². Gott hat die Welt geschrieben: Der Mensch kann die

⁴⁵ Cf. *De dato* 2: h IV, n. 98.

⁴⁶ Cf. J. WOLTER, *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.

⁴⁷ Cf. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Mittelalterliche Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, Ss. 31-63.

⁴⁸ *De gen.* 3: h IV, n. 163; Übersetz. von Dupré.

⁴⁹ J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophische Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, cit., S. 103.

⁵⁰ Cf. *De gen.* 1: h IV, n. 149.

⁵¹ Cf. K. YAMAKI, *Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2005), Ss. 117-144.

⁵² Cf. J. M. ANDRÉ, *Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía*

Gegenwart Gottes durch die Lektüre der Welt lesen. Aber die menschliche Erkenntnis kann diese Texte ohne den Leseschlüssel nicht dekodieren:

Das allein enthüllt uns dieses Buch; nämlich die Tatsache, daß der groß und über alles, was genannt werden kann, erhaben ist, dessen Finger dieses Buch geschrieben hat und daß es kein Ende seiner Größe, Weisheit und Macht gibt; und daß, wenn er es nicht selbst enthüllt, überhaupt nichts wirklich gewußt werden kann; und daß, wenn nicht das Vernunft-Denken ihm gleichgestaltet wird, es nichts versteht, da, wenn nicht das absolute Selbe gesehen wird, die Gleichnisse seiner Ähnlichkeit nicht verstanden werden.⁵³

Deshalb ist die Welt ein Enigma – nach J. González Ríos⁵⁴ –, das jeder Mensch nur mit der göttlichen Offenbarung durch sein Sohn interpretieren kann.

2.b. Die Schöpfung des Menschen als lebendiges Wort

Nach J. M. André ist der Mensch selbst nicht nur ein Wort, sondern auch ein Symbol. Zuerst ist er ein Symbol unter Symbolen, das in einem symbolischen System integriert ist; zweitens ist er ein Symbol, weil er diese symbolische Welt deutet; drittens ist er ein Symbol, das sich selbst interpretiert⁵⁵. Diese spezifische Rolle, die der Mensch spielt, kommt aus der These des Mikrokosmosgedankens⁵⁶. Aus der metaphysischen Lehre des dritten Buches von *De docta ignorantia* wird es deutlich, dass der Mensch in sich selbst ein Kompendium der Welt ist:

Die menschliche Natur aber ist jene, die über alle Werke Gottes erhöht und, nur ein wenig unter den Engeln, die geistige und sinnliche Natur einschließt und das Gesamt in sich zusammenzieht, weshalb sie von den Alten treffend als Mikrokosmos oder kleine Welt bezeichnet wurde. Daher ist sie jene, die, wenn sie zur Einheit mit der Größe erhöht sein würde, die Fülle aller Vollkommenheiten des Gesamt und des Einzelnen darstellte, und zwar so, daß in der Menschheit alles die höchste Stufe erreichte.⁵⁷

y *proyección*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, Ss. 15-38.

⁵³ *De gen.* 4: h IV, n. 172; Übersetz. Dupré.

⁵⁴ Cf. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., S. 131.

⁵⁵ Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., S. 442.

⁵⁶ Cf. W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 68-87.

⁵⁷ *De docta ign.* III, 3: h I, n. 197; Übersetz. Dupré.

Diese metaphysische Voraussetzung zeigt an, dass der Mensch nicht wie all die anderen Seienden geschafft ist. Der Mensch wurde *meliori modo* als göttliche Bild konzipiert. Nach dieser ästhetischen Perspektive kann diese Formel zur Definition der Schöpfung des Menschen als Meisterwerk der schöpferischen Kunst Gottes betrachtet werden. Dieses Werk ist Gottes Bild: Es ist ein lebendiges Wort, in dem das göttliche Verbum spricht.

Nach Gerda von Bredow⁵⁸ und Rodrigo N. Poblete⁵⁹ meint die Formel *meliori modo quo esse possunt*⁶⁰ in *De docta ignorantia* den Gipfel der Schöpfung: Der Mensch. Er ist ein dynamisches Sein mit einer natürlichen Bewegung, immer besser zu werden. Das ist, was passiert,

wenn ein Maler zwei Bilder machte: eines wäre ihm in Wirklichkeit ähnlicher, wirkte aber tot; das andere, weniger ähnliche, aber lebendig, und zwar dergestalt, daß es sich, durch seinen Gegenstand zur Bewegung angeregt, diesem immer ähnlicher gestalten könnte. Niemand würde zweifeln, daß das zweite vollkommener sei, weil es die Kunst des Malers mehr nachahmt⁶¹.

Der Mensch ist dieses zweite Bild, das lebendig ist, weil er das Bild des göttlichen lebendigen Verbums ist. In Anbetracht dessen, dass es im Prinzip Identität zwischen Denken, Sehen und Sprechen gibt, ist das göttliche Wort Urbild. Auf diesem Grund ist der Mensch, als sprachliches Wort aus dem Verbum gesprochen, ein lebendiges Wort-Bild, das sein sprachliches Prinzip versucht zu verstehen, zu benennen und zu erreichen. Aber nur durch das Bewusstsein seiner sprachlichen Identität kann der Mensch seine sprachlichen Jagdzüge nach dem unaussprechlichen Gott durch Jesus Christus unternehmen.

⁵⁸ Cf. G. VON BREDOW, *Der Sinn der Formel "meliori quo modo"*, in Id., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, Ss. 61-69.

⁵⁹ Cf. R. N. POBLETE, *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015; Ss. 61-69.

⁶⁰ *De docta ign.* I, 5: h I, n. 13.

⁶¹ *De mente* V² h: 13, n. 149; Übersetz. Dupré.

ZWEITER TEIL. DAS MENSCHLICHE WORT

Der zweite Teil dieser Arbeit befasst sich mit dem menschlichen Wort. Das bedeutet, dass es nötig ist, die Erzeugung, die Eigenschaften und die Funktionen des menschlichen Wortes zu analysieren. Die Ebene, auf der die Analyse platziert wird, ist die horizontale Ebene dieser Welt: In der Schule dieser Welt (*schola huius mundi*)⁶² ist die menschliche Sprache ein bekenntnishaftes und ein kommunikatives Werkzeug, mit dem der Mensch die Wissenschaft dieser Welt erstellt.

Im dritten Kapitel wird erklärt, dass der menschliche Erkenntnisprozess als eine ästhetische Erfahrung interpretiert wird und welche Rolle das Wort in diesem Prozess spielt. Die Voraussetzung ist die cusanische theologische Anthropologie, für welche der menschliche Geist ein lebendiges Bild des Gottes (*viva imago Dei*) ist. Auf diesem Grund hat der Mensch eine aktive sprachliche Funktion: Die sprachliche Kunst, der Worte zu erschaffen, beweist, dass der Mensch die Worte durch die Imitation der Natur und auch durch seine Fähigkeiten bildet. Diese Aspekte werden im vierten Kapitel diskutiert, wo erklärt wird, dass das Ergebnis dieses Prozesses eine symbolische Sprachtheorie ist, für die die Worte Symbole sind. Aufgrund dieser symbolischen Perspektive verweist die menschliche Sprache auch auf das Wesen des Seienden, das aus dem transzendentalen sprachlichen Prinzip kommt: Gott.

Kapitel 3. *Mens mensura rerum.*

Der Wissenschaft als Kunst der Messung

Der Begriff der Messung hat nicht nur eine wichtige ontologisch-metaphysische Bedeutung (wie in *De docta ignorantia* zu sehen ist), sondern auch eine spezifische gnoseologisch-hermeneutische Bedeutung (wie in *De coniecturis* diskutiert wird). Wie Mariano Álvarez Gómez bemerkt hat⁶³, wird die Verbindung zwischen den Begriffen von Menschen und Messung in *De mente* (1450) vorgestellt und in *De*

⁶² *De fil.* 2: h IV, n. 58.

