AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm







Università degli studi
"G. d'Annunzio"
Chieti-Pescara

Université Franco-Italienne /
Università Italo-Francese

Université de Lorraine

Tesi di dottorato in "Studi umanistici"
Scuola Superiore "G. d'Annunzio"
Università "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara
Ciclo XXVIII

Thèse de doctorat en « Théologie »
École doctorale « Fernand Braudel »
Université de Lorraine

NICOLA CUSANO A COLONIA

LA DOTTRINA DELL'INTELLETTO DI NICOLA CUSANO NEL CONTESTO DELLE SUE POSSIBILI FONTI ALBERTINE E RENANE

RELATORI:

CHIAR.MO PROF. ENRICO PEROLI
(Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)

CHIAR.MA PROF.SSA MARIE-ANNE VANNIER
(Université de Lorraine)

DOTTORANDO:

ANDREA FIAMMA

Anno accademico 2015/2016 – Anné Universitaire 2015/2016

La seguente tesi di dottorato è stata realizzata con il contributo delle borse di studio messe a disposizione per un periodo triennale di ricerca da parte dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara e dell'Università Franco-Italienne / Italo-Francese di Torino-Grenoble e con la partecipazione dell'Université de Lorraine.

In memoriam
Nicoletta Tirinnanzi

Il seguente elaborato di tesi viene discusso presso l'Aula Multimediale del Rettorato dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara il giorno 21 aprile 2016, alla presenza di una commissione giudicatrice composta come di seguito:

HARALD SCHWAETZER	Cusanus Hochschule di Bernkastel-Kues *in qualità di presidente della commissione*
DONATELLA PAGLIACCI	Università agli studi di Macerata *in qualità di membro segretario*
MARIE-ANNE VANNIER	Université de Lorraine
ENRICO PEROLI	Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara
DRAGOS CALMA	École pratique des hautes études di Paris

Nunc Aristotelica secta
praevaleat, quae haeresim putat
esse oppositorum coincidentiam,
in cuius admissione est initium
ascensus in mysticam
theologiam.

NICOLAI DE CUSA *Apologia*

RINGRAZIAMENTI

Le pagine che seguono rappresentano il frutto di innumerevoli discussioni, incontri ed esperienze di studio. A tal proposito approfitterei dell'occasione per rivolgere un sentito *ringraziamento* al mio relatore Enrico Peroli e a tutti i docenti, ricercatori e dottorandi del Dipartimento di Scienze Filosofico-Educative ed Economico-Quantitative dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, in particolare a Federica De Felice, Virgilio Cesarone e Marco Forlivesi (a loro per tanti motivi, ma soprattutto per l'amicizia), al prof. Roberto Garaventa, al prof. Francesco Paolo Ciglia e a Stefania Achella. Un sentito ringraziamento al Laboratoire Écritures dell'Université de Lorraine, in particolare alla mia co-tutrice Marie-Anne Vannier e al prof. Jean Frederic Chevalier, Elena Di Pede, Valentina Litvan e al prof. Pierre Halen per avermi accolto a braccia aperte a Metz. Debito e riconoscenza debbo esprimere al Thomas-Institut dell'Università di Colonia, in particolare al prof. Andreas Speer e a Maxime Mauriège per l'accoglienza e al prof. Hans-Gerhard Senger per i suoi consigli sempre puntuali. Un grazie sentito al gruppo dell'Università del Salento: al prof. Loris Sturlese e ad Alessandra Beccarisi, a Fiorella Retucci e Antonio Punzi – per la loro disponibilità a condividere –, a Massimo Perrone ed Elisa Rubino. *Vielen Dank* al Cusanus-Institut di Trier, al direttore Walter Andreas Euler, ad Alexandra Geissler, a Marco Broesch per il suo paziente aiuto con i manoscritti della biblioteca di Bernkastel-Kues; un sentito grazie al prof. Harald Schwaetzer, a Matthias Vollet, a Kirstin Zeyer e alla Cusanus-Hochschule. Un cordiale ringraziamento anche all'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes e all'Ordine dei Predicatori del Convento "Saint-Jacques" di Parigi, in particolare a p. Alberto Fabio Ambrosio, al prof. Walter Senner dell'Istituto Angelicum di Roma. Un ringraziamento al prof. Freimut Loeser, al prof. Dietmar Mieth e alla Meister Eckhart Gesellschaft, al prof. Michael Eckert, al prof. Markus Lorenz Fuehrer e alla prof.ssa Germana Ernst. Grazie agli amici Christiane Bacher, Christian Kny, Mario Meliadò, Donato Verardi, Riwanon Géléoc, Luigi Copertino, Alessandro Angelucci. Ringrazio la mia famiglia, la mia fidanzata e tutti coloro che mi hanno sostenuto nelle numerose attività filosofiche di questo decennio universitario.

Ortona a mare, lì 30/01/2016

ABSTRACT

In this research, we present the hypothesis that the Albertist tradition in Cologne played a significant role in how young Cusanus acquired his philosophical education, in the years from 1424 to 1431, and that the mediator was Heymericus de Campo. We claim that some traces of this albertist influence can be seen above all in Cusanus' gnoseological works, particularly in *De coniecturis* and in the *Idiota* collection. Contrary to the historiographical perspective that maintained the hypothesis that Cusanus' neo-Platonism derived from Byzantine thought, we should like to sustain here that it originated in the school of Cologne and Rhenish philosophy. We are further convinced that this methodological approach provides an efficient tool for interpreting and capturing Cusanus' thought within its contexts, both historical (from "1430 to 1464") and geographical ("from Cologne to Rome").

Moreover, finding traces of Albertism in Cusanus's education and works offers a new key to interpreting and clarifying his relationship with modern philosophy. The Cusanus-Renaissance in the first half of the twentieth century saw in Cusanus the first modern philosopher because, unlike those of the Scholastic tradition, he was thought to have placed human knowledge at the core of his works, thus paving the way for the modern, subjectivist revolution. However, a similar perspective can also be found in the Albertist tradition: from the thirteenth to the fifteenth century, Albert the Great and the Dominicans in Cologne admitted the possibility that it is possible in this life to have a true knowledge of things by means of a natural activity of the intellect, without having any recurrence to the grace of God. From this standpoint, Albert the Great and his "school" seem be be forerunners of the modern tradition, so much so that Kurt Flasch was able to describe Albertism as "Enlightenment in the Middle Ages".

In the fifteenth century, when Cusanus was probably able to learn about the Albertist tradition, the standpoint of Albert the Great and of the Cologne School concerning intellectual knowledge was still considered a distinctive trait compared to Parisian scholasticism: it was not merely by chance that in his *Tractatus problematicus* Heymerich von Kamp identified the debate on human knowledge as the criterion for distinguishing Albertism from Thomism. Analysing, therefore, Cusanus' position on the intellect with reference to the debate between Albertists and Thomists provides us with a matrix for effectively verifying our historiographical hypothesis.

* * *

Our research on *Cusanus in Cologne* is divided into in three main parts. In the first, we see Cusanus' theory of knowledge within the context of the Cologne circle, and in the other two we analyse his stance on the matter of human knowledge and the intellect. Our argumentation follows the works by Cusanus on which we have chosen to comment and is at times integrated with references to thirteenth- and fourteenth-century Albertist and Rhenish Dominican authors. In each chapter, we highlight a particular aspect of human knowledge in Cusanus and evaluate the presence, or absence, of any Albertist source. It is frequently necessary to separate what is authentically Albertist from the philosophies of Augustine, Dionysius and Proclus, who were a common patrimony of all the authors, although each fifteenth-century author elaborated his own original synthesis of them.

In the first part, we reconstruct Cusanus' life and education in Cologne (1424-1431), highlighting the occasions on which he came into contact with Albertist and neo-Platonic thought. Here we evaluate the hypothesis that in that period of his life Cusanus became acquainted with the doctrines of Albert the Great, Ulrich of Strasbourg, Albert the Great, Hugo Ripelin von Straβburg, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart and Berthold of Moosburg. In this regard, we individuate some manuscripts of the Albertist tradition that Cusanus was able to examine, and attempt, moreover, to pinpoint when he first read them and whose mediation may be recognised. We then focus on the historiographical category of fifteenth-century "Albertism" and evaluate whether Cusanus may be classified as an Albertist. Finally, we try to see whether in the 1440's Cusanus subscribed to some of the basic standpoints of Albertism, in particular to the negation of any real distinction between essence and existence, which was the Thomists' proposition. We conclude this part with an analysis of the eclipse of the Albertist movement in Germany following the Council of Basel; in this regard, we interpret Cusanus' philosophical project of the *Idiot* as an attempt to perpetuate the neo-Platonic perspective that characterised his years in Cologne.

In the second part, we focus our attention on the Cusanian conception of human knowledge. We analyse the progression of the levels of knowledge in this life by means of the four faculties, from external to internal senses, reason and the intellect. We linger in particular on the relationship between the intellect and reason and on the logical functioning of reason according to categories and predicates. We take here the chance to consider the four faculties as they carry out the cognitive act they possess: knowing according to the senses, according to images, according to notions and according to the intellect. First of all, we describe sensible perception, which occurs by means of species and signs, followed then by abstraction and imagination. Two important sections are dedicated to the activity of judgement as a capacity that reason possesses for distinguishing and connecting notional beings and language; finally, we present the possibility of intellectual knowledge.

In the third part, we present Cusanus' standpoint on the nature of the intellect. In this regard, we analyse the three main definitions of the intellect that Cusanus offers in *De mente*: «substantial form», «living substance» and «living image of God». In this context, we attempt to understand the correct meaning to be attributed to the three definitions, setting them within the context of the scholastic debate on the nature and function of the intellect, starting from Book Three of Aristotle's *De anima*. A long chapter is dedicated to the interpretation of the notion of intellect in *De coniecturis* with reference to Dietrich of Freiberg's position. Moreover, we examine in depth the web of relationships between the neo-Platonic and Albertist perspective of the intellect as substance and the Augustine perspective of the depths of the soul, which Cusanus takes from Meister Eckhart. This theme opens up the question of the relationship between the intellect and will in Cusanus' works: it was a classic theme in philosophical debate from the thirteenth century, above all in the controversy between Franciscans and Dominicans concerning the nature of the beatific vision. In *De visione Dei*, Cusanus tackled this theme in connection to the correct interpretation of Dionysius the Areopagite's *De divinis nominibus*, taking up a different stance from Jean de Gerson's position and from Albert the Great's comment on Dionysius.

UNIVERSITÉ FRANCO ITALIENNE | UNIVERSITÀ ITALO FRANCESE

ABSTRACT

Par la présente recherche, nous cherchons à soutenir que dans l'éducation philosophique du jeune Nicolas de Cues (entre 1424 et 1431), la tradition albertine de Cologne, diffusée par Heymeric de Campo, a joué un rôle important. Nous pensons aussi que les traces de cette influence de l'albertinisme colonien émergent en particulier dans les écrits épistémologiques du Cusain, en particulier dans le *De coniecturis* et dans la collection « Idiota ». Nous montrerons que Nicolas de Cues, qui a personnellement connu Heymeric, a eu grâce à lui connaissance des doctrines néo-platoniciennes qui émergent dans le *De docta ignorantia* et dans les œuvres cusaniennes des années 1440. Contrairement à la perspective historiographique, qui a soutenu une origine byzantine du néoplatonisme de Nicolas de Cues, nous voulons ici montrer une origine colonienne. Nous sommes également convaincus que cette approche méthodologique permet de saisir efficacement la pensée de Nicolas de Cues dans son contexte historique, « 1430-1464 », et topographique, « entre Cologne et Rome ». Elle fournit aussi une clé pour éclairer le rapport entre la philosophie de Nicolas de Cues et certains penseurs modernes : la Cusanus-Renaissance de la première moitié du XXe siècle avait attribué à Nicolas de Cues le titre de « premier philosophe moderne » parce que, contrairement à la tradition scolastique, il aurait placé au centre de ses œuvres le problème de la connaissance humaine, ouvrant ainsi la voie à la révolution subjectiviste de la modernité. Une telle attention pour la connaissance humaine se retrouve également dans la tradition albertine, décrite comme un « illuminisme » au Moyen Age. Notre recherche sur Nicolas de Cues à Cologne se développe en trois parties principales. Dans la première partie, nous situerons Nicolas de Cues dans le contexte de l'albertinisme de Cologne, et dans les deux suivantes nous tenterons de faire ressortir la position de Nicolas de Cues sur la connaissance humaine et l'intellect. Après avoir identifié sa position sur une thématique épistémologique, on cherchera à le situer dans le cadre de Cologne par rapport aux œuvres des auteurs dominicains albertins et rhénans des XIIIe et XIVe siècles. Très souvent notre argumentation suivra le développement philosophique de ces textes de Nicolas de Cues que nous choisissons de commenter.

La seguente tesi di dottorato è stata realizzata con il contributo economico dell'Università Italo-Francese di Torino-Grenoble / Ce thèse de doctorat a été réalisé avec l'aide économique de l'Université italo-française de Torino-Grenoble

ABSTRACT

Nella presente ricerca avanziamo l'ipotesi che nella formazione filosofica del giovane Cusano, avvenuta tra il 1424 e il 1431, abbia giocato un notevole ruolo la tradizione albertina di Colonia e in particolare Eimerico da Campo. Riteniamo, inoltre, che la traccia di questa influenza albertina e coloniense emerga soprattutto negli scritti gnoseologici di Cusano, in particolare nel *De coniecturis* e nella raccolta *Idiota*. Diversamente dalla prospettiva storiografica che ha ipotizzato una provenienza bizantina del neoplatonismo di Cusano, vogliamo qui sostenere invece una provenienza coloniense e renana. Siamo inoltre convinti che questo approccio metodologico offra una chiave di lettura efficace per cogliere il pensiero di Cusano nel suo contesto storico, «dal 1430 al 1464», e topografico, «tra Colonia e Roma».

Rinvenire la traccia dell'albertismo nella formazione e nelle opere di Cusano offre inoltre una nuova chiave di lettura per chiarire il suo rapporto con la filosofia moderna. La Cusanus-Renaissance della prima metà del XX secolo aveva individuato in Cusano il primo filosofo moderno perché egli, a differenza della tradizione scolastica, averebbe posto al centro delle sue opere la conoscenza umana, aprendo così la strada alla rivoluzione soggettivistica della modernità. Una prospettiva simile si trova però anche nella tradizione albertina: in questa posizione anche Alberto Magno e la sua "scuola" sembrano anticipare la tradizione moderna, al punto che Kurt Flasch ha potuto descrivere l'albertismo come un "Illuminismo nel Medioevo".

Ancora nel XV secolo, quando Cusano poté verosimilmente conoscere la tradizione albertista, la posizione di Alberto Magno e della scuola di Colonia sulla conoscenza intellettuale era considerata un tratto distintivo rispetto alla scolastica parigina: non a caso Eimerico da Campo nel suo *Tractatus problematicus* individua il dibattito sulla conoscenza umana quale criterio per dirimere l'albertismo dal tomismo. L'analisi della posizione di Cusano sull'intelletto in riferimento al dibattito tra albertisti e tomisti ci offre dunque un piano di verifica efficace per la nostra ipotesi storiografica.

La nostra ricerca su *Cusano a Colonia* si sviluppa secondo tre parti principali. Nella prima parte contestualizziamo la teoria della conoscenza di Cusano nell'ambiente coloniense e nelle altre due analizziamo la posizione che Cusano assume in merito alla conoscenza umana e all'intelletto. La nostra argomentazione è guidata dalle opere di Cusano che scegliamo di commentare ed è talora integrata con riferimenti alle opere degli autori domenicani albertini e renani del XIII e XIV secolo. In ogni capitolo evidenziamo una questione particolare della conoscenza umana in Cusano, e valutiamo la presenza o l'assenza della fonte albertina.