⁶³ Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, "Homo mensura rerum". *El Cusano come intérprete de Protágoras*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, SS. 379-395.

beryllo (1458) erhöht, wo Cusanus das Motto von Protagoras „*homo mensura rerum*“ bespricht. In diesem Sinne ist der menschliche Geist wie eine lebendige Zahl, die die Welt misst. Mit dieser künstlerischen geistlichen Aktivität produziert der Mensch die Seienden der Vernunft (*entia notionalia*). Diese sind die Repräsentationen der Welt. Mit anderen Worten sind die Mutmaßungen oder die geistlichen Worte, d. h. die Namen, aus dem Menschen gebildet.

3.a. Der Geist als Messung: die Mutmaßung des *Idiota*

Im Dialog *De mente* wird der Laie gefragt, ob er irgendwelche Ideen über dem menschlichen Geist formuliert hat. Er antwortet:

Ich glaube, daß es keinen erwachsenen Menschen gibt oder gab, der sich nicht wenigstens irgendeinen Begriff vom Geist gemacht hat. Auch ich habe also einen. Der Geist ist das, aus dem Grenze und Maß aller Dinge stammt. Und zwar nehme ich an, daß das Wort *mens* (Geist) von *mensurare* (messen) kommt.⁶⁴

Wie ein sokratischer Lehrer⁶⁵ hat der Laie mit dieser berühmten Definition die Natur des Geistes als eine maßhafte Qualität qualifiziert. Der Geist hat eine natürliche messende Kraft⁶⁶, die Seienden zu zählen, d. h. zu unterscheiden. In Anbetracht, dass die Verbindungen zwischen den Seienden proportional und maßhaft sind, spielt die Zahl eine zentrale Rolle. In der Tat, „ohne die Zahl vermag der Geist nichts zu tun; weder Ähnlich machen, noch Erkenntnis, noch Unterscheidung oder Messung gäbe es ohne die Zahl. Die Dinge könnten nicht als immer andere und verschiedene ohne die Zahl erkannt werden.“⁶⁷. Aus diesem Grund sagt Cusanus in *De beryllo*, dass der Mensch die Messung der Seienden ist. Um diesen Begriff zu verstehen, ist es notwendig, die Schritte des Erkenntnisprozesses kurz zurückzuverfolgen.

⁶⁴ *De mente* 1: h²V, n. 56; Übersetz. von Dupré.

⁶⁵ Cf. K. YAMAKI, *Die Figur des Laien bei Nikolaus von Kues und ihre Bedeutung für das 21. Jahrhundert, in Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, Hrsg. von K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, Ss. 345-362.

⁶⁶ Cf. J.-M. NICOLLE, *Mensura. Qu'est-ce que la pensée humaine mesure?*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 153-167.

⁶⁷ *De mente* 6: h²V, n. 95; Übersetz. von Dupré.

Im vierten Kapitel von *De mente* bestätigt der Laie, dass alle Wissenschaft aus der sinnlichen Erfahrung kommt; am besten entsteht sie aus der Opposition eines Gegenstands, auf den die Sinnesorgane mit einer Empfindung reagieren; Dann wird das wahrgenommene Datum vom Körper in den Geist transportiert⁶⁸. Tatsächlich gibt es keine Idee in dem Geist, der vorher in die Sinne war⁶⁹. Der Erkenntnisprozess ist eine Denkbewegung⁷⁰ von der sinnlichen Erfahrung zur intellektuellen Funktion des Geistes, d. h. vom *sensus* durch die *ratio* zum *intellectus*. In *De coniecturis* beschreibt Cusanus die theoretischen Fähigkeiten⁷¹; er benutzt die Figur P, um zu zeigen, dass es eine Kontinuität (*continuun*)⁷² in zwei Richtungen gibt: Es gibt keinen Sprung zwischen den kognitiven Fähigkeiten, sondern ein dynamisches Verhältnis vom *sensus* zum *intellectus* und vom *intellectus* zum *sensus*. Außerdem ist es wichtig, zu betonen, dass so die Beziehung zwischen den Fähigkeiten so eng ist, dass die höhere Fähigkeit immer notwendig ist, um die unteren zu aktualisieren, wie auch die untere Fähigkeit für die höhere. Diese doppelte Denkbewegung wird *vis assimilativa* genannt. Tatsächlich ist der Erkenntnisprozess der Ausdruck der Kraft (*vis*) des Geistes: „In seiner Kraft ist die verähnlichende Kraft der Einfaltung des Punktes eingefaltet, durch die er in sich die Fähigkeit findet, sich jeder Größe ähnlich zu machen“⁷³. Aufgrund dieser Kraft kann der Mensch seine noetische Kraft ausdrücken: Er bildet *entia notionalia* oder Ideen ausgehend von der Neubearbeitung der sensiblen Daten⁷⁴. Und diese Kraft ist der aprioristische Aspekt der Erkenntnis⁷⁵, die das Bild der göttlichen Kraft ist.

⁶⁸ Cf. S. OIDE, *Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo Deum*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 198-207.

⁶⁹ Cf. A. FIAMMA, *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicolò Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Hrsg. von A. Dall'Igna und D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, Ss. 101-115; cf. auch A. KJIEWSKA, „Idiota de mente“: *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, Ss. 67-88.

⁷⁰ Cf. K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber Freiburg, 1964; Ss. 204-214.

⁷¹ Cf. *De coni.* II, 13: h III.

⁷² Cf. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 62-79.

⁷³ *De mente* 4: h ²V, n. 75; Übersetz. von Dupré.

⁷⁴ Dieser Erkenntnisprozess ist ähnelt dem der Nahrungsverdauung, dafür spricht Cusanus über ‚assimilatio‘ des Erkenntnisprozesses. (Cf. J.-M. NICOLLE, *Knowledge as Assimilation*, in *Wissensformen bei Nikolaus Cusanus*, Hrsg. von C. Bacher und M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, Ss. 17-28).

⁷⁵ Cf. K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 22-57.

3.b. Die Produktivität des Geistes als ‚viva imago Dei‘

Der Sprachprozess ist es ein aktiver (und nicht einer passiver), dank der Tatsache, dass der Mensch (im Gegensatz zu allen anderen Seienden) Bild Gottes ist. Die Form des Menschen, d. h. der Geist, nimmt an Gott teil, als dessen Bild und nicht als dessen Ausfaltung.

Achte darauf, daß Bild und Ausfaltung jeweils etwas anderes sind. [...]. So ist der Geist das erste Bild der göttlichen Einfaltung, die alle Abbilder ihrer Einfaltung in ihrer Einfachheit und Kraft zusammenschließt. So wie Gott die Einfaltung der Einfaltungen ist, so ist der Geist, das Bild Gottes, das Bild der Einfaltung der Einfaltungen.⁷⁶

Diese Definition zeigt, dass Cusanus eine theologische Anthropologie hat⁷⁷: Gott ist das absolute Grundprinzip der Menschlichkeit. Auf diesem Grund ist der Mensch nicht nur Gottes Bild, sondern auch das lebendige Bild Gottes (*viva imago Dei*). Wie Gerda von Bredow bemerkt hat⁷⁸, ist die Besonderheit des Vorschlags von Cusanus durch das gleichzeitige Vorhandensein der Begriffe ‚*imago*‘ und ‚*viva*‘ gegeben⁷⁹. Der Mensch wurde *ad imaginem Dei* geschaffen und er ist vor allem ein lebendiges Bild in dem Sinne, dass der Mensch *capax Dei* ist. Dieser letzte Ausdruck hat zwei Bedeutungen. In dem Sinne der objektiven Genitivform meint es, dass der Mensch an Gott als Objekt des Geistes denken kann. In dem Sinne der subjektiven Genitivform meint es, dass der Mensch ‚*capax*‘, d. h. fähig, wie Gott ist. Diese Fähigkeit wird übersetzt als die ästhetische Kraft zu messen und zu benennen. Nach Thomas Leinkauf⁸⁰, steht die Originalität von Cusanus in dieser neuen künstlerischen Perspektive, nach der die göttliche Schöpfung des Menschen nicht das Ende des

⁷⁶ *De mente* 4: h 2V, n. 74; Übersetz. von Dupré.