Nella prima parte ricostruiamo la biografia di Cusano negli anni di

formazione a Colonia (1424-1431), ponendo in evidenza le occasioni di incontro di Cusano con il pensiero albertino e neoplatonico. Valutiamo qui nel dettaglio l'ipotesi che Cusano in quel periodo abbia conosciuto le dottrine di Alberto Magno, Ulrico di Strasburgo, Ugo Ripelin di Strasburgo, Dietrich di Freiberg, Meister Eckhart e Bertoldo di Moosburg. A tal proposito individuiamo alcuni manoscritti della tradizione albertina che Cusano ha potuto visionare, cercando inoltre di capire quando sia avvenuta la prima lettura e grazie alla mediazione di quali personaggi. In seguito focalizziamo la categoria storiografica di "albertismo" del XV secolo, e valutiamo se Cusano risponda al profilo di un albertista. Infine proveremo a capire se Cusano negli anni Quaranta aderisca ad alcune posizioni fondamentali dell'albertismo, in particolare al rifiuto della distinzione reale tra essenza ed esistenza avanzata dai tomisti. Concludiamo questa parte con un'analisi del tramonto del movimento albertista in Germania dopo il concilio di Basilea; a tal proposito interpretiamo il progetto filosofico dell'*Idiota* di Cusano come il tentativo di proseguire la prospettiva filosofica neoplatonica che ha caratterizzato gli anni "coloniensi".

Nella seconda parte ci dedichiamo alla concezione cusaniana della conoscenza umana. Analizziamo il progredire dei livelli di conoscenza in questa vita mediante le quattro facoltà, dai sensi esterni, ai sensi interni, alla ragione e all'intelletto. Ci soffermiamo in particolare sul rapporto tra l'intelletto e la ragione e sul funzionamento logico della ragione secondo categorie e predicati. Si ha qui l'occasione di cogliere le quattro facoltà nello svolgimento dell'atto conoscitivo a loro proprio: conoscere secondo i sensi, secondo le immagini, secondo le nozioni e secondo l'intelletto. Descriviamo in primo luogo la percezione sensibile, che avviene mediante le specie e i segni, in seguito l'astrazione e l'immaginazione; due importanti paragrafi sono dedicati all'attività del giudizio come capacità che possiede la ragione di distinguere e connettere gli enti nozionali e al linguaggio e infine viene presentata la possibilità della conoscenza intellettuale.

Nella terza parte presentiamo la posizione di Cusano sulla natura dell'intelletto. A tal proposito analizziamo le tre principali definizioni di intelletto che Cusano fornisce nel *De mente*: «forma sostanziale», «viva sostanza» e «viva immagine di Dio». In questo contesto cercheremo di capire il corretto significato da attribuire alle tre definizioni, contestualizzandole nel dibattito scolastico sulla natura e la funzione dell'intelletto a partire dal terzo libro del *De anima* di Aristotele. Un lungo capitolo è dedicato all'interpretazione della nozione di intelletto nel *De coniecturis* in riferimento alla posizione di Dietrich di Freiberg. Inoltre approfondiamo l'intreccio tra la concezione neoplatonica e albertina dell'intelletto come sostanza e la prospettiva agostiniana del fondo dell'anima, che Cusano desume da Meister Eckhart. Questo tema apre la questione del rapporto tra intelletto e volontà nelle opere di Cusano: si tratta di una tematica classica nel dibattito filosofico a partire dal XIII secolo, soprattutto in merito alla controversia tra francescani e

domenicani sulla natura della visione beatifica. Nel *De visione Dei*, Cusano ha affrontato questo tema in relazione alla corretta interpretazione del *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, prendendo le distanze dalla posizione di Giovanni Gerson e dal commento di Alberto Magno a Dionigi.

RÉSUMÉ DE THÈSE

1. *État historiographique de la question*

L'intérêt des historiens de la philosophie du XXe siècle pour la pensée de Nicolas de Cues et plus particulièrement pour sa théorie de la connaissance est principalement née dans le cadre des études sur la genèse de la pensée moderne. Significatifs à ce propos sont les contributions d'Ernst Cassirer dans son *Histoire de la philosophie moderne* (le premier volume, en 1906, mentionne Nicolas de Cues), et son essai *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (1927). Dans ses œuvres, Cassirer a identifié dans la philosophie de Nicolas de Cues un point de rupture fondamental de la pensée philosophique entre la logique aristotélicienne et la tradition scolastique du Moyen Age. Cassirer a soutenu que Nicolas de Cues, avec ses doctrines sur l'*homme*, sur le *monde* et sur *Dieu*, a signé le passage de l'époque de la philosophie médiévale du XIVe siècle, intéressée par la nature de l'âme et son destin après la mort, à celle des problématiques typiques de la modernité kantienne: la possibilité de connaissance de l'individu, sa condition, ses limites.

Dans l'*Histoire de la philosophie moderne*, Cassirer s'est engagé à « reconstruire, dans tout le mouvement intellectuel d'une époque, son idéal théorétique dominante »; dans cet ouvrage sont condensées « toutes les tendances consacrées à créer une nouvelle méthode des sciences expérimentales ou à donner un nouveau fondement aux sciences de l'esprit dans une approfondissement du concept d'auto-conscience». C'est au Cardinal allemand de Cues qu'Ernst Cassirer a attribué les premiers balbutiements d'une nouvelle philosophie fondée sur la place centrale de l'homme dans le cosmos, sur la recherche d'une nouvelle méthode d'investigation de la connaissance de la nature et sur un intérêt nouveau pour les sciences quantitatives, qui auraient trouvé leur terreau, en leur première et élégante expression, dans l'humanisme italien. Ce « nouvel idéal » inauguré par Nicolas de Cues n'a pas seulement touché la philosophie – particulièrement dans les nouvelles synthèses naturalistes du XVe et du XVIe siècle et dans les formes « symboliques » de penseurs tels Giordano Bruno, Bernardino Telesio ou Tommaso Campanella – mais a ouvert de nouveaux horizons scientifiques dans le cadre de la mathématique, de la physique et de l'astronomie, développées par Nicolas Copernic, Léonard de Vinci et Galilée.

La naissance de cet idéal théorétique moderne se situe, pour Cassirer, en 1440, lorsque Nicolas de Cues formule le principe méthodique de la docte ignorance : c'est avec la *Docte ignorance* que Nicolas de Cues à coupé le « lien qui, jusqu'à aujourd'hui, unit la théologie et la logique scolastique ». Nicolas de Cues pensait que la théologie, parce qu'elle visait à l'infini de Dieu, ne pouvait se fonder sur le principe aristotélicien de la non-contradiction, qui a un caractère « fini ». C'est pour cette raison que, selon Nicolas de Cues, la logique de la Scolastique « doit toujours et nécessairement, faire acte de renonciation là où est la vision de l'infini ». Cassirer démontre que pour Nicolas de Cues l'inefficacité de la logique aristotélicienne consiste dans le fait que « tous ses concepts sont concepts de comparaison ; ils reposent sur la réunion des mêmes et distinctes et sur la séparation des différents et dissemblables »: elle est donc seulement apte à décrire la relation finie entre les choses, mais elle ne peut dire rien sur ses origines infinies ; de plus, elle mène la philosophie vers une opposition entre fini et infini et vers « une sorte de théologie rationnelle ».

Cassirer soutient qu'à travers la méthode de la docte ignorance, Nicolas de Cues fait cesser « l'opposition des espèces et les genres logiques » ; cela serait dû au fait que Nicolas de Cues refuse la conception aristotélicienne de la connaissance de l'objet externe comme *adaequatio intellectus ad rem*, et qu'il l'a « remplacée par la théologie mystique ». Cassirer souligne la manière dont Nicolas de Cues problématise le rapport entre le sujet fini de la connaissance, l'objet infini et l'acte intellectuel avec lequel le sujet fini tend vers l'objet. Par exemple, Nicolas de Cues dans le *De docta ignorantia*, exprime le rapport entre sujet et objet par la célèbre métaphore du polygone inscrit dans le cercle, niant la base théorétique sur laquelle repose la tradition scolastique : la doctrine de l'assimilation ou de l'*adaequatio*. Cette mutation de perspective philosophique est pour Cassirer le présupposé méthodologique, pour la Renaissance, du problème de la connaissance dans la philosophie moderne, dont la dernière étape aurait été la révolution copernicienne réalisée par Emmanuel Kant dans la *Critique de la raison pure*.

Cassirer met ensuite en garde contre une interprétation de la philosophie de Nicolas de Cues, interprétation qui s'attache trop aux sources, et se préoccupe peu de l'apport nouveau du Cusain. Il peut alors sembler selon Cassirer que la critique de Nicolas de Cues contre la logique Scolastique est une reproduction des mêmes critiques déjà apportées à la Scolastique par la mystique médiévale. En fait, au cours des siècles précédents, la tradition dionysienne de la théologie négative avait déjà pointé les limites de la Scolastique, et avait cherché à dépasser l'opposition entre le sujet fini et l'objet infini dans l'obscurité très lumineuse de la vision mystique, pour reprendre les termes de Denys l'Aréopagite. Et en effet c'est à la mystique, et en particulier à Maître Eckhart, que Nicolas de Cues fait référence, se positionnant lui-même dans la tradition dionysienne. Cassirer admet que Nicolas de Cues a réutilisé les écrits de Denys pour ce qui concerne le contenu de la critique envers la

Scolastique ; toutefois, ceci ne doit pas minimiser l'innovation de la philosophie de Nicolas de Cues, qui tient avant tout dans la méthode. Cassirer affirme d'ailleurs à plusieurs occasions que le *De docta ignorantia* n'est pas seulement une œuvre de théologie négative ; en fait, « si le noyau de l'œuvre de Nicolas de Cues consiste dans la pensée que Dieu, que l'être absolu, est posé au-delà de chaque possible détermination positive ; que Lui peut être seulement indiqué à travers des prédicats négative et que on est possible de Lui concevoir seulement à travers l'élévation au de là, le dépassement au de la de chaque mesure, proportion, comparaison finie ; alors cette ouvre [le Docte ignorance] n'aurais pas indiqué aucune nouvelle voie, aucune terme essentiellement nouveau ».

D'autre part, la Scolastique a réussi depuis le XIIIe siècle à désamorcer le potentiel critique de la théologie négative. Cela a été possible en raison de la fausse croyance selon laquelle Denys devait être identifié avec le chrétien qui a suivi Saint Paul suite au discours à l'Aréopage (Actes 17) : comme Denys était considéré au même plan que les Pères de l'Église, ses doctrines ne pouvaient pas se révéler en conflit avec les chrétiens ; si cela avait été le cas, ce ne serait dû qu'à une mauvaise compréhension de la part des interprètes. Méprise sur Denys jusqu'à une date récente. Pour cette raison, au XIIIe siècle, les œuvres de Denys l'Aréopagite ont été dûment commentées par des maîtres tels que Robert Grosseteste, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Ainsi, la Scolastique a intégré les textes de Denys à l'héritage de la philosophie et de la théologie de l'époque, cherchant à harmoniser leurs contenus avec les doctrines d'Aristote et de la Bible, pour former autant que possible une image unifiée et cohérente. A ce propos, Cassirer note que « Nicolas de Cues » n'a jamais critiqué ce cadre ; au contraire, il semble que dans sa réflexion, et surtout dans sa jeunesse, il'a présupposé. Néanmoins, à partir des premières phrases du *De docta ignorantia*, il développe une pensée et une orientation spirituelle totalement nouvelles ». Ce n'est donc pas juste une reprise de la pensée de Denys : soudain avec Nicolas de Cues la « vieille pensée » a reçu « une nouvelle empreinte et, d'une certains façon, un nouvel accent pour aller au delà de ses frontières ». Cassirer donne pour exemple la manière avec laquelle Nicolas de Cues et la tradition scolastique avant lui avaient interprété l'opposition entre fini et infini, qu'on trouve dans le *De divinis nominibus* de Denys : si la Scolastique avait confiné la doctrine dionysienne des grades hiérarchiques du cosmos dans le cadre de l'exégèse biblique (donc de façon dogmatique), Nicolas de Cues, au contraire, dans le deuxième livre du *De docta ignorantia*, l'a élaborée dans une perspective philosophique, accordant une grande attention à l'infini.

Après Denys, d'autres traditions philosophiques ont cherché à s'opposer à la logique aristotélicienne de la philosophie scolastique : par exemple les modernes, avec leur logique nominaliste. Du point de vue de Cassirer, la nouveauté de la philosophie de Nicolas de Cues par rapport aux autres formes de critique envers la Scolastique réside dans le fait que la docte ignorance n'a jamais eu comme objectif une réforme de la logique aristotélicienne. Cassirer

estimait que Nicolas de Cues voulait plus radicalement remplacer la logique aristotélicienne par la docte ignorance en tant que principe méthodologique pour pénétrer la Sagesse. Contrairement aux modernes, Nicolas de Cues avait compris que son siècle avait de nouvelles exigences philosophiques, théologiques et politiques, qui ne pouvaient être résolues avec une simple réforme de la Scolastique : il était nécessaire d'opérer une véritable tentative de révolutionner la méthodologie de la philosophie. D'un autre côté, Nicolas de Cues avait prévenu que cette même exigence méthodologique « était développé et satisfait seulement dans la science moderne et dans son idéale de connaissance ». Cassirer a alors érigé Nicolas de Cues en champion et en fondateur de la philosophie moderne parce qu'il le considère comme l'unique philosophe qui, dès en 1440, a compris la nécessité de donner à la philosophie un *Novum Organon* pour rendre intelligible, clarifier et gérer les nouvelles découvertes des savoirs et des techniques de ses contemporains. Cassirer montre aussi que Nicolas de Cues était conscient du caractère contingent de son œuvre : celui la motivation, parce que dans l'incipit du *De docta ignorantia* il qualifie la méthode de la docte ignorance de nouveauté absolue par rapport à la tradition précédente et de correcte clé méthodologique pour « gérer la totalité des problèmes de cette époque ». Selon Cassirer l'intérêt de Nicolas de Cues pour de nombreux domaines de la théologie, de la philosophie, du droit, de la mathématique et des sciences naturelles « est, à partir du début, l'explication et la distension de ce unique principe fondamentale que lui a développé dans son première écrit, dans le *De docta ignorantia* ». Ainsi, avec Nicolas de Cues, on suit un itinéraire destiné à repousser les frontières de la pensée médiévale qui sera aussi reprise par les humanistes italiens. La continuité entre la docte ignorance et la philosophie italienne du XVe et XVIe siècle est analysée par Cassirer, essentiellement dans le deuxième chapitre de *Individu et Cosmos dans la philosophe de la Renaissance*, intitulé « Nicolas de Cues et l'Italie ». Dans ces pages, Cassirer soutient que la nouvelle perspective de Nicolas de Cues sur l'esprit humain, le monde et Dieu aurait trouvé un sol fertile dans l'Humanisme italien et qu'il sera développé dans les années suivantes par la culture laïque et non académique qui a fait la fortune de la Renaissance en Italie : de Leon Battista Alberti à Léonard de Vinci, chacun d'entre eux a représenté le nouveau milieu culturel italien, où, selon Cassirer, la docte ignorance a trouvé réception. Du point de vue de Cassirer, la rupture de Nicolas de Cues avec la science aristotélicienne a eu des conséquences non seulement dans l'Humanisme italien, mais aussi dans les études scientifiques : quelques années auparavant, Pierre Duhem avait en effet montré qu'il fallait attribuer à Nicolas de Cues l'honneur d'avoir ouvert la voie à de nouvelles sciences empiriques et quantitatives.

Il faut tout d'abord noter que la lecture historiographique de Cassirer n'était pas totalement originale pour ses contemporains. En effet, de nombreuses études avaient déjà présenté Nicolas de Cues comme le précurseur de la philosophie moderne. Cassirer en cite certains : il s'agit principalement de

Francesco Fiorentino et Hermann Cohen, maître de Cassirer, ainsi que d'autres à l'arrière-plan : Heinrich Ritter, Robert Zimmermann, Wilhelm Windelbrandt, Rudolph Euchen et Richard Falckenberg. Au XIXe siècle, chacun d'entre eux ont déniché une petit portion de modernité dans la métaphysique et dans la gnoséologie de Nicolas de Cues ; mais aucun d'entre eux n'a accordé à la pensée de Nicolas de Cues une place de choix dans l'histoire de la philosophie moderne, comme l'a fait Ernst Cassirer. Les œuvres de ces historiens de la philosophie du XIXe siècle ont été en fait caractérisées par des investigations historiographiquement isolées, s'axant souvent uniquement sur les aspects particuliers de la pensée de Nicolas de Cues, qu'ils ont taxée de « moderne ». Mais leurs jugements étaient formulés sans véritable approfondissement de l'étude des œuvres de Nicolas de Cues et, parfois, ces jugements ont été affectés par des controverses sur des problématiques contemporaines : c'est notamment le cas de la *Pantheismusstreit*, dans le milieu germanophone. Souvent, ces éléments de modernité dans la pensée de Nicolas de Cues étaient analysés dans le cadre d'une visée de reconstruction globale de l'histoire de la philosophie moderne. Cette posture de la recherche manquait d'attention envers la cohérence et l'exhaustivité de l'image historiographique que représentait la pensée de Nicolas de Cues, et a suscité pas mal de malentendus. Même l'estimable étude de Richard Falckenberg – qui, parmi les historiens mentionnés, se distingue par un effort de systématisation – ne s'est concentrée que sur des « Hauptgesichtspunkte » de la philosophie de Nicolas de Cues, dont la postérité se retrouve dans la philosophie idéaliste, parfois avec les doctrines de Leibniz et dans le positivisme de ce dernier. Mais ce n'est qu'avec Cassirer que ce propos historiographique a trouvé une formulation complète et cohérente en ce qui concerne la philosophie de Nicolas de Cues et l'histoire de la philosophie moderne.

En fin de compte, Cassirer a souligné que dans les œuvres de Nicolas de Cues, il est possible de tracer la genèse d'une modernité spéculative caractérisée par :

1. Une nouvelle centralité du sujet de la connaissance dans la philosophie
2. Une attention aux limites et aux possibilités de la connaissance
3. La quête d'une nouvelle méthode de recherche scientifique.

La proposition historiographique de Cassirer s'est imposée parmi les historiens de la philosophie du XXe siècle comme la plus importante et la plus originale tentative pour :

1. Enraciner la philosophie et la science moderne au cœur de la pensée de Nicolas de Cues ;
2. Déterminer quelle fut la première réception de la philosophie de Nicolas de Cues dans le milieu de l'Humanisme italien ;

3. Déterminer dans la tradition néoplatonicienne et surtout dionysienne quelle a été la source de la gnoséologie de Nicolas de Cues et de son anti-aristotélisme.

La diffusion rapide et le succès des œuvres de Cassirer ont incité un grand nombre de jeunes chercheurs à se pencher sur la pensée et les œuvres de Nicolas de Cues, développant ces trois lignes de recherche initiées par Cassirer dans *Individu et Cosmos* : la pensée philosophique et scientifique de Nicolas de Cues, ses rapports avec l'Humanisme italien et les sources néoplatoniciennes de sa gnoséologie. Ces problématiques ont été les lignes directrices de la recherche cusanienne durant la première moitié du XXe siècle. La prolifération des études sur Nicolas de Cues après la publication des œuvres de Cassirer fut si abondante que pour indiquer cette période historiographie on a souvent utilisé l'étiquette de « Cusanus-Renaissance » : D'importants chercheurs y ont participé, comme Joachim Ritter, Edmond Vansteenberghe, et d'autres, plus tard, comme Alexandre Koyré. Le point commun entre ces chercheurs est qu'ils ont remis en question l'approche de Cassirer concernant la modernité de la pensée de Nicolas de Cues.

Un interprète fondamental de la Cusanus-Renaissance a été l'historien de la philosophie Ernst Hoffman, qui a encouragé un grand projet d'édition critique des œuvres de Nicolas de Cues. Hoffman était un collègue et ami proche de Cassirer depuis leurs études à l'Université de Berlin, et il a partagé avec lui les traits essentiels de l'hypothèse historiographique sur l'histoire de la philosophie moderne. Les jeunes Cassirer et Hoffman ont été confrontés à Berlin à la philosophie néo-kantienne, particulièrement attentive aux problématiques gnoséologiques et à la dimension transcendantale de la philosophie ; mais, par rapport aux néo-kantiens, ils ont développé une certaine attention pour les contextes historiques et pour la recherche des sources. En 1932, sous le parrainage de l'Académie des sciences de Heidelberg, a pris forme le projet d'édition critique des *Opera omnia* de Nicolas de Cues, dont la direction fut confiée à Ernst Hoffman lui-même et à son élève Raymond Klibanski. La forte impulsion à la recherche donnée par la réalisation progressive de l'édition critique par les chercheurs cusaniens a été rapidement ralentie par la deuxième guerre mondiale.

Lorsque dans les années 1950, les études ont repris, la direction de l'édition critique d'Heidelberg fut confiée à Joseph Koch, déjà directeur chez le même éditeur de la même édition critique des écrits de Maître Eckhart. Koch a accordé aux études cusaniennes une très grande attention à la philologie et aux apparats de sources. Ainsi, les études cusaniennes ont passé d'une première étape historiographique, entre la fin du XIXe siècle et les années 30 du XXe siècle, où l'on a cherché à contextualiser la pensée de Nicolas de Cues dans l'histoire de la philosophie moderne, à une autre étape, plus philologique, inaugurée dans les années 50 grâce à l'apport décisif des travaux d'édition

critique. Durant cette deuxième étape, les recherches des historiens de la philosophie se sont de plus en plus intéressées à l'approfondissement des sources des textes de Nicolas de Cues, en particulier les sources néoplatoniciennes, et à une compréhension plus ponctuelle des contextes historiques et politiques dans lesquelles vivait ce penseur.

Les travaux de Joseph Koch sont de bons témoins de cette nouvelle orientation méthodologique de la recherche cusanienne des années 50. Koch s'intéresse d'une part à l'étude philologique des œuvres de Nicolas de Cues et à la recherche de ses sources, et d'autre part, cherche à inscrire Nicolas de Cues dans le cadre des précurseurs de la période moderne : il propose, lui aussi, des comparaisons entre la philosophie de Nicolas de Cues et celle de Leibniz et de Kant. Toutefois il faut noter qu'à l'inverse de Cassirer, Koch n'aborde pas les rapports entre Nicolas de Cues et l'Humanisme italien. En ce qui concerne l'étude des sources, Koch souligne l'origine néoplatonicienne de la pensée de Nicolas de Cues et met en lumière l'influence de Proclus et de Maître Eckhart sur son parcours. En l'occurrence, Koch reprend une hypothèse de recherche déjà formulée par Pierre Duhem, qui avait décelé chez Nicolas une conception typique d'Eckhart et de Tauler, hypothèse reprise par Cassirer, lequel avait mis en évidence une importante présence de Denys dans la cosmologie « hiérarchique » de Nicolas de Cues. Les indications de Duhem et de Cassirer sur les sources de Nicolas de Cues sont toutefois encore imprécises en ce qui concerne les affinités entre la pensée cusanienne et celle des philosophes précédents. Cette imprécision tient surtout à ce que ces deux chercheurs ne possédaient pas d'édition critique des œuvres de Nicolas de Cues – de ce fait, une étude systématique de ses sources était pratiquement impossible. Par ailleurs, vers 1950, un travail attentif et philologique sur les manuscrits de la bibliothèque de Bernkastel-Kues et sur l'édition du *De coniecturis* a permis à Joseph Koch et à d'autres chercheurs, comme par exemple Herbert Wackerzapp, de préciser la contribution effective des sources néo-platoniciennes dans les œuvres de Nicolas de Cues. C'est pourquoi, tout en restant dans le cadre historiographique avancé par Cassirer, Joseph Koch se distingue pour avoir étudié, de façon philologique et ponctuelle, la dette intellectuelle de Nicolas de Cues envers Denys, Proclus et Maître Eckhart.

L'édition critique du *De coniecturis* a aussi permis à Koch de soulever une série de questions sur la philosophie de Nicolas de Cues, qui seront discutées un peu plus tard. Par exemple, Koch soulève – peut-être pour la première fois dans la recherche cusanienne – le problème de la cohérence des doctrines exposées par Nicolas de Cues dans le *De docta ignorantia* et le *De coniecturis*. Koch soutient que ces deux œuvres reposent sur deux modèles métaphysiques différents : la première, de facture augustinienne, la deuxième, inspirée par le néoplatonisme de Denys et Proclus. Du point de vue de Joseph Koch, ces deux perspectives philosophiques traversent l'histoire de la philosophie médiévale. Sur certains points, la métaphysique augustinienne de

l'être rencontre la métaphysique néoplatonicienne de l'unité, mais, sur autres, elles paraissent incompatibles : il est étonnant, par conséquent, de les trouver exprimées dans deux œuvres du même philosophe. Le problème est né parce que Koch datait le *De coniecturis* et situait donc sa composition à une période plus ou moins proche de celle du *De docta ignorantia* : si le texte avait été composé par le même philosophe durant la même période, il était difficile de postuler qu'ils présentent des modèles métaphysiques différents. Toutefois, en raison de la simple exigence philologique suscitée par cette question, Koch n'a pas problématisé au niveau philosophique la présence de ces différents modèles dans le *De docta ignorantia* et le *De coniecturis* ; il se limite à déclarer que la différence entre ces textes est « beträchtlich » ; après lui viendront d'autres chercheurs, comme Giovanni Santinello et Kurt Flasch, qui détailleront plus précisément le problème, et développeront des hypothèses différentes.

Le redémarrage des travaux d'édition a de plus constitué un important stimulus aux études critiques sur les manuscrits attribués à Nicolas de Cues conservés à la bibliothèque de Bernkastel-Kues, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles et à la British Library de Londres ; parmi eux, sont surtout envisagés les manuscrits que Nicolas de Cues a personnellement annotés. En particulier les *marginalia* de Nicolas de Cues sur les manuscrits des œuvres de Lulle, Proclus et Maître Eckhart ont été édités à partir des années 60. Ainsi, l'image de Nicolas de Cues prend une autre forme : pas seulement fondateur de la philosophie moderne, mais aussi interprète original de la pensée néoplatonicienne, en particulier de celle de Denys. Toujours dans les années 60, une importante contribution à l'image de Nicolas de Cues comme disciple de Denys et de Proclus été apportée par Werner Beierwaltes : c'est lui qui, à l'occasion du Congrès de Bressanone de 1964, a souligné la filiation directe de la notion cusanienne de *Non aliud* par Proclus. Le projet de Beierwaltes d'introduire Nicolas de Cues dans une histoire de la pensée néoplatonicienne a été poursuivi dans d'autres travaux importants. Il faut tout d'abord noter que cette nouvelle image de Nicolas de Cues comme philosophe néo-platonicien n'a pas supplanté la reconstruction historiographique de Cassirer : même écrits dans les années 60 et 70 du dix-neuvième siècle, les ouvrages de Cassirer restent un point de référence historiographique, à cause de la richesse de leur contenu, l'érudition et l'exhaustivité philosophique avec lesquelles Cassirer a articulé son interprétation de Nicolas de Cues.

2. *Nicolas de Cues comme humaniste : la source néoplatonicienne de la théorie de la connaissance*

Après la deuxième guerre mondiale, en parallèle aux études de Koch et Beierwaltes sur le néoplatonisme de Nicolas, d'autres chercheurs ont exploré un

deuxième filon interprétatif présent dans le deuxième chapitre de *Individu et Cosmos* : ici Cassirer a mentionné l'importance des rapports de Nicolas de Cues avec le milieu italien du XVe siècle pour comprendre sa formation et le succès de ses œuvres. Ainsi, dans les années 60 s'est forgée une deuxième image historiographique de Nicolas de Cues, décrit comme un protagoniste de l'humanisme italien. L'interprétation de Paul Oskar Kristeller, lui aussi un ancien élève de Ernst Hoffman, va dans ce sens, lors du congrès cusanien de 1964 à Bressanone. À cette occasion, Kristeller a proposé une reconstruction documentée des rapports entre Nicolas de Cues et les humanistes. L'occasion lui a été offerte par une analyse de la traduction latine du *De fato* de Giorgio Gemisto Pletone réalisée par Giovanni Sophiano, qui a dédié sa traduction à Nicolas de Cues.

Cesare Vasoli a dernièrement remarqué que les observations de Kristeller sur les contacts de Nicolas avec les philosophes, les philologues et les traducteurs italiens contemporaines « rafforzavano la tesi di una evidente relazione tra il filosofo [Cusano], l'umanesimo rinascimentale e la tradizione filosofica del platonismo ». Du point de vue de Kristeller, l'intérêt platonicien de Nicolas de Cues – qu'a souligné Joseph Koch – ne devrait pas induire les historiens de la philosophie à voir en Nicolas de Cues un représentant de la tradition mystique médiévale ; au contraire, selon Kristeller c'est précisément l'intérêt de Nicolas de Cues pour le platonisme qui révèle son affinité avec les goûts de l'humanisme italien. Il faudrait alors situer Nicolas de Cues dans le cadre du grand mouvement de découverte des textes platoniciens, qui a caractérisé la deuxième partie du XVe siècle et la Renaissance florentine. Kristeller conclut son intervention affirmant que Nicolas de Cues était profondément enraciné dans la culture humaniste de son temps, et que cette culture représente un important ingrédient de son œuvre et de sa pensée.

Il y avait d'autre part nombre d'indications qui ont conduit Kristeller à attribuer à Nicolas de Cues un *habitus* d'humaniste – certains d'entre eux avait déjà été repérés par Vansteenberghe et Saitta : tout d'abord, une indéniable connexion entre Nicolas de Cues et l'humanisme italien. Typiquement humaniste était selon Kristeller le goût cusanien d'utiliser les manuscrits originaux des philosophes antiques, de les étudier et de les annoter. On ne rencontre aucun attitude similaire chez les philosophes médiévaux : ni parmi les professeurs d'université – parce qu'ils utilisent des transcriptions partielles et des *compilationes* du Magistère –, ni parmi ces savants qui appartiennent au clergé séculier ou aux ordres mendiants : en fait, ils ont fait usage des bibliothèques des monastères et des diocèses où ils servaient et ont rarement utilisé des manuscrits personnels.