⁷⁷ Cf. G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa, 2012.

⁷⁸ Cf. G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 58-67.

⁷⁹ Nach E. Colomer und I. Mandrella kommt der ‚viva imago Dei‘-Lehre aus Raimundus Sabundus. Außerdem besteht die Neuheit von Cusanus jedoch aus der These von dem Menschen als ‚*capax Dei*‘. Cf. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 117-143; cf. auch I. MANDRELLA, *Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 223-241.

⁸⁰ Cf. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006; S. 46.

künstlerischen Prozesses ist, sondern der Anfang eines neuen Ausdrucks von Kreativität: der menschlichen Produktivität des Geistes. Deshalb ist der Mensch ein „deus secundus“ oder ein „humanus deus“: er ist ein „alter deus“, wenn er die Kraft seines Geistes ausübt⁸¹.

Kapitel 4. Die Ästhetik des menschlichen Wortes

Die Voraussetzungen der cusanischen Erkenntnistheorie und Anthropologie gründen die Sprachtheorie der menschlichen Kraft, die Worte als Zeichen zu denken. Im *Compendium* erklärt Cusanus, dass die Wissenschaft immer eine Erkenntnis von Zeichen ist. Deshalb sind die Worte Zeichen sowohl äußerer Objekte als auch der Ideen des Geistes: Die Worte drücken daher immer eine Beziehung zwischen dem äußeren Objekt und dem Geist aus. Aus diesem Grund sind die Worte Zeichen, die der menschliche Geist produziert und den Dingen auferlegt, um sie zu benennen. Durch die Analyse der Verbindung zwischen der Natur und der Kunst in der cusanischen Perspektive ist es möglich zu erklären, was es bedeutet, dass Adam allen Dingen Namen gegeben hat, wie die Namen-Produktion der künstlerischen Objekte funktioniert, und, am Ende, wie diese sprachliche Kunst eine symbolische Aktivität des Geistes im ästhetischen Sinne ist.

4.a. Das Wort als Zeichen

Im *Compendium* (1463-1464) – eine *summa* der cusanischen Philosophie – erklärt Cusanus seine Erkenntnistheorie als eine Theorie der Zeichen. Aus diesem Grund wurde dieses Werk auch als eine Abhandlung über Semiotik definiert⁸². Obwohl eine erste Definition des Zeichens bereits in *Directio speculantis seu De li non aliud*

⁸¹ Cf. K. YAMAKI, *Imago Dei. Über ‚anthropozentrische‘ Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Dei-Lehre*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D’Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 123-133.

⁸² Cf. P. CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., S. 254.

(1461-1462) vorhanden ist⁸³, stellt Cusanus seine Theorie erst im Kompendium ganz dar⁸⁴.

Diese Theorie kommt aus der Voraussetzung des metaphysischen Verhältnisses zwischen der Einheit des Prinzips und der Vielheit der Seienden: Weil jedes Seiende aus dem unaussprechlichen Sein des Prinzips herkommt, ist es nicht möglich, die Weise dieser Herkunft zu erkennen. So schreibt Cusanus: „Soll ein Ding bemerkt werden, so muß es in Zeichen aufgenommen werden. Daher ist es nötig, daß du die verschiedenen Weisen der Erkenntnis in verschiedenen Zeichen suchst“⁸⁵. Daher kommt es, dass der Unterschied (zwischen den ‚*modi essendi*‘ und den ‚*modi cognoscendi*‘) bleibt. Aufgrund der Tatsache, dass der Mensch notwendig nur Zeichen kennen kann, befasst das *Compendium* sich mit Zeichen, die von Cusanus in ‚*signa naturalia*‘ und in ‚*signa institutionalia*‘ unterschied werden. Die Worte gehören zur zweiten Gruppe von Zeichen: Die Namen sind als Zeichen vom Menschen selbst gesetzt. Cusanus beschreibt diesen Prozess: Zuerst gibt es ein Zeichen des äußeren Objekts⁸⁶. Aber dieses Zeichen ist nicht genug. So verarbeitet der Geist Informationen und erzeugt ein Zeichen des Zeichens (*signa signorum*)⁸⁷. Schließlich ist der Begriff, der im Geist ist, ein Zeichen des Zeichens des Objekts, d. h. das geistliche Wort oder *verbum mentale*.

Nach Theo van Velthoven, sind die Ideen in einer künstlerischen Perspektive *Erkenntnisbilder*⁸⁸ und fallen mit den geistlichen Worten zusammen: „Der Gedanke“, wie J. B. Elpert geschrieben hat, „ist das innerlich vom Geist erzeugte Wort, durch das er sich selbst begreift und erkennt“⁸⁹. An diesem Punkt materialisiert sich die Kreativität des Menschen im Ausdruck der geistigen Ideen durch das

⁸³ Cusanus schreibt: „Was aber findet sich im Bezeichneten anderes als das Zeichen, das ja das Zeichen des Bezeichneten ist?“ (*De non aliud* 24: h XIII, nn. 109-110; Übersetz. von Dupré).

⁸⁴ Cf. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, in «Filosofia» IV, anno LXII, 2017, Ss. 139-150; S. 147.

⁸⁵ *Comp.* 2: h XI/3, n. 3; Übersetz. von Dupré.

⁸⁶ „Aus diesem Grund muß es zwischen dem sinnlichen Gegenstand und dem Sinn ein Mittel geben, durch das der Gegenstand seine Eigengestalt oder sein Zeichen vervielfältigen kann. Und da dies nur durch den gegenwärtigen Gegenstand geschieht, können diese Zeichen nur so festgehalten werden, daß, würden auch die Gegenstände entfernt, das Bezeichnete bliebe. Sonst bliebe die Kenntnis der Dinge nicht bestehen“ (*Comp.* 4: h XI/3, n. 8; Übersetz. von Dupré).

⁸⁷ „Die Zeichen der Dinge in der Phantasie sind also Zeichen der Zeichen in den Sinnen. Denn nichts ist in der Phantasievorstellung, das nicht vorher im Sinn gewesen ist“ (*Comp.* 4: h XI/3, n. 9; Übersetz. von Dupré).

⁸⁸ Cf. T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 1977; S. 53.

⁸⁹ J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus von Kues*, cit., S. 498.

Vokalverb (*verbum vocale*), weil das Ziel der sprachlichen Kunst ist, es zu ausdrücken: „*loqui est revelare seu manifestare* [Sprechen ist Enthüllen oder Darstellen]“⁹⁰ liest man im *De principio*. Um die Darstellung des geistigen Wortes zu erklären, ist es notwendig, auf die Theorie der Vokalität zu verweisen. In dem Dialog *De genesi* greift Cusanus die mittelalterliche Grammatiktradition auf⁹¹, die von ‚*sonus*‘, ‚*vox*‘, ‚*dictio*‘ und ‚*oratio*‘ spricht. Er gibt dieses Beispiel:

Um einen nichtgelehrten Schüler zu einer gleichen Meisterschaft zu führen, ruft der Gelehrte das Schweigen zum Lautwerden in die Ähnlichkeit seines Begriffes und das Schweigen erhebt sich in der Verähnlichung mit dem Begriff des Meisters. Diese Verähnlichung ist das vernunftthafte Wort, das im verständigen und dieses wieder im sinnlichen Wort dargestellt wird. Darum erhebt sich das Sinnliche in Bezug auf seine Lautlichkeit stufenweise vom Schweigen über verworrenen Klang zu unterschiedenem, artikuliertem Laut. Denn wenn der Meister lehrt, dann hören die entfernt Stehenden irgendeinen verworrenen Klang. Der Klang stellt also die Möglichkeit oder die nähere Materie der Stimme dar. Wenn darum aus dem Schweigen die Stimme ertönt, dann entsteht zuerst, gleichsam als Möglichkeit der Stimme, ein Klang, so daß diese Möglichkeit, der Klang, weder Schweigen noch gestaltete Stimme ist, sondern gestaltbare.⁹²

Neben der Bedeutung dieser Theorie der Vokalität, können wir aus diesem langen Zitat folgende Schlussfolgerungen ziehen: Erstens ist die Sprache eine ganze natürliche und wesentliche Aktivität des Menschen; Zweitens hat die Sprache spezifischen Regeln, um zu funktionieren. Deshalb ist sie nicht nur eine Konvention, noch hat sie eine passive Natur ohne menschliche Kreativität: Die Sprache reflektiert die Spannung zwischen Natur und Kunst.