Selon Kristeller la passion du jeune Nicolas de Cues pour la recherche de manuscrits contenant des transcriptions d'œuvres classiques de la littérature latine, tel que ceux de Plaute, constitue un fait de la plus haute importance. Beaucoup de manuscrits d'œuvres d'écrivains latins comme Horace, Plaute,

Virgile, Tite-Live et Vitruve étaient en possession de Nicolas de Cues, et certains sont toujours conservés à la bibliothèque de Bernkastel-Kues. Kristeller a remarqué que ces textes auraient difficilement capté l'attention d'un Thomas d'Aquin, par exemple, ou d'un autre théologien médiéval. Les mêmes œuvres des Pères latins, comme Ambroise, Lactance ou Augustin, elles aussi attestées dans les registres de Bernkastel-Kues, ne manifestent pas l'intérêt théologique de Nicolas de Cues, mais celui pour les lettres latines ; en fait, « it is important to remember that the return from the scolastic theologians to the Church Fathers is a trait of Renaissance humanism ». Enfin, Kristeller soutient qu'un appui évident à son hypothèse est le fait que de nombreux ouvrages de Platon et de Proclus, ayant appartenu à Nicolas de Cues, ont également fait l'objet d'étude par les humanistes du XVe siècle, comme Pic de la Mirandole et Marsile Ficin : par exemple le *Parménide* de Platon, traduit intégralement par Giorgio de Trebisonda, et son commentaire écrit par Proclus ; on peut également trouver – dit encore Kristeller – des traductions d'œuvres de Pythagore et de la tradition hermétique, qui ont bénéficié d'une large diffusion parmi les humanistes, comme le *Timée* de Locri et *Asclépius*, qui se trouvent désormais à la Bibliothèque Royale de Bruxelles.

Finalement, dans les cinquante années qui ont suivi la parution du *Individu et Cosmos* de Cassirer, les thèses de cet ouvrage ont été critiquées et développées dans deux directions principales :

1. Dans l'étude des sources platoniciennes de Nicolas de Cues
2. Dans la définition des rapports entre Nicolas de Cues et l'humanisme italien.

La perspective historiographique de Cassirer a suscité de nombreuses recherches historiques et philosophiques sur Nicolas de Cues jusque dans les années 60, et n'a commencé à faiblir qu'à partir de ce moment-là : les discussions sur Nicolas de Cues comme précurseur de la philosophie moderne se sont raréfiées. Les historiens de la Renaissance ont été redevables à Cassirer, car ils ont mis au jour de nouvelles informations sur l'apport de Nicolas de Cues à l'humanisme. Ces dernières études n'ont toutefois pas permis d'ouvrir de nouvelles perspectives historiographiques au sujet de la pensée de Nicolas de Cues, mais ont significativement ouvert la voie à une redéfinition de l'image de Nicolas de Cues comme humaniste ou philosophe moderne. Ce genre de reconstruction de la personnalité, de la philosophie et des intérêts de Nicolas de Cues liée à une certaine *renovatio platonica* du XVe siècle a trouvé confirmation dans le panorama des études cusaniennes des années suivantes. Récemment, on a assisté à de nombreuses tentatives pour dire que la pensée de Nicolas de Cues devait se jauger à l'aune de la « südlichen Licht Italiens » – comme l'a écrit Kurt Flasch. Ce cadre de recherche a inspiré plusieurs tentatives d'inscrire la philosophie de Nicolas de Cues, non plus comme un premier

chapitre d'une histoire de la philosophie moderne, mais de l'introduire dans une histoire de la philosophie de la Renaissance, avec les philosophes comme Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Giordano Bruno.

Les éléments historiques présentés par Kristeller pour une interprétation « humaniste » de la personnalité intellectuelle de Nicolas de Cues ont eu diverses répercussions sur les études ultérieures, dans la deuxième moitié du XXe siècle. Cesare Vasoli et Kurt Flasch ont enrichi de nouveaux détails les arguments de Kristeller, qui concernent les affinités italiennes de Nicolas de Cues. De plus, Kurt Flasch souligne que Nicolas de Cues a eu une certaine « conscience de vivre dans la Renaissance » et qu'il aurait été motivé par l'intention, typiquement humaniste, de « présenter sa philosophie comme une reconquête de celles de Pythagore et de Parménide interprété par Proclus ». L'argument de Kristeller qui a le plus bouleversé les études ultérieures était celui selon lequel Nicolas de Cues a connu le *Parménide* de Platon et le commentaire de Proclus à l'occasion de son voyage en bateau de Constantinople à Venise en 1438. Nicolas de Cues a de fait voyagé avec des personnalités qui seront quelques années plus tard les protagonistes de la *renovatio platonica* du XVe siècle, comme Georges Gémiste Pléthon et Basile Bessarione de Trébisonde. L'hypothèse d'un lien intellectuel entre Nicolas de Cues, Bessarione et Pléthon, peut-être amorcé en 1438, a frappé l'imagination des chercheurs, qui ont souvent attaché une grande importance historique à leur connaissance mutuelle. Le même Kristeller, par exemple, a attribué à cette connaissance directe entre les trois intellectuels le cadre culturel qui a incité Giovanni Sophiano a consacrer à Nicolas de Cues sa traduction du *De fato* de Georges Gémiste Pléthon.

Sur la base de la connaissance historique documentée entre ces penseurs, et à partir de certaines proximités philosophiques entre Gemiste Pléthon et Nicolas de Cues, quelques chercheurs ont argumenté en faveur de la thèse selon laquelle Nicolas de Cues a joué un rôle dans la *renovatio platonica* du XVe siècle. Par exemple Kurt Flasch a soutenu que la pensée de Nicolas de Cues pouvait être interprétée comme la conséquence première d'une attention renouvelée à l'étude des classiques grecs et latins, conduite en Italie par Gémiste Pléthon et Bessarione. Flasch ne rejette donc pas les études de Koch sur Nicolas de Cues comme lecteur d'Eckhart, mais il situe l'intérêt cusanien pour le platonisme et pour Proclus au carrefour entre l'héritage allemand de la mystique et la nouveauté de l'humanisme italien. Paul Richard Blum est plus radical, il a récemment taxé Nicolas de Cues d'« einer der Renaissancephilosophen ». Blum cite à l'appui de cette thèse un certain nombre d'arguments généralement issus de l'étude de Kristeller et montre aussi, comme Cassirer, que la « modernité » de Cues ne consiste pas dans le contenu de sa spéculation, comparable à celle de la théologie mystique, mais dans la méthodologie. Blum souligne de plus certains détails concernant la manière avec laquelle Nicolas de Cues a raconté son voyage de Constantinople à

Venise : dans la lettre jointe au *De docta ignorantia*, Nicolas de Cues affirme avoir bénéficié, durant le voyage, d'une illumination divine, « credo superno dono a patre luminum », qui lui a révélé la méthode de la docte ignorance. À ce propos, Blum note qu'une telle utilisation du motif du voyage dans un cadre littéraire rapproche Nicolas de Cues d'autres auteurs humanistes et modernes, tel Pétrarque et Descartes : eux aussi présentent un événement autobiographique comme un artifice littéraire pour faciliter la transmission du contenu conceptuel du texte à suivre.

Dans la deuxième partie du XXe siècle on assiste toutefois à de nombreuses tentatives pour remettre en question la thèse selon laquelle Nicolas de Cues était un humaniste. Lors du même colloque de Bressanone, où Kristeller avait développé sa thèse historiographique, Eugenio Garin intervient sur *Nicola Cusano e i platonici del Quattrocento*. Le point de référence de Garin, tout comme pour Kristeller, est le deuxième chapitre de *Individu et Cosmos* de Cassirer. Mais, à la différence de Kristeller, Garin critique Cassirer et il affirme qu'il ne faut pas contextualiser la philosophie et la personnalité de Nicolas de Cues dans le cadre de l'humanisme italien. Parmi les arguments proposés par Eugenio Garin, retenons une observation sur le profil intellectuel de Nicolas de Cues : une piètre connaissance de la langue grecque ancienne. Garin souligne que, comme l'avait déjà montré Martin Hoenecker, « il Cardinal da Cusa non fu per nulla “dotto in greco” ». Toutefois Garin remarque en même temps que la connaissance de la langue grecque était considérée comme un signe particulièrement distinctif de la génération humaniste, au sein de laquelle les chercheurs veulent inclure Nicolas de Cues : Ambrogio Traversari, Andrea de Bussi, mais aussi Vittorino da Feltre, Enea Silvio Piccolomini et Lorenzo Valla étaient de très bons connaisseurs du grec ancien. C'est entre autres pour cette raison que Garin est enclin à refuser l’appartenance de Nicolas de Cues au *milieu* culturel de l'humanisme. Cette dernière observation soulève également des doutes sur la pertinence de la reconstruction de Kristeller, selon laquelle Nicolas de Cues aurait subi une influence platonicienne par le biais des philosophes byzantins. En fait, il est possible que Pléthon et Bessarione, en 1438, aient montré à Nicolas de Cues le manuscrit de Proclus – comme le soutient Kristeller ; mais nous savons que Nicolas de Cues à cette époque ne connaissait pas bien la langue grecque, donc ne pouvait pas comprendre correctement ces écrits. C'étaient des œuvres de philosophie, comme par exemple la théologie platonicienne, ce qui explique une certaine difficulté à comprendre une langue de niveau relevé. Une autre preuve que, en 1438, Nicolas de Cues ne pouvait pas lire les manuscrits de Proclus est fournie par le fait qu'il n'a pas gardé les manuscrits, mais qu'il les a rapidement confiés à Ambrose Traversari, afin qu'il les traduise en latin.

Ces considérations nous amènent à dire que, très probablement, les longs mois de navigation de Constantinople à Venise ne peuvent être envisagés comme le moment où Nicolas de Cues a pris conscience de la pensée

platonicienne et de Proclus. D'autre part, il semble aussi irréaliste de supposer que Nicolas de Cues ait découvert les livres de Proclus quelques mois avant la composition du *De docta ignorantia*. Traversari n'a achevé en 1439, année de sa mort, qu'une première partie de la traduction de Proclus : trop peu et trop tard pour transmettre à Nicolas de Cues une connaissance de la pensée platonicienne si détaillée, comme cela ressort clairement dans le *De docta ignorantia*, terminé en février 1440. La traduction de Traversari ne pouvait en effet fournir qu'une vue partielle du platonisme. De plus, il semble peu probable que Nicolas de Cues, un spécialiste du droit canonique mais peu au fait de la philosophie platonicienne, puisse développer en quelques mois une connaissance si approfondie des textes platoniciens et des principales questions philosophiques sur Dieu, le monde et le Christ. Vansteenberghe a fort justement remarqué qu'« une œuvre comme le *De docta ignorantia* ne s'improvise pas : elle est le fruit de longues méditations ». Cette observation semble peut-être évidente, mais elle peut contribuer à soulever de nouveaux doutes quant à l'hypothèse de Kristeller. Nous concluons donc que Nicolas de Cues doit avoir connu la philosophie néo-platonicienne avant 1438, c'est-à-dire avant le voyage en bateau en compagnie de Georges Gémiste Pléthon et Basile Bessarione. Nous chercherons à présenter une hypothèse alternative.

Dans la lettre de Nicolas de Cues à Giuliano Cesarini, en introduction au *De docta ignorantia*, émerge, à notre avis, un autre aspect important pour tenter de reconstruire la genèse de l'œuvre. Dans le *Prologue*, Nicolas de Cues fait référence à une période de gestation des idées énoncées dans le *De docta ignorantia* ; ces pré-conceptions de la méthode de la docte ignorance seraient plus tard – dit-il – éclairées par l'illumination divine, « credo superno dono a patre luminum ». En d'autres termes, Nicolas de Cues n'affirme pas avoir reçu une révélation divine des doctrines, qu'il aurait fidèlement retranscrites dans son ouvrage ; au contraire, Nicolas de Cues soutient que cette lumière a rendu claire des notions, méthodes et perspectives, qu'il avait déjà en soi, mais confuse. Cette clarté était si grande que – écrit-il dans sa lettre – « prius non potui ». L'illumination divine est advenue pour soutenir la raison naturelle, laquelle avait déjà fait quelques pas de ce côté : Nicolas de Cues raconte avoir précédemment étudié des philosophes latins ; puis « nunc », c'est-à-dire après le voyage à Constantinople, aussi les « grecs », faisant clairement référence aux écrits de Proclus. Toutefois, dans le *Prologue*, Nicolas de Cues a voulu souligner que sans cette lumière, la raison ne pouvait pas nettement accéder, par ses propres forces, à la méthode de la docte ignorance, exposée dans les trois livres de l'œuvre.

En ce qui concerne les études sur les auteurs latins, que Nicolas de Cues a faites avant la rédaction du *De docta ignorantia*, Edmond Vanstenberghe affirme qu'« il faut évidemment placer la période intense de ces méditations avant le concile de Bâle et après la fin des études juridiques à Padoue, soit entre 1424 et 1431 ». Afin d'évaluer cette hypothèse, il est nécessaire chercher à

comprendre quels étaient les textes que Nicolas de Cues a étudiés entre 1424 et 1431. Personne ne sait précisément les lectures que Nicolas de Cues a pu faire après son départ de Padoue en 1423. Vansteenberghe a toutefois avancé une hypothèse sur les lectures du jeune Nicolas : il a identifié en particulier un manuscrit de la bibliothèque de Strasbourg qui a appartenu à Nicolas de Cues et qui est daté, selon Vansteenberghe, de 1426, et selon Haubst, de 1428. Dans ce manuscrit étaient copiés le *Theologia mystica* de Jean Gerson et l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure. Vansteenberghe ajoute que ces œuvres étaient fondamentales pour transmettre à Nicolas de Cues la philosophie dionysienne, parce que c'étaient les seuls textes véhiculant la pensée de Denys avec lesquels le jeune Nicolas de Cues se serait familiarisé. Par l'intermédiaire de Jean Gerson, Nicolas de Cues a rencontré la théologie mystique : selon Vansteenberghe, Nicolas de Cues était capable de lire directement la *Theologia mystica* de Denys qu'en 1437. Des traces de ces lectures de jeunesse de Nicolas de Cues se retrouveraient aussi dans le débat entre lui et Vincent de Aggsbach, et les moines bénédictins des monastères de Melk et Tegernsee en 1453, au sujet de l'interprétation correcte de Denys ; dans ce cas, Nicolas de Cues aurait cité comme une importante source l'interprétation de Denys offerte par Jean Gerson.

Vansteenberghe explique aussi que dans la partie finale du manuscrit 84, on trouve des notes en graphie cursive et d'une grande écriture, qui semblent avoir été écrites directement par Nicolas de Cues : c'est une sorte de tableau synoptique, où il y avait quatre séries de trois noms, chacun référé à une personne divine ; deux séries parmi ces quatre seront mentionnées par Nicolas de Cues dans le *De docta ignorantia* et semblent provenir des textes d'Augustin et de Saint Hilaire. Une ligne plus loin, on trouve une note de la main de Nicolas de Cues, où il recopie un texte de Thomas d'Aquin. Vansteenberghe soutient que ces études de Nicolas de Cues devaient dater de la période au cours de laquelle il a étudié « à Cologne, sinon à Heidelberg ». Dans ce manuscrit on trouve aussi d'autres notes, qui proviennent du *Timée* de Platon, de la *Théologie platonicienne* et du *Commentaire du Parménide* de Proclus. Ce sont toutefois de bref extraits et des notes de sa main, et donc cette présence ne peut pas indiquer que, durant cette période, Nicolas de Cues ait eu la possibilité de lire les œuvres entières de Platon et de Proclus, d'où proviennent ces fragments. Ces citations peuvent aussi être extraites d'autres oeuvres composées par des « scriptores latini ».