4.b. Die Sprache zwischen Natur und Kunst

Um diese Verbindung zwischen Natur und Kunst in der cusanischen Sprachtheorie zu erläutern, ist es möglich, viele Aspekte zu analysieren. Dieses Thema ist kompliziert, und es betrifft verschiedene Probleme: vom Ursprung der adamitischen Sprache zur Benennungstheorie, vom Universalienproblem zur symbolischen Sprachtheorie, für die der Mensch als Schöpfer seiner eigenen symbolischen Welt

⁹⁰ *De prin.*: h X/2b, n. 16; Übersetz. von Dupré.

⁹¹ Cf. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., S. 120.

⁹² *De gen.* 4: h IV, n. 165; Übersetz. von Dupré.

definiert wird⁹³. Leider ist es daher nicht möglich, alle diese Themen zu behandeln. Im Folgenden wird nur über die Verbindung von Natur und Kunst zu sprechen sein, weil es die Grundlage bildet, um die Konsequenzen cusanischen Namensbildungstheorie zu verstehen.

In *De docta ignorantia* schreibt Cusanus: „Die Kunst ahmt die Natur nach [*ars imitatur naturam*]“⁹⁴. Mit diesem Satz steht Cusanus in der griechischen Tradition, für welche die Kunst eine (passive wie aktive) Nachahmung der Natur ist⁹⁵. Die künstlerischen Produkte sind nicht nur Kopie der Natur, sondern auch die Ausdrücke der Aktivität des natürlichen Prinzips selbst. Aus diesem Grund liest man in *De coniecturis* im programmatischen Kapitel „Natur und Kunst [*De natura et arte*]“:

Die Natur ist Einheit, die Kunst jedoch Andersheit, da sie das Abbild der Natur ist. [...]. Die Kunst stellt eine Art Nachahmung der Natur dar. [...].⁹⁶

Natur und Kunst sind die beiden die entgegengesetzten Pole der Figur P. Mit dieser ängstlichen Figur ist diese Verbindung denkbar. Cusanus besteht darauf, dass man nicht die Natur ohne die Kunst finden kann und, umgekehrt, man nicht die Kunst ohne die Natur finden kann. Sie existieren zusammen in einer dialektischen Spannung: Einerseits existiert jedes natürliche Seiende als Produkt der göttlichen Kunst; andererseits existiert jedes Artefakt als menschliches Produkt der Nachahmung der Natur. Die Einheit der Natur drückt sich in der Andersheit der geschaffenen Seienden aus, wie die Andersheit der künstlichen Produkte nach der Einheit des schöpferischen Prinzips strebt.

Die Sprache wie auch die Redekunst oder Schreibkunst steht im Verhältnis mit Natur. Nach J. B. Elpert ist „Sprache, die *ars dicendi* [...], die dem Menschen natürlichste und leichteste Kunst, mit der ein jeder Mensch ausgestattet ist“⁹⁷. Mit seiner sprachlichen Kunst transformiert der Mensch die Einheit der Natur in den verschiedenen Formen der Kultur⁹⁸. Sprachkunst imitiert die Natur in dem Sinne, dass der Mensch die Geräusche imitiert, die er in der Natur hört. Diese Kunst imitiert

⁹³ Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 160-166.

⁹⁴ *De docta ign.* II, 2: h I, n. 94; Übersetz. von Dupré.

⁹⁵ Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, cit., Ss. 682-694.

⁹⁶ *De con.* II, 12: h III, n. 131; Übersetz. von Dupré.

⁹⁷ J. B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, S. 480.

⁹⁸ *Ivi*, S. 481.

aber auch die Natur in dem Sinne, dass sie ihr Produktionsprinzip imitiert. Mit dieser Sprachkunst bildet der Mensch seine Ideen, und er schreibt den Dingen die Namen vor. Mit der Kunst der Sprache bilden Menschen ihre eigene Vernunft und benennen die Dinge.

Im Dialog *Idiota de mente* erklärt Cusanus seine Benennungstheorie. Gleich zu Beginn des 2. Kapitels stößt man auf dem Thema der „*impositio nominis*“. Nach Cusanus ist jeder auferlegte Name das Ergebnis der Bewegung der Vernunft, die versucht, den natürlichen Anteil des Objekts zu messen. Aus der natürlichen Form des Objekts kommt der natürliche Name (*nomen naturale*) des Objektes selbst. Wie die Erkenntnistheorie gezeigt hat, kann der Mensch jedoch niemals die Form eines Objekts kennen. Folglich ist der natürliche Name nicht erkennbar: Es ist ein unaussprechbarer Name (*nomen ineffabile*). Daher ist der durch Vernunft auferlegte Name nicht der richtige und genaue Name des Objekts selbst, sondern nur eine Mutmaßung. Dieser Name drückt daher die Proportion des Verhältnisses aus, das zwischen Form und Materie besteht. Dieses Verhältnis ergibt sich aus dem natürlichen Namen des Objekts, der nichts anderes als die Form des Objekts selbst ist, die in jedem Namen leuchtet (*reluceat*)⁹⁹. Deshalb kann man sagen, dass die Sprachkunst Mutmaßungskunst ist: Die Vernunft gibt die Namen mit einer gewissen Ungenauigkeit, „d. h. – erklärt J. B. Elpert – der Name kommt mehr oder weniger nah an die Wesenheit der Dinge heran“¹⁰⁰. Der Name der Vernunft drückt jedoch den menschlichen Versuch aus, die natürliche Proportion des Objekts zu erfassen, und der Mensch ahmt dabei nicht einfach die Natur nach, sondern die absolute Kunst Gottes. Das Wort Gottes ist in der Tat die Kunst Gottes, und es fällt mit dem absoluten Namen zusammen, der alle möglichen Namen in sich einfaltet. Wenn der Mensch den Dingen einen Namen auferlegt, tut er deshalb nichts anderes, als den Dingen eine sprachliche Form zu geben, wie Gott den Wesenheiten durch sein eigenes Wort eine Form gibt. Das ist der natürliche Prozess oder die absolute Kunst, die der Mensch aktiv nachahmt, um sein Verständnis der Realität durch die Ausübung seiner sprachlichen Kunst immer weiter zu verbessern.

⁹⁹ Cf. *De mente* 2: h 2^v, n. 64.

¹⁰⁰ Ivi, S. 149.

DRITTER TEIL. DAS WORT CHRISTI

Der dritte Teil dieser Arbeit befasst sich mit dem Wort im Sinne der zweiten göttlichen Person. Die Figur Jesus Christus als Wort wird erst indirekt, dann direkt vorgestellt. Das fünfte Kapitel dieser Arbeit zeigt, wie der Mensch auf die Suche nach Gott geht. Dieser Weg zu Gott konfiguriert sich als eine Reise zur Selbsterkenntnis als *verbum* in den Mutmaßungen der Gottesnamen. Dieser Weg ist möglich, dank der Praxis der ästhetischen Kunst der Sprache. Mit dieser Sprachpraxis kann man die horizontale Ebene zur vertikalen Ebene durch die Christologie transzendieren. Im sechsten Kapitel, das ganz der Christus-Figur gewidmet ist, wird erklärt, dass Christus die Inkarnation des göttlichen Wortes ist. Mit anderen Worten ist er die Vereinigung der göttlichen Natur und der menschlichen Natur. Diese spezielle metaphysische Vereinigung bietet dem Menschen die Möglichkeit, sich durch seine Sprache wieder als Gottes Adoptivsohn anzusprechen. Weil Jesus Christus die Inkarnation des göttlichen Wortes ist, ist es durch das Wort, dass der Mensch anstreben kann, Gott zu erreichen. Dieser Jagdzug ist sowohl theoretischer Natur, im Sinne der *theologia sermocinalis*, als liebender Natur, im Sinne der *scientia laudis*; er gründet auf der Ästhetik des göttlichen und des menschlichen Wortes.

Kapitel 5. Von der Selbsterkenntnis zur Gotterkenntnis: der Weg der Theologie

Im fünften Kapitel wird ein sprachlicher Weg gegangen: er fängt an bei der menschlichen Selbsterkenntnis durch die Sprachkunst und geht weiter auf dem Weg der Suche nach dem Gottesbegriff, bis er die Bestimmung des Namens Gottes erreicht. Zentral ist die Rolle, die die Theologie (als *circularis* wie als *mystica*) zwischen den Möglichkeiten und den Grenzen des menschlichen Wortes spielt, um die ängstlichen Gottesnamen zu bestimmen.

5.a. Die menschliche Subjektivität in der Frage nach Gott

Die Selbsterkenntnis entspricht dem Prozess der Bestimmung des eigenen Subjektiven durch die Ausübung der Sprachkunst. Wenn der Mensch seine Kraft (*vis assimilativa*) ausübt, wird ihm bewusst, dass alle Seienden auch durch die schöpferische Kraft eines absoluten Prinzips geschaffen wurden. Das ist ein verbales Prinzip, das aufgrund der eigenen Sprachkraft entsteht, von der die menschliche Kraft das Bild ist. Dies ist das Bewusstsein, das der Kosmograph erreicht, wenn er die Karte des Wissens zeichnet¹⁰¹: Eine Karte, in der die erlernten Konzepte als die Namen dargestellt werden, die er den Dingen aufdrückt. Wie I. Mandrella betont hat¹⁰², hat die Kunst eine wichtige anthropologische Bedeutung dafür, dass der Mensch als *capax Dei* und als *capax artis Dei* definiert wird. Der Kosmograph vergleicht seine Tätigkeit mit dem Gott und entdeckt die Analogie, dass die ästhetische Kraft für beide eine metaphysische und theoretische Bedeutung hat. Die Seienden als Worte für Gott und die menschlichen Worte für den Kosmographen meinen, dass der Geist (göttlicher und auch menschlicher) sich in den Produkten der eigenen Kunst spiegelt und in denselben Reflexionsprodukten wiederum sich selbst erkennt¹⁰³. Diese introspektive Reise auf der Suche nach sich selbst durch die Kunst der Sprache hat dem Menschen gezeigt, dass er ein Abbild Gottes ist. Deshalb ist dies zugleich eine Untersuchung über sich selbst und eine Suche nach Gott: Die Selbsterkenntnis ist eine Erkenntnis des sprachlich-künstlerischen Prinzips¹⁰⁴, d. h. es ist eine Gotteserkenntnis¹⁰⁵.

Die Subjektivität des Menschen konstituiert sich in der Suche nach dem Prinzip: Ebenso verhält es sich mit der Bestimmung der Subjektivität in der Stellung der

¹⁰¹ Cf. *Comp.* 7: h XI/3, n. 20.

¹⁰² Cf. I. MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als ars Dei*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Hrsg. von A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, Ss. 187-202.

¹⁰³ Cusanus schreibt: „Der Gedanke aber, mit dem der Geist sich selbst denkt, ist das vom Geist gezeugte Wort, d. h. die Erkenntnis seiner selbst. Das lautliche Wort indes ist die Erscheinung dieses Wortes. Alles aber, was gesagt werden kann, ist nichts als das Wort.“ (*Comp.* 7: h XI/3, n. 20; Übersetz. von Dupré).

¹⁰⁴ Cf. I. MANDRELLA, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, Ss. 111-133.

¹⁰⁵ Cf. C. BACHER, *Selbsterkenntnis als Gotterkenntnis bei Cusanus und Leibniz*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Hrsg. von A. Dall’Igna und D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, Ss. 89-100.

Frage nach Gott. In der Tat ist der Mensch wie ein Reisender (*homo viator*) auf der Suche nach seinem eigenen Prinzip. Dieser Weg ist als Suche nach dem Fragenden (*homo quaerens*) konfiguriert¹⁰⁶, weil nur, wenn der Mensch diese Frage stellt, er in seiner Untersuchung weiter geht. Der Mensch stellt jede Frage, um die Wahrheit des Seienden zu erkennen, d. h. Gott selbst zu sehen. Aus diesem Grund kann die theoretische Denkbewegung ganz als eine Stellung der Frage nach Gott interpretiert werden¹⁰⁷. In *De visione Dei* berichtet Cusanus von seiner eigenen Erfahrung des Dialogs mit Gott. Durch das Experiment mit der Ikone versteht der Betrachter, dass seine Existenz von der schöpferischen Kraft des Blicks Gottes abhängt: „bin ich also, weil Du mich anblickst [*ego sum, quia tu me respicis*]“¹⁰⁸. Dieser Bestimmung der Subjektivität durch Gott entspricht eine Selbstbestimmung der Subjektivität des Menschen durch den Menschen selbst. Auf diesem Grund kann von einer doppelten Bestimmung der Subjektivität gesprochen werden¹⁰⁹, die es immer erfordert, dass der Mensch sich seiner selbst bewusst wird:¹¹⁰ „Sei du dein und ich werde dein sein [*Sis tu tuus et ego ero tuus*]“¹¹¹. Dieses Spiel mit der Ikone zeigt, dass Gott nicht ein theoretisches Objekt wie alle die Anderen ist. Zuerst ist Gott das Absolute selbst, das nicht wie ein Seiendes untersucht und erkannt werden kann. Dann ist Gott nicht ein Objekt, sondern ein Subjekt. Um diese Frage zu lösen, ist es nötig, sich der Theologie und dem Problem der Namen Gottes zuzuwenden.

5.b. Das Gottesnamen-Problem

Das Gottesnamen-Problem hat eine lange Forschungsgeschichte: von Dionysius durch das ganze Mittelalter. Dieses Problem besteht in der Bestimmung des

¹⁰⁶ Cf. H. SCHWAETZER, *Spiritualisierung des Intellekts als etischer Individualismus*, in in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 223-236.

¹⁰⁷ Cf. E. COLOMER, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 204-223.

¹⁰⁸ *De vis.* 4: h VI, n. 10; Übersetz. von Dupré.

¹⁰⁹ Cf. K. YAMAKI, *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, Ss. 135-153.

¹¹⁰ Cf. K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“), in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, Ss. 227-252.

¹¹¹ *De vis.* 7: h VI, n. 25; Übersetz. von Dupré.