Le Codex 84 de Strasbourg démontre donc que dans les années 1426/1428 le jeune Nicolas de Cues a abordé les principales œuvres de l'école scolastique parisienne du XIIIe siècle, y compris celles de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, et de plus récentes, comme la *Théologie Mystique* de Jean Gerson, encore en vie à cette époque. Le mérite de Vansteenberghe est d'avoir montré que Nicolas de Cues, en 1426 déjà, avait identifié dans les œuvres de Gerson et dans les sources même du chancelier parisien, en particulier Denys et

Augustin, quelques points de repère importants pour la philosophie et la théologie. À propos des extraits des œuvres de Platon et de Proclus que Nicolas de Cues a annotés de sa propre main, nous ne savons pas – comme l'a aussi admis Edmond Vansteenberghe – si elles proviennent d'une étude directe des œuvres de Platon et de Proclus ou si d'autres textes ou *collationes* circulaient dans l'environnement fréquenté par Nicolas de Cues. En fait, bien qu'on reconnaisse que le jeune Nicolas de Cues ait pu avoir directement accès aux textes de Proclus, le manuscrit de Strasbourg confirme que, dès 1426-1428, il doit avoir eu connaissance, au moins partielle, de la doctrine de Proclus, et de manière indirecte. Peu d'études ont essayé de comprendre les médiations, les auteurs et les environnements où Nicolas de Cues aurait pu s'imprégner des doctrines néo-platoniciennes durant les années 1424-1431.

À notre avis, toutefois, cette tentative de contextualiser les doctrines de Nicolas de Cues par rapport à son temps et sa formation est essentielle pour comprendre la doctrine de la connaissance du Cusain. Trop souvent, l'épistémologie cusanienne a été abordée selon les catégories de la philosophie moderne (Cassirer), ou de sa réception (l'humanisme italien et français); d'autres fois, il a au contraire été comparé avec la philosophie de ses sources principales, en particulier les néo-platoniciens. Nous essaierons de mettre en évidence la théorie de la connaissance de Nicolas de Cues par rapport aux « lebendigen Zusammenhängen in der geschichtlichen Tradition », où l'atmosphère spéculative dans laquelle il vivait durant ses années de formation, et dans les contextes dans lesquels il a opéré. Cette hypothèse de recherche nous oblige donc à prêter une attention particulière à un certain nombre d'influences « mineures » qui caractérisent les ambiances culturelles des villes dans lesquelles il a vécu, les débats auxquels il a assistés et les diverses interactions qui ont eu lieu au cours des nombreux voyages qui ont marqué sa vie depuis sa prime jeunesse. Nous essaierons donc de comprendre la genèse philosophique de l'épistémologie de Nicolas de Cues en relation avec les contextes culturels dans lesquels il a été formé, l'histoire de la ville et de l'Université.

3. *Notre hypothèse historiographique*

Exposons brièvement l'hypothèse historiographique qui sous-tend cette recherche. Nous tenterons de contextualiser l'épistémologie de Nicolas de Cues dans les milieux culturels qui ont animé la ville de Cologne durant les sept années de formation du jeune Nicolas de Cues (1424-1431). Nous aimerions ici suggérer que cette période a joué un rôle important dans ce qu'on appelle la *albertismo coloniense* du XVe siècle. Nous pensons que ces « scriptores latini » nommés par Nicolas de Cues dans la lettre à Cesarini peuvent être identifiés avec des auteurs qui, à l'exemple d'Albert le Grand, ont également utilisé l'aristotélisme platonicien d'Avicenne et le néo-platonisme de Proclus et de

Denys. Des théologiens dominicains – parmi eux des personnages très différents – tels Ulrich de Strasbourg, Ugo Ripelin de Strasbourg, Dietrich de Freiberg, Maître Eckhart et Berthold de Moosburg avaient retravaillé les doctrines de Proclus et de Denys en de nouvelles et originales synthèses philosophiques. L'attention que ces chercheurs ont portée à ces textes a culminé avec la création du label historiographique « école de Cologne ». Malgré le fait que cette dénomination ait souvent été remise en question, elle est encore utilisée dans des études les plus récentes, avec les réserves nécessaires, pour souligner l'*humus* de la mystique rhénane. Un personnage central de la diffusion des doctrines d'Albert le Grand et de l'école de Cologne au XVe siècle est Eymeric de Campo : entre 1421 et 1431, Eymeric a mis sur pied à l'Université de Cologne, à l'exemple de Jean de la Maisonneuve à Paris en 1410, une bourse pour les étudiants albertistes.

Dans cette recherche, nous soutenons que Nicolas de Cues, pendant ses années à Cologne, s'est imprégné, grâce à Eymeric et aux albertistes, des positions néoplatoniciennes que l'on peut retrouver dans ses premières œuvres, y compris le *De docta ignoratia*. À la différence de la perspective historiographique qui suppose une origine byzantine du néoplatonisme de Nicolas de Cues, nous voyons ici une expression colonienne et rhénane. De notre point de vue, quand Nicolas de Cues a lu la traduction (incomplète) de la *Théologie platonicienne* de Proclus faite par Ambrogio Traversari, il n'a pas, sur le moment, conçu une nouvelle perspective philosophique, pas plus que, grâce à la *Théologie platonicienne*, il n'a conçu de particulières « clarifications » sur la méthode de la *Docte ignorance* ; au lieu de quoi, nous posons l'hypothèse selon laquelle la lecture de Proclus en 1439 a constitué un motif de confirmation et d'approfondissement d'une perspective philosophique, qu'il avait déjà repérée chez les « scriptores latini » : Albert le Grand et l'école de Cologne ; de plus, on peut supposer que Nicolas de Cues connaissait les œuvres des albertistes et des mystiques rhénans entre 1424 et 1431, lorsqu'il fréquentait Eymeric de Campo. Retrouver la trace d'une présence d'albertisme dans la formation et les œuvres de Nicolas de Cues permettrait également une interprétation nouvelle de sa relation avec la philosophie moderne. En fait, il y a eu beaucoup d'études sur la haute valeur qu'Albert le Grand et ses disciples ont attribuée à l'esprit humain, au point que Kurt Flasch a pu qualifier l'albertisme d'« illuminisme au Moyen Age ». D'autre part, bien que la question de la modernité (présumée) de Nicolas de Cues remonte – comme nous l'avons vu – à l'aube de la Cusanus-Renaissance, ait été posée par d'importantes personnalités dans l'histoire de la philosophie – tels Ernst Cassirer, Eugenio Garin, Paul Oscar Kristeller et d'autres –, cette question reste encore ouverte.

4. *La méthode de la recherche*

Apportons maintenant une note finale à la méthode de notre recherche : nous tenterons d'exposer la pensée de Nicolas de Cues à partir de son contexte culturel. Nous sommes convaincus que cette approche méthodologique fournit un cadre plus large pour comprendre la pensée de Nicolas de Cues dans son développement, à la fois par rapport aux éléments qui changent et par rapport à ceux qui ne changent pas entre 1430 et 1464. En fait, nous estimons que les voies de la pensée s'écoulent dans l'espace et le temps, et, par conséquent, la pensée d'un auteur est être soumise à un contexte historique. En l'occurrence ici, temporellement, entre 1430 et 1464, et topographiquement, entre Cologne et Rome. Ces deux villes semblent indiquer, de par leur distance géographique et spirituelle, une évolution de la pensée. Si à Cologne se constitue la première phase de la pensée de Nicolas de Cues, dans laquelle les principaux éléments proviennent du néoplatonisme et de l'albertisme, c'est à Rome en 1450 qu'on peut découvrir une deuxième phase, au cours de laquelle Nicolas de Cues souligne la présence de la vérité dans le monde, « dans les places ». Pour soutenir notre hypothèse de recherche, il aurait fallu une analyse complète de la pensée cusanienne en relation avec le contexte de formation : cette démarche aurait toutefois requis un volume de travail excessif, ce qui aurait perturbé la clarté et le contenu de notre hypothèse de recherche. Nous avons donc décidé de concentrer notre attention sur un aspect particulier de la philosophie de Nicolas de Cues : l'épistémologie. La décision de s'attacher en particulier à la doctrine de l'intellect de Nicolas de Cues est motivée par deux considérations :

1. La doctrine de l'intellect de Nicolas de Cues, avec ses connotations anti-aristotéliciennes, est l'une des composantes de sa philosophie qui a suscité le plus d'intérêt dans l'historiographie moderne : la Renaissance cuséenienne a entrevu dans la doctrine de la connaissance de Nicolas de Cues une certaine préfiguration de la philosophie moderne ; elle nous offre les outils nécessaires pour participer au débat, toujours ouvert, entre Cassirer et Garin sur la modernité de Nicolas de Cues.

2. Le statut ontologique de l'intellect et son rôle dans les processus cognitifs humains sont des aspects, qui, plus que tous les autres, ont caractérisé la philosophie d'Albert le Grand et de l'école de Cologne par rapport à la tradition précédente. La théorie albertinienne de l'intellect est également désignée par Eymeric de Campo comme un facteur de distinction entre l'albertisme et le thomisme : elle est effectivement un moyen de vérification de notre hypothèse historiographique.

A propos de la doctrine de la connaissance, soulignons que nous ne cherchons en aucune façon à forger une définition des termes « intellect » ou « esprit » : ce serait une tentative très complexe et peut-être trompeuse. Une définition présuppose que la pensée de Nicolas de Cues soit présentée sous une forme

systématique (ce qui n'est pas le cas) et, d'autre part, que Nicolas de Cues adopte certaines expressions normalisées, alors que, au contraire, sa pensée connaît des changements, des variations et des adaptations par rapport aux contextes dans lesquels sont nées ses œuvres philosophiques, ses sermons ou ses spéculations mathématiques. Kurt Flasch a montré que Nicolas de Cues lui-même « n'est pas toujours strict dans l'utilisation de la terminologie » et que parfois il confond les termes « intellect », « raison » ou « esprit ». Ces difficultés inhérentes aux textes de Nicolas de Cues sont souvent compliquées par la richesse sémantique de ses œuvres, dans lesquelles il utilise des hypothèses nouvelles et différentes pour déterminer la force intellectuelle dans l'homme, qu'il appelle tour à tour « intellect », « esprit », « intelligence », « substance intelligible », mais aussi « sommet de l'esprit », « haute intelligence » ou « intellect fondateur » (et d'autres termes moins récurrents). Par conséquent, la difficulté première que rencontre l'historien de la philosophie est de mettre de l'ordre dans les termes divers par lesquels Nicolas de Cues exprime la notion d'« intellect ». Notre recherche ne peut pas compter sur un corpus bien circonscrit d'écrits, mais découvrira dans chacune des références, des allusions et des fragments de la doctrine cusanienne répartis dans ses écrits, pour certains avec peu de références, de brèves allusions et des fragments de théorie de l'intellect que Nicolas de Cues a propagés dans ses écrits.

La tentative de reconstruire la théorie de l'intellect de Nicolas de Cues dans le cadre de sa formation néo-platonicienne et albertinienne répond à la nécessité de clarifier sa position sur une question très sensible, qui, dans les siècles précédents, avait suscité des *Quaestiones* à l'Université de Paris et des controverses au sein de l'Église. La source de la discorde était la lecture « chrétienne » du cinquième chapitre du troisième livre du *De anima*, dans lequel Aristote posait une distinction entre intellect passif et intellect actif. Les interprétations d'Avicenne et d'Averroès ont effectivement posé à la scolastique de Paris la question de la possibilité d'admettre que l'intellect pouvait être indistinct et incorruptible. À ces discussions ont également pris part Albert le Grand et ses successeurs au *Studium* de Cologne, en particulier Maître Eckhart et Dietrich de Freiberg. Cela donne une idée de la dimension du débat sur la doctrine de l'intellect dans le contexte albertin et rhénan du XVe siècle. À cet égard, nous formulons une dernière allusion méthodologique. Au cours de notre présentation, nous tenterons de reconstruire les collusions possibles entre Nicolas de Cues et les travaux albertins et rhénans. Nous ne sommes pas toujours en mesure d'identifier des preuves patentes que Nicolas de Cues ait pu lire les manuscrits de l'École dominicaine de Cologne – comme nous le verrons dans la première partie ; cette lacune, cependant, ne nous a pas empêché de poursuivre notre recherche. Nous avons essayé de reconstituer les contextes culturels et les possibles médiations par lesquelles Nicolas de Cues aurait pu répondre aux doctrines des auteurs, tels que, en particulier, Berthold de Moosburg, Ulrich de Strasbourg et Dietrich de Freiberg. Bien que, à ce stade, il

n'a pas été possible de vérifier notre hypothèse de recherche au niveau philologique, nous avons poursuivi la reconstruction de la mosaïque de l'albertisme du XVe siècle en suivant le chemin de la recherche philosophique. En fait, celui-ci a l'avantage de pouvoir évaluer les similitudes ou les différences dans la pensée, là où la recherche philologique et l'étude des manuscrits tourne court, faute de preuves. D'autre part, seule la recherche philosophique nous permet de retracer dans la pensée de Cues la présence :

1. D'un «neuplatonische Emanationsschema», que Nicolas de Cues a pu hériter des auteurs albertins (comme le suggèrent Rudolf Haubst et Eusebio Colomer);

2. D'une façon « albertinisch » de se rapporter aux travaux de Proclus et de Denys (comme l'a souligné Hans Gerhard Senger);

3. D'un « goût for the mystique » (déjà souligné par Edmond Vansteenberghe).

5. *Structure de la thèse*

Notre recherche sur Nicolas de Cues à Cologne se développe en trois parties principales. Dans la première partie, nous situerons Nicolas de Cues dans le contexte de l'albertinisme de Cologne, et dans les deux suivantes nous tenterons de faire ressortir la position de Nicolas de Cues sur la connaissance humaine et l'intellect. Après avoir identifié sa position sur une thématique épistémologique, on cherchera à le situer dans le cadre de Cologne par rapport aux œuvres des auteurs dominicains albertins et rhénans des XIIIe et XIVe siècles. Très souvent notre argumentation suivra le développement philosophique de ces textes de Nicolas de Cues que nous choisissons de commenter. Décrivons à présent brièvement le contenu des trois parties :

Dans la première partie, nous procéderons à une reconstruction biographique de Nicolas de Cues durant ses années de formation à Cologne (1424-1431), en essayant de mettre en évidence les possibles interactions avec la pensée albertine et néoplatonicienne. En suite on cherchera à se focaliser sur la catégorie historiographique d'« albertinisme du XVe siècle », en essayant de voir si Nicolas de Cues répond au profil d'un albertiniste. Nous tenterons aussi d'identifier les manuscrits albertins que Nicolas de Cues pouvait avoir connu, quand il aurait pu le faire, et grâce à la médiation de quels personnages. Cet exercice nous permettra de présenter notre hypothèse de recherche avec rigueur historique et philologique. Enfin, nous essaierons de savoir si Nicolas de Cues, dans les années 1440, a adhéré à certaines doctrines de base de l'albertinisme,

en particulier le refus de la distinction réelle entre l'essence et l'existence avancée par les thomistes. Nous conclurons cette section par une analyse de la dynamique du mouvement albertiniste en Allemagne après le Concile de Bâle. À cet égard, nous lirons le projet philosophique que Nicolas de Cues a abordé dans l'*Idiote* comme une tentative de poursuivre la perspective philosophique néo-platonicienne, qui a caractérisé ses années passées à Cologne.

Dans la deuxième partie, nous analyserons le concept cusanien de connaissance à travers les quatre facultés (intellect, raison, imagination, sens). Nous nous concentrerons en particulier sur la relation entre l'intellect et la raison, et enfin sur la logique du fonctionnement de la raison selon les catégories et les prédicats. Ici, nous pourrons analyser les quatre facultés dans l'exercice de leur acte cognitif. Nous tenterons donc de décrire la dynamique de la perception sensorielle ou la sensation (connaître selon les sens), par les espèces et les signes ; ensuite l'abstraction et l'imagination (connaître selon la faculté imaginative) ; un paragraphe sera consacré à l'activité de jugement comme possédant la capacité de distinguer et connecter les choses mentales ; puis sur le langage (connaître selon la raison) ; enfin nous ferons une brève analyse de la possibilité de la connaissance intellectuelle en dehors de la *coincidentia oppositorum* (savoir en fonction de l'intellect).

Dans la troisième partie, nous affronterons le concept cusanien de l'intellect selon les trois principales définitions qu'il a fournies dans le *De mente* : « forme substantielle », « substance vivante » et « image du Dieu vivant ». Dans ce contexte, nous chercherons à comprendre le sens exact à donner à ces trois définitions, et à les contextualiser dans la philosophie de Nicolas de Cues ; puis nous aborderons une série de questions qui ont toujours caractérisé les débats sur la nature et la fonction de l'intellect à partir du troisième livre du *De anima* d'Aristote, et en particulier le problème de l'unité et de l'immortalité de l'esprit. Dans le cadre de cette reconstruction, qui sera en particulier proposée dans les deux premiers chapitres, nous essaierons de mettre en parallèle les positions de Nicolas de Cues et celles de Dietrich de Freiberg et Maître Eckhart. Plus précisément, nous verrons comment la perspective augustinienne du fond de l'âme a été transmise par l'albertinisme à Maître Eckhart et Nicolas de Cues. Ce thème nous permettra d'aborder la question de la relation entre l'intellect et la volonté dans les œuvres de Nicolas de Cues : c'est un thème classique dans le débat philosophique sur la vision béatifique depuis le XIIIe siècle, en particulier entre les Franciscains et les Dominicains. Les concepts clés de cette partie sont *deificatio*, *speculatio* et *filiatio Dei*.

INDICE

INTRODUZIONE	I-LV
a. L'ipotesi storiografica	XLII
b. Il metodo e gli obiettivi della ricerca	XLIV
c. La struttura	XLVII
c. Lo stato attuale della ricerca	XLIX
1. CUSANO E L'ALBERTISMO	
L'incontro con l'albertismo di Colonia	1
Le letture albertine di Cusano	40
L'eclissi dell'albertismo e il progetto dell'*Idiota*	70
Il dibattito sull'essenza e l'esistenza	78
Il caso del *De coniecturis*: tracce procliane	132
2. LA PSICOLOGIA	
I sensi esterni	175
I sensi interni	204
La ragione	224
Il linguaggio	246
3. L'INTELLETTO	
L'intelletto e le sue proprietà	258
La questione dell'intelletto separato e l'immortalità dell'anima	286
La mente e la visione intellettuale senza fantasmi	306
La visione beatifica	348
L'intelletto come viva immagine di Dio	358
CONCLUSIONE	365
BIBLIOGRAFIA	370

ABBREVIAZIONI

AC	*Acta Cusana*. *Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, a cura di E. Meuthen & H. Hallauer, IV Lieferungen, Meiner, Hamburg 1983
De doct. ign.	*De docta ignorantia, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky. Lipsiae 1932*
Apol. doc. ign.	*Apologia doctae ignorantiae, edidit R. Klibansky. Lipsiae 1932*
De con.	*De coniecturis, edidit J. Koch & C. Bormann, Hamburgi 1972*
De dat. patr. lum.	*De dato patris luminum, De filiatione Dei, De genesi, in Opuscula I, edidit P. Wilpert, Hamburgi 1959*
De fil. Dei.	
De gen.	
De sap.	*Idiota de sapientia - Idiota de mente - Idiota de staticis experimentis, ediderunt L. Baur & R. Steiger, Lipsiae-Hamburgi 1937-1983*
De mente	
De stat. exp.	
De vis. Dei	*De visione Dei, edidit H.D. Riemann, Hamburgi 2000*
De pace fid.	*De pace fidei. Cum epistola ad Ioannem de Segobia, ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky & H. Bascour, Hamburgi 1970*
Cribr. Alck.	*Cribratio Alkorani, edidit L. Hagemann, Hamburgi 1986*
De lud. glob.	*Dialogus de ludo globi, edidit H.G. Senger, Hamburgi 1998*
De aeq.	*De aequalitate - Vita erat lux hominum, edidit H.G. Senger. Hamburgi 2001*
De theol. compl.	*De theologicis complementis, ediderunt K. Bormann & H.D. Riemann, Hamburgi 1994*
De princ.	

De ber.	*De principio – Tu quis es, ediderunt K. Bormann & H.D. Riemann, Hamburgi 1988*
De poss.	*De beryllo, ediderunt K. Bormann & G.H. Senger, Hamburgi 1988*
	Trialogus de possest, edidit R. Steiger, Hamburgi 1973
De int. et int.	*De intellectu et intelligibili*
Met.	*Metaphysica*
De div. nom.	*De divinis nominibus*
Theol. Plat.	*Theologia platonica*
Elem. theol.	*Elementatio theologica*
S. theol.	*Summa theologiae*

INTRODUZIONE

L'undici agosto del 1489, Marsilio Ficino scrisse una lettera a Martino Urano che divenne presto celebre tra gli storici della filosofia del Rinascimento. Nel tentativo di rispondere ad una sollecitazione del suo interlocutore sulla filosofia precedente, Ficino elencò una serie di nomi di filosofi che avrebbero, a suo dire, coltivato la *philosophia perennis* fino alla sua riscoperta nella corte de' Medici. In tal modo, seppur in maniera del tutto occasionale, Ficino tracciò una storia della filosofia platonica, la quale avrebbe dovuto comprendere, a suo avviso, il medioplatonismo di Alcinoo, il neoplatonismo di Plotino e Giamblico, il platonismo cristiano di Agostino e Calcidio, quello bizantino di Michele Psello, quello arabo di Avicenna e si concludeva con un riferimento a due autori a lui contemporanei: Basilio Bessarione, autore della *In calumniatorem Platonis*, e il cardinale Nicola Cusano; quest'ultimo, ricordato per le sue «quaedam speculationes»[1]. Alcuni anni più tardi, nel 1505, il Beato Renano

1Cfr. R. PAGNONI-STURLESE, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIV (2005), pp. 158-171, un part. p. 162. Vedi anche C. VASOLI, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in M. Thurner, *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 75-90, in part. pp. 84-85: «il Ficino citò una sola volta le *quaedam speculationes Nicoli Caisij* (Cuesii, come ha corretto il Kristeller sul fondamento del Cod. Monac. lat. 10781). Ma occorrerà almeno osservare che il nome Cusano cade in un contesto particolare e di grande rilevanza. Si tratta, infatti, della notissima lettera scritta all'umanista tedesco Martin Prenninger (Martinus Uranius), l'11 agosto 1489, nella quale il filosofo intendeva proporre le fonti della tradizione platonica accessibili nella lingua latina» (p. 84). Ficino cita Platone, Alcinoo, Giamblico, Dionigi, Psello, Agostino, Calcidio, gli arabi fino ad arrivare ad Enrico di Gand, Duns Scoto e ai suoi contemporanei: «il Bessarione, per la sua *defensio Platonis*, e, appunto, le *speculationes* di Niccolò Cusano. Un riconoscimento ben evidente: il Ficino considerava anche il cardinale tedesco come uno dei filosofi che, prima della sua *renovatio*, avevano continuato in Occidente la sapientia platonica e degno, perciò, di essere ricordato insieme al cardinale Niceno che nell'*In calumniatorem Platonis* aveva respinto la condanna del platonismo come fonte delle peggiori eresie» (p. 85). Come hanno sottolineato anche Garin e Santinello, le somiglianze di pensiero tra Cusano e Ficino sembrano più attribuibili alle fonti comuni che ad una dipendenza diretta del secondo dal primo. Tuttavia le ricerche recenti e la ricostruzione di contatti e trasmissioni di manoscritti ha reso la questione del rapporto tra Cusano e gli umanisti italiani del Quattrocento molto più complessa di come dovette apparire a Garin negli anni '60, al punto che ad oggi «si può ritenere se non certo, assai probabile che Ficino abbia sentito parlare con cognizione di causa del pensiero del Cusano e abbia potuto leggere alcune sue opere», vedi A. TABORCHIA CANAVERO, *Nicola*

realizzò una *collatio* di scritti cusaniani in un manoscritto che è oggi ricordato con il nome dell'incipit del testo: *Exigua pluuia*[2]. Questa breve antologia dei brani di Cusano comprende, in ordine temporale, il *De docta ignorantia*, il *De coniecturis*, il *De mente*, il *De beryllo* e il *De apice theoriae*; questi 'fiori' della filosofia cusaniana crescevano tutti sul medesimo campo: le speculazioni di Cusano sulla mente e l'intelletto. D'altra parte non vi era dubbio per i contemporanei di Cusano che il suo sistema speculativo dovesse essere inquadrato nella tradizione platonica: «grande Platonista» lo definì infatti Vespasiano da Bisticci[3] e «Acerrimo nemico dell'aristotelismo» il suo segretario Giovanni Andrea de' Bussi[4]

Il lettore contemporaneo non dovrebbe però essere stupito dall'apprendere che la prima ricezione della filosofia di Cusano negli ambienti umanisti italiani e francesi a cavallo tra il XV e il XVI secolo sia stata segnata da una certa attenzione per la sua epistemologia; ciò accadde, infatti, anche negli studi moderni: nel XX secolo, l'interesse degli storici della filosofia per il pensiero di Nicola Cusano è sorto soprattutto in relazione agli studi sulla sua teoria della conoscenza. In tal senso è emblematico il contributo offerto da Ernst Cassirer con la pubblicazione della sua *Storia della filosofia moderna* (il cui primo volume, dove viene citato Cusano, è del 1906)[5] e poi con il saggio

Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 481-509, in part. p. 483.

2Cfr. Ms K861 della Bibliothèque humaniste de Sélestat, edito in E. FAYE, *Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit «Exigua pluvia» de Beatus Rhenanus*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», LXV (1998), pp. 415-450, in part. p. 421. Cfr. P. MAGNARD, *La diffusione europea della cultura umanistica*, in C. Vasoli, *Filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, p. 252-253, secondo cui il Beato Renano avrebbe collegato «il mentalismo iniziato dai renano fiamminghi - Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg - e sviluppato da Cusano».

3VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, a cura di A. Greco, Sansoni, Firenze 1970.

4GIOVANNI ANDREA DE'BUSSI, *Introduzione* all'edizione latina delle Opere di Apuleio (1469).

5E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, I-III, Bruno Cassirer, Berlin 1906, 1907, 1920; IV, Kohlhammer, Stuttgart 1957; trad. it. di A. Pasquinelli et alii, *Storia della filosofia moderna*, Giulio Einaudi editore, Torino 1952-1958 (4 voll.). Il capitolo dedicato a Cusano si trova nel vol. I, edizione italiana a pp. 39-96. Con l'interpretazione del Cusano come il «primo filosofo moderno» contenuta in quest'opera, Ernst Cassirer recuperava il cardinale dall'oscurità del silenzio storiografico durato quasi sin dalla sua morte: fatta eccezione per alcune riletture occasionali e spesso parziali tra Cinquecento e Seicento, come si trovano nei lavori di Giordano Bruno e Charles de Bovelles, o delle rare imprese editoriali, come nel caso della prima *Opera omnia* cusaniana redatta dall'umanista Lèfevre d'Etalpes, l'eredita filosofica del Cusano fu molto scarsa. Lo descrive bene S. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 1989, che distingue alcune fondamentali dottrine del Cusano e ne analizza separatamente la recezione negli autori dal XV al XVIII secolo: la *coincidentia oppositorum* (pp. 20-122), la pris*ca sapientia* – cioè la sapienza platonico-pitagorica, anche se l'espressione, di chiara matrice ficiniana, non compare nell'opera del Cusano – (pp. 123-189), la cosmologia (pp. 190-341) e la dotta ignoranza (pp. 342-370); particolarmente utile è inoltre la lista dei Cusanus-Ausgaben e delle traduzioni di Cusano a pp. 402-406. Diversamente da Meier-Oeser, nella nostra ricostruzione non daremo conto di tutte le imprese storiografiche occorse nei secoli successivi alla morte di Cusano in merito alla sua gnoseologia, ma ci limiteremo soltanto a quelle che hanno un interesse specifico per la nostra impostazione interpretativa e che a nostro avviso possono ancora essere utili ad illustrare un certo approccio ai testi cusaniani che verremo man mano ad esplicitare.

Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento[6] (1927). In queste opere, Cassirer ha individuato nell'epistemologia di Nicola Cusano un fondamentale punto di rottura del pensiero filosofico con la logica aristotelica e con la tradizione Scolastica che aveva dominato la storia della filosofia medievale. Cassirer ritiene che Cusano, con le sue dottrine sull'*uomo*, sul *mondo* e su *Dio*[7], avrebbe segnato il passaggio epocale della filosofia dal pensiero medievale del XIV secolo, interessato alla natura dell'anima e al suoi destino dopo la morte, verso le tipiche problematiche della modernità kantiana: quali siano le possibilità di conoscenza dell'individuo in questa vita, quali le condizioni e quali i limiti.

Nella *Storia della filosofia moderna*, Cassirer si impegna a «ricostruire, dall'intero movimento intellettuale di un'epoca, il suo ideale teoretico dominante e propulsore»[8]; in esso, sono compendiate «tutte le tendenze volte a creare una nuova metodica delle scienze sperimentali o a dare un nuovo fondamento alle scienze dello spirito in un approfondito concetto di autocoscienza»[9]. In tal modo, Ernst Cassirer attribuisce alla voce tedesca[10] del cardinale Nicola Cusano il primo vagito di una nuova filosofia fondata sulla centralità dell'uomo nel cosmo, sulla ricerca di un nuovo metodo per la conoscenza della natura e su un nuovo interesse per le scienze quantitative, che troveranno loro prima ed elegante espressione nell'Umanesimo italiano[11]. Questo "nuovo ideale" inaugurato da Cusano non avrebbe così coinvolto soltanto la filosofia – soprattutto nelle nuove sintesi naturaliste del XV e XVI secolo e nelle "forme simboliche" di Giordano Bruno, Bernardino Telesio e Tommaso Campanella – ma avrebbe saputo dischiudere nuovi orizzonti scientifici, ereditati nei secoli successivi nel campo della matematica, della fisica e dell'astronomia da Leonardo da Vinci, Niccolò Copernico e Galileo Galilei.

La nascita di tale "ideale teoretico moderno" sarebbe avvenuta nel 1440, quando Cusano formulò il «principio metodico della dotta ignoranza»[12]: per suo tramite – spiega Cassirer in *Individuo e Cosmo* –, Cusano avrebbe «reciso, con

---

6E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927, tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963[2].

7Cfr. *Ivi*, p. 19.

8E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, cit., p. 26.

9*Ibid.*

10Kurt Flasch ha notato che questa ricostruzione del Cassirer di una origine "tedesca" del pensiero moderno avrebbe potuto avere un originario sfondo politico, cfr. K. Flasch, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192, in part. p. 176.

11A questo tema è dedicato in particolar modo il secondo capitolo di E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., intitolato, appunto, "Cusano e l'Italia". Di esso e delle discussioni che le tesi contenutevi hanno acceso negli anni sessanta del Novecento ci occuperemo con maggiore attenzione nelle prossime pagine.