Eigennamens Gottes und ergibt sich aus der Beziehung zwischen der menschlichen Sprache und dem zu bestimmenden Objekt. Cusanus wirft die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Sprache in der Abhandlung *De venatione sapientiae* im berühmten Kapitel XXXIII (*De vi vocabuli*) auf, das der Kraft des Wortes gewidmet ist. Cusanus schreibt:

Dieses mein Suchen nach der unsagbaren Weisheit, die sowohl dem vorausgeht, der die Namen gegeben hat, als auch allem Benennbaren, wird eher in Schweigen und Schau als in Geschwätzigkeit und Hören gefunden. Man setzt voraus, daß jene menschlichen Worte, die man gebraucht, keine genauen, weder die Worte der Engel noch Gottes sind. Man verwendet sie aber, da man die Gedanken nicht anders ausdrücken kann, wobei jedoch vorausgesetzt ist, daß man nicht will, daß diese etwas, dessentwegen sie gesetzt sind, bezeichnen, sondern, da man die Ewigkeit durch sie ausdrücken will, daß auch das Wort aus derartigen Gründen keiner Zeit angehört.¹¹²

Die Sprache ist daher notwendig, um Forschung zu betreiben, auch wenn ihr Objekt Gott ist. Gott ist jedoch nicht irgendein Objekt: Er ist das absolute Maximum, unbestimmbar und unaussprechbar, dass der Bezeichnung durch die menschliche Sprache entgeht. Wie J. M. André erinnert¹¹³, ist die Namensvergabe gleichbedeutend mit der Bestimmung, Objektivierung und Auferlegung einer Grenze; Dies ist jedoch mit Gott nicht möglich. Vor dieser Tatsache gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder auf die Bestimmung des Namens Gottes zu verzichten oder kritisch über das menschliche Wort nachzudenken und einen anderen Weg des sprachlichen Zugangs zu Gott zu finden. Cusanus entscheidet sich für diese zweite Möglichkeit. Daraus kommt sein Interesse für die Theologie und die Suche nach dem Namen Gottes¹¹⁴.

¹¹² *De ven. sap.* 33: h XII, n. 100. Übersetz. von Dupré.

¹¹³ Cf. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, Ss. 15-41.

¹¹⁴ Cf. über des Gottesnamen Problem: J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos*, cit.; O. F. BAUCHWITZ, *Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2008, Ss. 115-134; C. CUBILLOS, *Für eine Systematisierung der cusanischen Gottesnamen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 179-199; S. GROTZ, *Über den Zusammenhang von Name und Negation bei Nicolaus Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 201-213; P. CASARELLA, *His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Hrsg. von G. Christianson und T. M. Izbicki, Leiden, Brill, 1996, Ss 285-311; J. GONZÁLEZ RÍOS, *posse, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, in *Manuducciones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 169-190;

Die ersten Jahre sind dem Studium der positiven Theologie und der negativen Theologie gewidmet. Während die erste die Grenze der Bestätigung hat, hat die zweite den Vorteil der Negation. Letztere ist in der Tat näher bei Gott, der jeder Grenze entgeht. Immer im Einklang mit der Tradition beginnt Cusanus, sich in der reifen und späten Phase seines Denkens zu profilieren, wenn er die ängstlichen Namen Gottes vorschlägt. Die ängstlichen Namen sind symbolische Namen: Ihre Bedeutung ist nicht einfach die wörtliche; Sie bedeuten immer etwas jenseits dieser Dimension. Sie haben die Fähigkeit, die Grenzen der menschlichen Sprache ausgehend von den Möglichkeiten des Wortes selbst zu überschreiten.

Cusanus stellt sich eine Theologie vor, die jenseits des Positiven und Negativen liegt: die vielen Formen der Theologie gehen alle auf eine einzige Form der Theologie zurück. Letzteres kann wiederum im doppelten Sinne betrachtet werden. Um dies zu verstehen, ist es angebracht, auf die Metapher der Paradiesmauer zurückzugreifen. Mit diesem Bild-Wort¹¹⁵ ist es klar, dass man vor der Paradiesmauer, in der die Vernunftkraft wirkt, jene Formen der Theologie (wie das Positive und das Negative) findet, die einen rationalen Sprachgebrauch voraussetzen. Aber an der Schwelle dieser Mauer agiert der Intellekt, der die Gegensätze umfasst. Der Intellekt umfasst die *coincidentia oppositorum*: Das bedeutet, dass sich alle Namen, die Gott zugeschrieben werden, in einer kreisförmigen Beziehung aufeinander beziehen, die alle Formen der Opposition neutralisiert. Das ist der Fall der Zirkeltheologie (*theologia in circulo*), für die die rätselhaften Namen Gottes genau diese Zirkelbeziehung ausdrückt. Diese Namen sind: *possest* (vorgestellt im *De possest*)¹¹⁶ und *non-aliud* (vorgestellt im *De non aliud*)¹¹⁷. Der Name *possest* drückt das Zusammentreffen von Vermögen und Tat aus und bezieht sich auf positive Theologie. Der Name *non-aliud* drückt die Zirkularität eines Namens aus und bezieht sich auf negative Theologie. Nachdem die Grenzmauer des Paradieses

ID., *La metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit.; W. C. SCHNEIDER, *Wegführung und Sinnspiel. Poetik der Gottes-Neologismen des Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 215-228; K. YAMAKI, *Die cusanische Gottes-Namen*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, Ss. 59-81; K. ZEYER, *Rezeption des Problems der Gottesnamen in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 243-253.

¹¹⁵ Cf. R. HAUBST, *Die Erkenntnistheoretische und Mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, Ss. 167-191.

¹¹⁶ Cf. *De poss.*: h XI/2, n. 14.

¹¹⁷ Cf. *De non aliud* 2: h XIII, n. 6.

passiert ist, betritt man den Garten Eden, wo man das Gesicht des Wortes der Weisheit sieht. Hier ist der Intellekt über seine eigenen Möglichkeiten hinausgegangen, und er hat durch überlegene Intuition einen anderen Namen Gottes gesehen: das *posse ipsum*¹¹⁸. *Posse ipsum* ist der letzte Name, den Cusanus in seinem letzten Werk (*De apice theoriae*) vorschlägt. Dieser Name ist am angemessensten, weil er die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass Gott die absolute Kraft selbst ist. Während also die anderen beiden rätselhaften Namen (*possest* und *non-aliud*) in die Kreistheologie fallen, ist dieser rätselhafte Name (*posse ipsum*), gerade weil er über der Zirkularität selbst liegt, ein Ausdruck der mystischen Theologie, die das Eingreifen des Wortes Gottes voraussetzt. Er liegt jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze und kann vom Intellekt nur durch die Vermittlung des in der Figur Christi inkarnierten göttlichen Wortes erfasst werden, deren Antlitz im Garten Eden zu sehen ist.

Kapitel 6. Die sprachliche Bedeutung der Figur Christi

Im sechsten Kapitel wird das Wort der Figur Christi herangezogen. Die zentrale Rolle Christi besteht darin, dass er der metaphysische Mittler zwischen Gott und Mensch ist: Er ist das *maximum absolutum et contractum*. Aber er ist auch ein Wort, die Inkarnation des göttlichen Wortes, das den Menschen lehrt, wie er mit der Sprache zu Gott gelangen kann. Die Voraussetzung ist, dass der Mensch im Wort Christi den Weg des Glaubens und der Liebe findet, zum Adoptivsohn zu werden. Dieser Weg hat ein doppeltes Gesicht: Einerseits theoretisch und andererseits erotisch. Dies ist die Lehre Christi, sowohl der Rede-theologie (*theologia sermocinalis*) als auch des Gebetes (als *scientia laudis*), insbesondere des Gebetes des Vaterunsers. Wenn der Mensch dem Wort Christi folgt (das Wort des Lebens), kann der Mensch sprachlich an sein letztendliches Ziel herangehen: Die Weisheit.

¹¹⁸ Cf. *De ap. theor.*: h XII, n. 9.