12*Ivi*, p. 19.

un taglio netto, il legame che aveva tenuto, fino ad ora, unite l'una all'altra la teologia e la logica scolastica»[13]. Cusano ritiene infatti che la teologia, poiché rivolta all'infinito di Dio, non possa fondarsi sul principio aristotelico di non contraddizione, che ha un carattere "finito". Pertanto, secondo Cusano, la logica degli Scolastici, che è quella di Aristotele, «deve, sempre e necessariamente, far atto di rinuncia là dove si tratti della visione dell'infinito»[14]. Cassirer spiega che per Cusano l'insufficienza della logica aristotelica sarebbe consistita nel fatto che «tutti i suoi concetti sono concetti di paragone; poggiano sulla riunione dell'uguale e del simile e sulla separazione del diverso e del dissimile»[15]: essa si rivela così adatta semplicemente a descrivere la relazione finita tra le cose, ma non sa dire nulla sulla loro origine infinita; anzi, essa condurrebbe proprio all'opposizione tra il finito e l'infinito e ad una «specie di teologia razionale»[16].

Cassirer sostiene che mediante il metodo della dotta ignoranza venga invece «soppressa l'opposizione delle specie e dei generi logici»[17]; ciò accade perché Cusano rifiuta la concezione aristotelica della conoscenza dell'oggetto esterno come *adaequatio intellectus ad rem*, affinché «al suo posto subentri la teologia mistica»[18]. Cassirer sottolinea invece come Cusano problematizzi il rapporto tra il soggetto finito che conosce, l'oggetto infinito della conoscenza e l'atto intellettivo con cui il soggetto cerca di assimilarsi all'oggetto. Ad esempio nel *De docta ignorantia* Cusano esprime il rapporto soggetto-oggetto mediante la celebre metafora del poligono inscritto nel cerchio[19], negando il fondamento teoretico su cui ha riposato per secoli la teologia scolastica: la dottrina dell'assimilazione o *adaequatio*. Tale mutamento di prospettiva è per Cassirer il presupposto metodologico della rinascita del problema della conoscenza umana nella filosofia moderna ed avrebbe avuto, quale esito ultimo, la rivoluzione copernicana intrapresa da Kant nella *Critica della ragion pura*[20]. Cassirer mette

13*Ivi*, p. 25.

14*Ivi*, p. 27.

15*Ibid.*

16*Ibid.*

17*Ivi*, p. 28.

18*Ivi*, p. 27. Questa opposizione di Cusano alla tradizione scolastica era stata già segnalata nella metà dell'Ottocento da Bertrando Spaventa, il quale sottolineava proprio che, grazie all'opera di Cusano, «il giogo [della scolastica] è non solo scosso, ma infranto da più secoli, e checché si dica o faccia per rappezzarcelo sopra le spalle, non sarà altro che un innocente desiderio o piuttosto una commemorazione», cfr. B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo. Lezioni*, in ID., *Opere,* Bompiani, Milano 2009, vol. II, p. 484. Dal punto di vista di Spaventa, infatti, il Rinascimento italiano e la filosofia moderna si sarebbero caratterizzati in opposizione all'aristotelismo della scolastica, rinvigorendo le radici platoniche della filosofia, che sarebbero state poi espresse nell'Idealismo tedesco. L'opinione di Spaventa influenzò gli studi sul Rinascimento di Giovanni Gentile – che rispetto al primo sottolineò maggiormente il tratto civile e politico del Rinascimento fiorentino – e giunse fino ad Eugenio Garin, il quale ebbe però il merito di aprire la strada agli studi sul Rinascimento magico ed ermetico. Su Garin, vedi oltre.

19*De docta ign*, I, c. 3.

20Come spiega Kurt Flasch, Cassirer si era accorto che, assumendo il metodo della dotta ignoranza, «il conoscere sarebbe stato interpretato non come un riprodurre le cose presenti, ma come la proiezione di

poi in guarda il lettore da una interpretazione della filosofia di Cusano troppo schiacciata sulle sue fonti. Infatti potrebbe sembrare che le critiche da lui mosse nei confronti della logica aristotelica e della Scolastica «rinnovino solo pensieri che appartengono al patrimonio costante della mistica medioevale»[21]. Infatti, nei secoli precedenti, la tradizione dionisiana della filosofia negativa aveva già segnalato i limiti della Scolastica[22], ed aveva cercato di superare l'opposizione tra il soggetto finito e l'oggetto infinito nella tenebra luminosissima della visione mistica. E in effetti alla mistica, in particolar modo alle opere di Meister Eckhart, «Cusano si richiama continuamente»[23], ponendosi sovente in continuità con la tradizione dionisiana[24]. Cassirer ammette che Cusano riutilizza le tematiche dionisiane in relazione al loro contenuto di critica alla Scolastica; ciò, tuttavia, non deve distogliere l'attenzione dalla novità della filosofia di Cusano, che invece è nel metodo. Per questo motivo Cassirer afferma in varie occasioni che il *De docta ignorantia* non consiste soltanto in un'opera di teologia negativa; difatti «se il nocciolo dell'opera del Cusano consistesse nel pensiero che Dio, che l'Essere assoluto, è posto al di là di ogni possibile determinazione positiva; che egli può venire solo indicato mediante predicati negativi e che lo si può concepire solo mediante l'elevarsi al di sopra, il trascendere al di là di ogni misura, proporzione, paragoni finiti; allora quest'opera [il *De docta ignorantia*] non ci avrebbe indicata nessuna nuova via, nessun termine essenzialmente nuovo»[25].

D'altra parte la Scolastica era riuscita già dal XIII secolo a disinnescare

forme concettuali autonome. Tutto ciò presupponeva una critica del concetto di sostanza aristotelico: l'intera evoluzione spirituale dell'età moderna avrebbe compiuto il percorso dal pensiero della sostanza al concetto di funzione: […] Cusano sarebbe all'origine di questo processo», cfr. K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli (cur.) *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192, in part. cfr. p. 175.

21*Ivi*, p. 21. Cfr. anche *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, cit., p. 47: «così il concetto di "docta ignorantia" getta luce su una relazione che ci si presenterà in varie formulazioni fino a Cartesio e Galileo. Niccolò da Cusa non ha scoperto questo concetto, ma lo ha assunto, già determinato terminologicamente, da Agostino e dai mistici cristiani. Il lato nuovo e caratteristico consiste nel modo in cui vengono intesi qui il suo significato e il suo contenuto interno».

22K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. Beck, München 1990, tr. it. a cura di M. Fiorillo, *Storia della mistica occidentale*, vol. 1: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 35-94; in particolar modo cfr. pp. 80ss, in cui l'autore tratteggia la diffusione degli scritti di Dionigi Areopagita in Occidente attraverso le traduzioni del Saraceno e dell'Eriugena. Di particolare interesse per gli studi su Cusano è inoltre l'ultima sezione del volume, dedicata all'eredità della teologia negativa nelle scuole dei Vittorini (pp. 413-472). L'incontro del pensiero dionisiano con la Scolastica è invece trattato dall'autore nel terzo volume, *Die Mystik des deutschen Predigerordigens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, C. H. Beck, München 1996, soprattutto la sezione dal titolo *Dionysius in der Hochscholastik* a pp. 57ss. Cfr. in particolar modo i capitoli dedicati ad Alberto Magno (pp. 107-129) e Tommaso d'Aquino (pp. 130-163). Su questo stesso tema, è ancora di grande interesse la monografia di H.F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.

23E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 21.

24Cfr. ad es. *Apologia docta ignorantiae*, in cui Cusano XXXX

25E. CASSIRER, Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento, cit., p. 21.

il potenziale critico della teologia negativa. Ciò era stato possibile a causa della falsa convinzione secondo cui Dionigi fosse da identificare con quel cristiano che seguì San Paolo nella predicazione in seguito al discorso all'Areopago: poiché Dionigi era da considerare alla stregua dei Padri della Chiesa, le sue dottrine non potevano confliggere con quelle cristiane; se ciò fosse accaduto, sarebbe stato da imputare alla cattiva intelligenza degli interpreti. Per questo motivo nel XIII secolo le opere di Dionigi Areopagita vennero puntualmente commentate da maestri quali Roberto Grossatesta, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. In tale maniera la Scolastica[26] è riuscita ad integrare i testi di Dionigi al patrimonio filosofico e teologico dell'epoca, spendendosi per armonizzarne il contenuto con le dottrine di Aristotele e con la Bibbia, a formare un'immagine il più possibile unitaria e coerente. A tal proposito Cassirer nota che «Niccolò Cusano non ha mai criticato questo quadro; anzi, sembra che egli, in tutta la sua speculazione, ma specie in quella giovanile, lo presupponga. Ciononostante, già nelle prime fasi del *De docta ignorantia*, si fa giorno un pensiero che si richiama ad un orientamento spirituale totalitario completamente nuovo»[27]. Non si tratta dunque di una semplice riproposizione del pensiero di Dionigi: d'improvviso con Cusano «il vecchio pensiero»[28] ha ricevuto «una nuova impronta e, in certo modo, un nuovo accento, per poter andare oltre i suoi confini»[29]. Un esempio è costituito secondo Cassirer dalla differente maniera con cui la tradizione scolastica e Cusano hanno interpretato l'opposizione tra finito e infinito contenuta nel *De divinis nominibus* di Dionigi: mentre la Scolastica aveva ingabbiato la dottrina dionisiana dei gradi gerarchici del cosmo entro i confini dell'esegesi biblica, presentandola dunque «in modo dogmatico»[30], Cusano nel secondo libro del *De docta ignorantia* l'ha invece rielaborata in senso del tutto filosofico, con una grande attenzione per l'infinito.

Dopo Dionigi, altri orientamenti filosofici avevano cercato di opporsi alla logica aristotelica della filosofia scolastica: ad esempio i *modernes*, con la loro logica terminista. Tuttavia, dal punto di vista di Cassirer, la novità della filosofia di Cusano rispetto alle altre forme di critica alla Scolastica risiedeva nel fatto che la dotta ignoranza non avrebbe mai avuto come scopo una riforma della logica aristotelica. Cassirer ritiene che Cusano avrebbe voluto più

26*Ivi*, pp. 22-23, che sono dedicate al tema della gerarchia e dei nomi divini secondo Dionigi.

27*Ivi*, p. 23. Dello stesso tenore è anche l'incipit del primo capitolo della *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, p. 39, che Cassirer dedica a Cusano: «Se si vuol vedere in Niccolò da Cusa [1401-64] il fondatore e il campione della filosofia moderna, tale giudizio non può basarsi sul carattere particolare e sul contenuto oggettivo dei problemi indagati nella sua dottrina. Vi ritroviamo infatti, ancora una volta, gli stessi problemi che hanno agitato l'intero Medioevo: il rapporto di Dio col mondo è ancora visto sotto l'aspetto particolare della dottrina cristiana della redenzione e costituisce il punto centrale della ricerca […]. Ciò che caratterizza la posizione storica del sistema è che esso non prende come punto di partenza il nuovo contenuto, ma trasforma e perfeziona il materiale tradizionale».

28*Ibid.*

29*Ibid*.

30*Ibid.*

radicalmente sostituire la dotta ignoranza alla logica aristotelica quale principio metodologico di accesso ad ogni campo della Sapienza. A differenza dei moderni, Cusano aveva compreso che il proprio secolo aveva portato con sé nuove esigenze filosofiche, teologiche e politiche, che non potevano essere soddisfatte con una mera riforma della Scolastica: era necessario un vero e proprio tentativo di rivoluzionare il metodo stesso della filosofia. D'altra parte questa medesima esigenza metodologica che Cusano per primo avvertì «venne sviluppata e soddisfatta solo nella scienza moderna e nel suo ideale di conoscenza»[31]. Cassirer ha dunque posto Cusano quale «fondatore e campione della filosofia moderna»[32] poiché lo ha riconosciuto come «l'unico filosofo»[33] che già nel 1440 comprese la necessità di dotare la filosofia di un *Novum Organon* per rendere intelligibile, chiarificare e gestire i nuovi sviluppi delle tecniche e dei saperi del proprio tempo. Cassirer fa inoltre notare che Cusano stesso sarebbe stato avvertito del carattere epocale della sua opera: è questo il motivo per cui, all'incipit del *De docta ignorantia*, egli avrebbe descritto il metodo della dotta ignoranza come una *novitas* rispetto alla tradizione precedente[34] e come la corretta chiave metodologica per dominare «la totalità dei problemi di questo periodo [XV secolo]»[35]. Secondo Cassirer l'interesse di Cusano per molteplici campi della teologia, della filosofia e del diritto, della matematica e delle scienze naturali[36] «è già, fin dall'inizio, lo spiegarsi e il distendersi di quell'unico principio fondamentale che sviluppò nel suo primo scritto filosofico, nel *De docta ignorantia*»[37]. In tal modo Cusano percorrerebbe una «via [...] destinata ad oltrepassare i confini del modo di pensare medioevale»[38] e che proseguirà nei cammini degli umanisti italiani.

La continuità tra la dotta ignoranza e la filosofia italiana del XV e XVI secolo viene analizzata da Cassirer soprattutto nel secondo capitolo di *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, intitolato proprio "Cusano e

31Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, cit., p. 52: «il Cusano ha anticipato».

32*Ivi*., p. 39.

33ID., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 23.

34*De docta ign.*, *Prologus*. A tal proposito, cfr. T. MÜLLER & M. VOLLET, *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*, Transcript, Mainz 2013, e in particolare il saggio di I. MANDRELLA, *Begriff und Funktion der Neuheit in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, pp. 23-42; in questo lavoro, l'autrice analizza alcuni passaggi di Cusano in cui egli stesso connota le proprie dottrine come *rara* et *inaudita*.

35E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento, cit.*, p. 19.

36Cassirer in apertura del primo capitolo di *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento* sottolinea proprio il carattere poliedrico della personalità del Cusano, ma purtuttavia la sua costante preoccupazione per l'unità del sapere: «teologo speculativo come è matematico speculativo; egli s'interessa tanto ai problemi di statica e di teoria generale del movimento, quanto a quelli di astronomia e cosmografia; tanto ai problemi di storia della Chiesa, quanto a quelli di storia politica, di storia del diritto e di storia generale dello spirito. Ma per quanto, quale dotto ed investigatore, appartenga ad ognuno di questi campi […] purtuttavia si tien lontano dal pericolo di specializzare o di frantumare la propria attività», E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, p. 19-20.

37*Ibid.*

38*Ivi*, p. 28.

l'Italia"[39]. In queste pagine Cassirer sostiene che il nuovo atteggiamento di Cusano dinanzi allo spirito umano, al mondo e a Dio avrebbe trovato terreno fertile nell'umanesimo italiano e che sarebbe stato sviluppato negli anni seguenti in particolar modo da quella cultura laica e non accademica che determinò la fortuna del Rinascimento in Italia: da Leon Battista Alberti a Leonardo da Vinci, tutti costoro rappresentavano il nuovo *milieu* culturale italiano, in cui, secondo Cassirer, avrebbe trovato ricezione la dotta ignoranza[40]. Dal punto di vista di Cassirer la rottura di Cusano con la logica aristotelica avrebbe avuto conseguenze non soltanto nell'umanesimo italiano, ma anche nel campo degli studi scientifici. Alcuni anni prima Pierre Duhem[41] aveva infatti mostrato che proprio a Cusano andrebbe ascritto il merito di aver aperto la strada alle nuove scienze empiriche e quantitative[42].

Bisogna però notare che la proposta storiografica del Cassirer non doveva apparire ai suoi contemporanei come del tutto originale. Infatti numerosi studi precedenti avevano cercato di annoverare il cardinale di Cusa tra i precursori della filosofia moderna[43]; alcuni di essi sono citati da Cassirer quali

39E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., pp. 79-118. Negli anni Sessanta del Novecento questo capitolo sarà oggetto di molti dibattiti, cfr. più avanti.