6.a. Jesus Christus: die Inkarnation des göttlichen Wortes

Im dritten Buch von *De docta ignorantia* spricht Cusanus über die Christologie im philosophischen und theologischen Sinn und stellt die Inkarnation des göttlichen Wortes als metaphysische Verbindung zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Natur in einer Person dar: Jesus Christus, das *maximum absolutum et contractum*¹¹⁹. Leider ist es nicht möglich, all diese theoretischen Aspekte hier zu diskutieren. Nur dieser Aspekt wird betont: Die metaphysische Bedeutung der Inkarnation, Jesus Christus. Dieses Ereignis bietet eine Lösung für das metaphysische Problem des Missverhältnisses zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Cusanus erklärt, dass zwischen Gott, dem absoluten Maximum, und dem Menschen, einem endlichen Seienden, kein Verhältnis besteht. Die Inkarnation Christi, absolut und kontrahiert, gibt dem Menschen die Möglichkeit, sich Gott zu nähern. Die Inkarnation ist in der Tat nicht genug, um das Fehlen von Proportionen zu beseitigen: Die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen beinhaltet nicht die Schaffung einer dritten Natur, die zwischen beiden liegt und die metaphysische Lücke aufhebt. Wie Cusanus im *De visione Dei* geschrieben hat¹²⁰, ist Christus nicht eine metaphysische Kopula; So ist das Problem des Missverhältnisses nicht gelöst¹²¹. Aber – das ist die wichtige Tatsache – die metaphysische Vereinigung der beiden Naturen ermöglicht eine Adoptions-Sohnschaft: Menschen des Glaubens und der Liebe können adoptierte Söhne Gottes in Christus werden. Wenn Menschen auf das Wort Christi hören, können sie auf einem theoretischen und tätigen Weg zu Gott gehen. Dieser Weg führt zum Erlernen der Lehre für die Kunst der Wahrheit, die Jesus Christus durch die Kunst des Wortes lehrt.

Jesus Christus stellt sich als Inkarnation des Wortes Gottes dar. In der Predigt CCLXXIV, *Loquimini ad Petram coram eis, et dabit vobis aquas* (1457), zitiert Cusanus den biblischen Vers „Ego sum, qui loquor tecum“ (*Joh. 4, 26*). Mit diesen Worten offenbart sich Jesus der Samariterin: Er ist das göttliche Wort, das mit dem Menschen spricht. Die göttliche Offenbarung konfiguriert sich als die Inkarnation des Wortes, welches das Licht ist, das den Weg des Jägers der göttlichen Weisheit

¹¹⁹ Cf. *De docta ign.* III, 3-4: h I.

¹²⁰ Cf. *De vis.* 19-25: h VI.

¹²¹ Cf. *De vis.* 23: h VI, n. 102.

beleuchtet. Christus ist das Wort des Lebens¹²², das mit den Menschen in Dialog tritt und sich selbst den Menschen als Leben gibt. Diese Lehre kann nur von Schülern verstanden werden, die an die Worte des Lehrers glauben. Das bedeutet, den Glauben zu haben: der Glaube, der durch Nächstenliebe geformt wurde, ist die Voraussetzung allen Wissens¹²³. Tatsächlich ist der Lehrer Christus, dank seiner eigenen Menschlichkeit, jene menschliche Bestimmung des göttlichen Wortes, die mit dem Menschen in Dialog treten kann. In diesem Sinne begegnen sich Göttlichkeit und Menschlichkeit im Wort Christi, dem menschlichen Antlitz Gottes.

6.b. *Theologia sermocinalis* und *scientia laudis* auf dem Weg nach Gott

Die Gestalt Christi, als Inkarnation des Wortes Gottes und als Lehrer der Wahrheit, ermöglicht den Weg zur Sohnschaft durch die Theologie der Rede (*theologia sermocinalis*) und des Gebetes (*scientia laudis*). Jesus Christus als Wort ist zentral für beides.

Die *theologia sermocinalis* wird von Cusanus im zweiten Dialog *De sapientia* vorgestellt: Während er die Theologie (positiv, negativ und zirkulär) diskutiert, führt ein Gesprächspartner in die sermocinalische Theologie ein:

In jenem Teil der Theologie, der sich mit Ausdruck und Wortbedeutung beschäftigt, d. h. dort, wo wir Aussagen über Gott zugeben und der Bedeutungsgehalt der Worte nicht völlig ausgeschlossen wird, hast du das Genügen von Schwierigem in die Leichtigkeit der Art und Weise verwandelt, über Gott möglichst wahre Sätze zu bilden.¹²⁴

Es ist eine Form der Theologie, die die Möglichkeit und Gültigkeit einer Rede über Gott einräumt: sie rehabilitiert die Kraft der menschlichen Sprache, die – trotz ihrer Grenzen – dank der Gestalt Christi von Gott sprechen kann¹²⁵. Christus ist der

¹²² Cf. *De vis.* 24: h VI.

¹²³ Cf. *De docta ign.* III, 11: h I. Cf. auch J. M. MACHETTA, *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, Ss. 447-462.

¹²⁴ *De sap.* II: h ²V, n. 33; Übersetz. von Dupré.

¹²⁵ Cf. P. CASARELLA, *Theologia sermocinalis. A Key to Cusanus's Theology of Language*, in P. CASARELLA, *Words as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, cit., Ss. 89-164.

Lehrer der Leichtigkeit der Theologie, worüber die menschliche Sprache auf mehreren Ebenen reden kann: Von der genaueren Ebene (der der Vernunft) zur mittleren Ebene (der des Intellekts) zur genauesten Ebene (der jenseits des Intellekts). Auf dieser letzten Ebene, die der mystischen Theologie eigen ist, kommt der Geist nicht von alleine: der Geist muss von einem höheren Prinzip erleuchtet werden, ein Prinzip, das den menschlichen Intellekt aktualisieren kann. Auf diese Weise geht der Intellekt über die *coincidentia oppositorum* hinaus und erfasst den letzten rätselhaften Namen Gottes: *posse ipsum*. Auf diese Ebene tritt man durch das Wort Christi ein, das den Geist erleuchtet.

Er erleuchtet auch das Herz eines jeden Menschen: es ist nicht nur eine theoretische, sondern auch eine Liebesreise. Die Suche nach dem Namen Gottes muss auch durch Gebet erfolgen: durch die *scientia laudis*. Aus diesem Grund lehrt Christus den Menschen das wichtigste Gebet, das Vaterunser, dessen Kommentar Cusanus eine ganze Predigt widmet: die Vaterunserpredigt¹²⁶. In dieser Predigt erklärt Cusanus, dass die wertvollste Lehre in den Worten liegt: „Geheiligt sei dein Name“. Der Segen des Namens Gottes bringt uns in das Feld des Lobpreises, das in *De venatione sapientiae* als eines der zehn Felder vorgestellt wird¹²⁷, in denen man die Weisheit untersuchen kann. Auf diesem Gebiet preisen die intellektuellsten Geister Gott mit dem Gebet des Lobes. Hier wird einfaches Gebet zur Philosophie des Lobes¹²⁸; deshalb sagt Cusanus, dass das Loben des Namens Gottes bedeutet, mit dem Verstand und dem Herzen jene Worte zu singen, die die göttliche Proportion wiedergeben. Das Wort ist *absoluta aequalitas aequalitatis* der göttlichen Proportion, die die Urproportion für alle anderen Ab-proportionen ist. So drücken auch die menschlichen Worte eine Proportion aus, die das Lob, als ein Lobesgebet gesungen, zeigt. Mit der *scientia laudis* gibt die menschliche Sprache des Lobpreises auf den Namen Gottes die Proportion, die das Verbum ausdrückt (die göttliche Proportion, die sich in jedem Wort widerspiegelt so genau wie möglich wieder).

¹²⁶ Cf. *Sermo XXIV*: h XVI.

¹²⁷ Cf. *De ven. sap.* 18-20: h XII.

¹²⁸ Cf. H. G. Senger, *Griechisches und Biblisch-patristisches erbe im cusanischen Weisheitsbegriff*, in: MFCG 20 (1990), Paulinus, Trier, 1992, Ss. 146-176.

Fazit

Diese Doktorarbeit schlägt eine erneute Lektüre des Denkens des Nikolaus von Kues aus einer sprachlichen Perspektive vor. Das Ergebnis dieser Untersuchung besteht darin, die Zentralität des Wortes hervorzuheben. Im ersten Teil wird das göttliche Wort *ad intra* berücksichtigt, auf der Ebene der intratrinitarischen Generation, und *ad extra*, auf der Ebene der Schöpfung der Welt als Buch. Im zweiten Teil wird das menschliche Wort analysiert: Die menschliche Sprache hat eine theoretische und eine kommunikative Funktion. Es wird auch gezeigt, dass das menschliche Wort nicht nur ein Zeichen, sondern auch ein Symbol ist: Das Wort ist als Symbol von der menschlichen Sprachkunst hervorgebracht, damit der Mensch sich als *viva imago dei* darstellt. Im dritten und letzten Teil werden die Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Wortes auf der Suche nach dem Selbst diskutiert, die sich in der Suche nach Gott und dem Namen Gottes niederschlägt. Dieser sowohl theoretische als auch liebe-hafte Weg wird durch die Gestalt Jesu Christi ermöglicht: Er ist die Inkarnation des göttlichen Wortes, das die Menschen die *theologia sermocinalis* und die *scientia laudis* lehrt.

Literaturverzeichnis

Primaliteratur

Alle Werke des Cusanus werden nach der Übersetzung von W. und D. Dupré (nach dem Cusanus-Portal) zitiert.

Sekundärliteratur

ALBERTSON D., *The Beauty of the Trinity: Archard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa*, in: MFCG 34 (2012), Trier, Paulinus, 2016, Ss. 3-20.

ÁLVAREZ GÓMEZ M., "Homo mensura rerum". *El Cusano come intérprete de Protágoras*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, SS. 379-395.

–, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 160-166.

ANDRÉ J. M., *Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, Ss. 15-38.

–, *Douta ignorância. Linguagem e diálogo. O poder e os limites de la palavra em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019.

–, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, Ss. 15-41.

–, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

APEL K. O., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975; *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963.

BACHER C., *Selbsterkenntnis als Gotterkenntnis bei Cusanus und Leibniz*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Hrsg. von A. Dall'Igna und D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, Ss. 89-100.

BAUCHWITZ O. F., *Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad*, in *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2008, Ss. 115-134.

BEIERWALTES W., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2001), Trier, Paulinus, 2003, Ss. 65-102.

–, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

BORMANN K., *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 62-79.

CASARELLA P., *His Name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Hrsg. von G. Christianson und T. M. Izbicki, Leiden, Brill, 1996, Ss 285-311.

–, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

CASSIRER E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1927.

–, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino, Einaudi, 1952; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

COLOMER E., *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 117-143.

–, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 204-223.

CRANZ F. E., *The De aequalitate and the De principio of Nicholas of Cusa*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Hrg. Von G. Christianson und T. M. Izbicki, The Netherlands, Brill. E. J. Leiden, 1996, Ss. 271-280.

CUBILLOS C., *Für eine Systematisierung der cusanischen Gottesnamen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 179-199.

CUOZZO G., *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

D'AMICO C., *El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa*, in *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Hrsg. Von H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2003, Ss. 15-25.

DUPRÉ W., *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 68-87.

ELPERT J. B., *Loqui est relevare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.

FIAMMA A., *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicolò Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Hrsg. von. A. Dall'Igna und D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, Ss. 101-115.

FLASCH K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt, 1998; Ss. 308-309.

GONZÁLEZ RÍOS J., *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

–, *possest, non aliud, posse ipsum. Los nombres enigmáticos como 'manuducciones' en el pensamiento cusano de senectud*, in *Manuducciones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 169-190.

–, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, in «Filosofia» IV, anno LXII, 2017, Ss. 139-150.

GROTZ S., *Über den Zusammenhang von Name und Negation bei Nicolaus Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 201-213.

GUSMINI G., *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa, 2012.

HAUBST R., *Die Erkenntnistheoretische und Mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, Ss. 167-191.

–, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1973), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975, Ss. 233-273.

HOPKINS J., *Non est quicquam expers pulchritudinis. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Hrsg. von C. Catà, Roma, Aracne, 2010, Ss. 63-74.

JACOBI K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber Freiburg, 1964

KIJEWSKA A., *“Idiota de mente”: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*,

Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, Ss. 67-88.

KREMER K., *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 22-57.

–, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“), in: MFCG 18 (1986), Trier, Paulinus, 1989, Ss. 227-252.

LEINKAUF T., *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006.

MACHETTA J. M., *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Hrsg. von J. M. Machetta und C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, Ss. 447-462.

MANDRELLA I., *Natura intellectualis imitatur artem divinam. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als ars Dei*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Hrsg. von A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, Ss. 187-202.

–, *Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 223-241.

–, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, Ss. 111-133.

MANZO S., *Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, Ss. 377-393.

MÜLLER T., *Der junge Cusanus, Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 2013.

NICOLLE J.-M., *Knowledge as Assimilation*, in *Wissensformen bei Nicolaus Cusanus*, Hrsg. von C. Bacher und M. Vollet, Regensburg, Roderer, 2019, Ss. 17-28.

–, *Mensura. Qu'est-ce que la pensée humaine mesure?*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 153-167.

OIDE S., *Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo Deum*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 198-207.

POBLETE R. N., *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015.

REINHARDT K., *Jesus Christus Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2003), Paulinus, Trier 2003, Ss. 165-187.

–, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Mittelalterliche Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2000), Trier, Paulinus, 2001, Ss. 31-63.

RUSCONI C., *Cusanus und Thierry von Chartres*, in *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Hrsg. von H. Schwaetzer und K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2008, Ss. 285-302.

–, Commentator Boethii ‘De trinitate’ [...] ingenio clarissimus. *Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quellen des Cusanus*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, Ss. 247-290.

SANTINELLO G., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

–, *Introduzione*, in N. CUSANO, *La docta ignorantia. Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, Ss. 7-35.

SCHNARR H., *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1994), Trier, Paulinus, 1995, Ss. 205-234.

SCHNEIDER W. C., *Wegführung und Sinnspiel. Poetik der Gottes-Neologismen des Cusanus*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer und M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 215-228.

SCHWAETZER H., *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate. Zweite, durchgesehene Auflage*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2004.

–, *Spiritualisierung des Intellekts als etischer Individualismus*, in *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2010, pp. 223-236.

SENGER H. G., *Griechisches und Biblisch-patristisches erbe im cusanischen Weisheitbegriff*, in: MFCG 20 (1990), Paulinus, Trier, 1992, Ss. 146-176.

STALLMACH J., *Der Mensch Zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrage zur Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 147-159.

STRÖBELE C., *Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015.

TAKASHIMA K., *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Hrsg. von K. Yamaki, Ss. 97-105.

- THERUVATHU P. J. N., *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2010.
- VAN VELTHOVEN T., *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 1977.
- VENGEON F., *L'acte noétique chez Nicolas de Cues; la conjecture en première personne*, in *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, a cura di J. M. Counet e S. Mercier, Louvain, Louvain-la-Neuve, 2005, Ss. 89-103.
- VON BREDOW G., *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1977), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1978, Ss. 58-67.
- , *Der Sinn der Formel "meliori quo modo"*, in ID., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, Ss. 61-69.
- WOLTER J., *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004.
- YAMAKI K., *Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2005), Ss. 117-144.
- , *Die cusanische Gottes-Namen*, in: MFCG 33 (2010), Trier, Paulinus, 2012, Ss. 59-81.
- , *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung*, in *Nicholas of Cusa on the Self and Self-consciousness*, Hrsg. von W. A. Euler, Y. Gustafsson und I. Wikström, Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010, Ss. 135-153.
- , *Die Figur des Laien bei Nikolaus von Kues und ihre Bedeutung für das 21. Jahrhundert*, in *Anregung und Übung. Zur Leienphilosophie des Nikolaus von Kues*, Hrsg. von K. Yamaki, Münster, Aschendorff, 2017, Ss. 345-362.
- , *Imago Dei. Über ‚anthropozentrische‘ Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Dei-Lehre*, in *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge J. Machetta und Claudia D'Amico*, Hrsg. von C. Rusconi und K. Reinhardt, Münster, Aschendorff, 2014, Ss. 123-133.
- ZEYER K., *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorff, 2015.
- , *Rezeption des Problems der Gottesnamen in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Hrsg. von H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, Ss. 243-253.