40Per Cassirer, «il Cusano diventa, in un certo modo l'esponente di quel mondo spirituale […] che nell'Italia del XV secolo, accanto alla cultura scolastica, che volgeva al tramonto, ed alla nascente cultura umanistica, costituiva una terza forma, specificatamente moderna, di sapere e di volontà di conoscere» (*Ivi*, p. 85-86).

41Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome X, Hermann, Paris 1917, Nuova edizione 1959, pp. 247-347. Pierre Duhem individua in Cusano la ripresa di «matériaux» (*Ivi*, p. 343) della scuola parigina dei Nominalisti, che egli innesterebbe in un impianto neoplatonico, «un plan que Paris n'eut jamais accepté» (*ibid.*). Secondo Duhem è proprio l'originale combinazione di queste due correnti che costituisce in Cusano «ce par quoi il nous semble novateur» (*ivi*, p. 342). Questa novità sarebbe evidente sia nel campo delle scienze – notevole è il paragrafo che Duhem dedica a Cusano e Keplero, cfr. pp. 342) che nel campo della filosofia classica, al punto che «vraiment la philosophie des Fichte et des Hegel peut, en Nicolas de Cues, saluer son précurseur» (p. 347).

42Un'ampia sezione di *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento* è dedicata dal Cassirer al *De staticis experimentis*, opera in cui – a suo giudizio – Cusano avrebbe posto quale il carattere empirico della cosa quale «punto di partenza e modello della sua metafisica» (p. 52). Questa prospettiva è stata recentemente discussa da K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, cit., il quale ha osservato che il *De staticis experimentis* è l'unica opera in cui Cusano non sembri ricorrere alla nozione di "coincidenza degli opposti". Questa annotazione, che potrebbe sembrare marginale, è invece fondamentale per la lettura che Flasch offre di tutta l'opera di Cusano, poiché dal suo punto di vista, il filo rosso delle opere del cardinale non sarebbe il metodo della dotta ignoranza, bensì la dottrina della "coincidenza degli opposti". Pertanto l'assenza di tale prospettiva nel *De staticis experimentis* rende per Flasch il testo foriero di molte questioni aperte. Sul testo, Flasch ha comunque svolto lo studio delle fonti e ha concluso che «lo scritto di Cusano *De staticis experimentis* del 1450 mostra una vicinanza agli interessi di Alberti come tecnico e architetto» (p. 187). D'altronde, Flasch afferma che sia Leon Battista Alberti sia Cusano nel 1450 dovettero aver modo di studiare il *De re aedificatoria* di Vitruvio. In un nostro saggio abbiamo provato ad offrire invece al concetto di peso usato da Cusano uno sfondo teologico, cercando di capire se la fonte della nozione cusaniana di peso non risiedesse piuttosto nell'interpretazione agostiniana del detto di Sap. 11, 21 – per cui "Dio fece tutte le cose secondo numero, peso e misura": Cfr. A. FIAMMA, *„Iudicium staterae verius experimur". Der Begriff von „Pondus" bei Nikolaus von Kues und Augustinus von Hippo*, in corso di stampa in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LVII/1 (2016).

43Anche Hans Gerhard Senger sostiene che l'interpretazione del Cusano come «fondatore» della

proprie fonti, come le Francesco Fiorentino ed Hermann Cohen[44], maestro di Cassirer, altri restano sullo sfondo, anche se non sempre citati: Heinrich Ritter[45], Robert Zimmermann[46], Wilhelm Windelbrand[47], Rudolph Euchen[48] e Richard Falckenberg[49]. Nel corso dell'Ottocento, tutti costoro avevano infatti avuto occasione di rinvenire una radice di "modernità" nella metafisica e soprattutto nella gnoseologia di Cusano; eppure nessuno tra loro aveva saputo offrire al pensiero del cardinale di Cusa una posizione sistematica nel complesso della storia della filosofia moderna, così come era riuscito al Cassirer[50]. Le opere di questi storici della filosofia ottocenteschi erano infatti caratterizzate perlopiù da spunti storiografici isolati, riguardanti sovente soltanto singoli aspetti del pensiero di Cusano che essi presumevano "moderni"; il loro giudizio era però spesso formulato senza particolari approfondimenti sulle opere di Cusano e talvolta risentiva delle discussioni su problematiche a loro contemporanee, come nel caso della *Pantheismusstreit* in area tedesca. Molto spesso questi elementi di modernità del pensiero di Cusano vennero analizzati nel contesto di trattazioni dedicate ad una ricostruzione generalizzata della storia della filosofia

filosofia moderna sia attribuita a Cassirer nonostante egli non fu sicuramente il primo a formularla: Cfr. H.G. SENGER, *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthesen*, «Trierer Cusanus Lecture», XVII (2013), p. 7: «Ich weiß nicht genau, wann die Modernitätsthesen aufkam. Ernst Cassirer, mit dessen Namen sie häufiger verbunden wird, war jedenfalls nicht der erste».

44H. COHEN, Logik *der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, p. 29.

45H. RITTER, Gesc*hichte der Philosophie*, Friedrich Perthes, Hamburg 1850, Teil IX, pp. 141-219.

46R. ZIMMERMANN, *Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens*. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1852, p. 8.

47W. WINDELBRAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1878, Band I, pp. 43-45.

48R. EUCHEN, Gesc*hichte der philosophische Terminologie im Umriss dargestellt*, Verlag Von Veit & co., Leipzig 1879.

49R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Koebner, Breslau 1880. Sul contributo dei due storici della filosofia per la comprensione del pensiero cusaniano vedi K. ZEYER, *Cusanus als Vorläufer von Leibniz. Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung von R. Eucken und R. Falckenberg*, in A. Dall'Igna & D. Roberi (cur.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 227-239. Per un breve approfondimento sulla posizione di Falckenberg in merito a Cusano, ci permettiamo inoltre di rimandare al nostro A. FIAMMA, *Richard Falckeberg and the modernity of Nicholas of Cusa*, «Coincidentia», 2015, p. XX , dove abbiamo già sinteticamente intentato una simile ricostruzione della nascita dell'idea del Cusano moderno. Una breve discussione sul lavoro di Falckenberg è rintracciabile anche in I. BOCKEN, *De kunst van het verzamelen. Historisch-ethische inleiding in de conjecturele hermeneutiek van Nicolaus Cusanus*, Éditions Damon, Budel 2004, tr. fr. di J.-M. Counet, *L'art de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Éditions Peeters-Vrin, Louvain-Paris-Dudley 2007, pp. 19-32. Cfr. anche J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher?*, «Renaissance and Early Modern Philosophy», XXVI (2002), pp. 13-29; Hopkins rende Falckenberg l'autore che con maggiore radicalità avrebbe sostenuto la tesi della modernità di Cusano.

50Per una panoramica generale su queste posizioni a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento vedi il recente articolo di C. CUBILLOS, *Nicholas of Cusa between the Middle Ages and Modernity: The Historiographical Positions behind the Discussion*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXXXVI/2 (2012), pp. 237-249.

moderna. Questa impostazione della ricerca poteva determinare una scarsa attenzione per la coerenza e la completezza dell'immagine storiografica con cui veniva rappresentato Nicola Cusano, dando adito a non rari fraintendimenti[51]. Lo stesso meritorio studio di Richard Falckenberg – il quale, tra quelli citati, emerge per una certa sistematicità – si rivolge soltanto ad «Hauptgesichtspunkte»[52] della filosofia di Cusano, messi in relazione talvolta con una generica filosofia idealista, altre volte con la dottrina di Leibniz e altre volte ancora persino con il positivismo fiorente in quegli anni[53]. Soltanto con le opere di Cassirer questa proposta storiografica trovò una formulazione completa e coerente sia in relazione all'intera filosofia di Cusano, sia nei riguardi della storia della filosofia moderna.

In sintesi, Cassirer aveva sottolineato che nelle opere del Cusano andasse rintracciata la genesi di una modernità speculativa, individuata da:

1. una nuova centralità del soggetto conoscitivo nella filosofia;
2. una attenzione per i limiti e le possibilità della conoscenza umana;
3. la ricerca di un nuovo metodo per l'indagine scientifica.

La proposta storiografica di Cassirer si impose inoltre tra gli storici della filosofia del XX secolo come il più autorevole ed originale tentativo di:

1. collocare il pensiero di Cusano alle radici della filosofia e della scienza moderna;

51Non possiamo qui analizzare nel dettaglio

52R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus,* cit., pp. 99-111. L'autore individua alcuni concetti utilizzati da Cusano, quali *mensura*, *complicatio*, *similitudo*, *unio*. Fatta eccezione per la nozione di "unione" – la quale, invece, rappresenterebbe un residuo di metafisica medievale –, negli altri tre concetti citati tratti dalla gnoseologia di Cusano si potrebbero rinvenire «Keime» di modernità, e in particolare riferimenti che saranno poi sviluppati da Fichte, Leibniz e dai positivisti. Come poi in futuro Cassirer, anche Falckenberg basa le sue analisi soprattutto dallo studio del *De mente*, che per questa generazione di storici della filosofia neokantiani dell'Ottocento ha rappresentato il testo di Cusano che essi considerarono più coraggioso e gravido di spunti; Cfr. a tal proposito anche K. ZEYER, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Aschendorff Verlag, Münster 2015.

53Falckenberg nota che quando Cusano descrive la conoscenza umana come *similitudo* (*Abbilden*), ovvero come un *cognoscere ex signis*, egli sembra affermare che il soggetto conosce l'oggetto soltanto come esso appare nei segni. Questo genere di conoscenza "fenomenica" è per Falckenberg espressa nella nozione di "congettura" – a cui egli dedica una lunga trattazione (cfr. R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus,* cit, pp. 112-158): il noumeno della cosa (*quidditas*) è infinito e pertanto è inconoscibile da una mente finita, perciò la mente può soltanto limitarsi a conoscere la cosa nel suo segno o fenomeno. Falckenberg aggiunge che questa conoscenza fenomenica, proprio in quanto fondata su ciò che appare alla mente nel segno, avrebbe il carattere finito e congetturale che Cusano le attribuisce nel *De coniecturis* e nel *De mente*. Conoscibile è allora soltanto ciò che appare nel segno, ciò che è posto dinanzi a noi; e questo è tutto ciò che possiamo conoscere – «nur die Erscheinung, nicht das Wesen des Gegenstandes ist erkennbar», *Ivi*, p. 104. Falckenberg sostiene che tale concezione della conoscenza umana, che mina il realismo degli Scolastici, ha radice nel nominalismo e nello scetticismo e sarà foriera, in età moderna, del positivismo post-kantiano.

2. inquadrare la prima ricezione della filosofia del Cusano nell'ambiente dell'Umanesimo italiano;
3. individuare nella tradizione neoplatonica e in particolare dionisiana la fonte della dottrina della conoscenza di Cusano e del suo anti-aristotelismo.

La rapida diffusione e il successo delle opere di Cassirer spinsero una grande quantità di giovani studiosi a dedicarsi all'approfondimento del pensiero e delle opere di Cusano secondo queste tre linee di ricerca individuate in particolare da *Individuo e cosmo*: il pensiero filosofico e scientifico di Cusano, i suoi rapporti con l'Umanesimo italiano e le fonti neoplatoniche della sua gnoseologia. Tali problematiche hanno rappresentato le linee guida della ricerca cusaniana nella prima metà del Novecento. La proliferazione di studi su Cusano successiva alla pubblicazione delle opere di Cassirer fu talmente copiosa che per indicare questa stagione storiografica si è sovente utilizzata l'etichetta di "*Cusanus-Renaissance"*: vi parteciparono importanti storici della filosofia come Joachim Ritter[54], Edmond Vansteenberghe[55], ed altri negli anni seguenti, come Alexandre Koyré[56]. Tutti questi studiosi erano accomunati dall'aver appreso, meditato e talvolta criticato la lezione di Cassirer sulla modernità di Cusano[57].

Un interprete fondamentale della *Cusanus-Renaissance* fu lo storico della filosofia Ernst Hoffman[58], che si distinse per la aver promosso un grande

54Joachim Ritter, allievo prediletto di Cassirer, pose anch'egli Cusano tra i fondatori della filosofia moderna, Cfr. J. RITTER, *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Philosophiegeschichte. Grundsatzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, «Blätter für Deutsche Philosophie», XIII (1939), pp. 111-155; Cfr. anche ID., *Nicolaus von Cues*, in T. Haering (cur.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart 1942, pp. 69-88, dove tuttavia Ritter ridimensiona l'importanza di Cusano in relazione agli altri filosofi tedeschi; la dottrina della *coincidentia oppositorum* è comunque vista da Ritter quale superamento della metafisica classica. Nell'ultima sezione del saggio, Ritter oppone Cusano a René Descartes, non senza un qualche picco di orgoglio "nazionalista".

55E. VANSTEENBERGHE realizza una delle prime biografie di Cusano, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): L'action – la pensée*, Champion, Paris 1920.

56Koyré studia la posizione di Cusano sull'universo infinito e «senza centro», mette in discussione la visione di Cassirer e designa Cusano come l'ultimo grande filosofo del Medioevo, che tuttavia avrebbe preparato il terreno della rivoluzione copernicana: Koyré spiega che Cusano ha effettivamente rotto con la vecchia immagine di un universo finito, chiuso e gerarchico e avrebbe così preparato la dottrina di Newton dello «spazio infinito», assieme all'opera di altri grandi filosofi e matematici successivi al Cusano come Johannes von Kepler, Giordano Bruno e René Descartes – cfr. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore, MD 1957, p. 6. Ancora in merito alla riflessione di Cusano sull'infinito «senza centro», circa un decennio dopo Koyré, verrà alla luce il celebre libro di H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, dove egli individua nelle teorie dell'universo infinito di Nicola Cusano e Giordano Bruno quella «soglia epocale» che avrebbe dischiuso l'era moderna. Più propriamente fedele alla lettura di Cassirer è stato invece N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff Verlag, Münster 1969, che si concentra in particolar modo sul De mente.

57Vedremo in seguito la posizione polemica di Eugenio Garin, cfr. più avanti.

58Allievo di Hermann Diels e studioso della storia della filosofia antica, Hoffman fu autore di alcune opere su Cusano, tra cui E. HOFFMAN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, in «SAHW» (1930), pp. 4-40; ID., *Nikolaus von Cues*. in *Die Großen Deutschen*, Band I, Propyläen, Berlin 1935; ID., *Die*

progetto di edizione critica delle opere di Cusano[59]. Hoffman fu collega ed amico personale di Ernst Cassirer sin dagli anni di studio presso l'Università di Berlino, e condivideva con lui i tratti essenziali dell'impostazione storiografica sulla storia della filosofia moderna. Cassirer ed Hoffman erano cresciuti nell'alveo della filosofia neo-kantiana[60], particolarmente attenta alle problematiche gnoseologiche e alla dimensione trascendentale della filosofia; tuttavia, a differenza dei neo-kantiani, costoro svilupparono una certa attenzione per i contesti storici e per l'indagine delle fonti[61]. Nel 1932, con il patrocinio dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, prende forma il progetto

Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum, in K. Fleischmann (cur.), *Nikolaus von Cues: Über den Beryll,* Meiner Verlag, Leipzig 1938; ID., *Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie*, in «Heidelberger Jahrbuch» (1940), pp. 37-58; ma soprattutto, Hoffman diresse la prima edizione di opere di Cusano, di cui accenneremo poc'anzi, vedi *infra*.

59NICOLAI DE CUSA *Opera omnia jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, 20 voll., edd. E. Hoffmann, R. Klibansky, K. Bormann, P. Wilpert, H. Bascour, G. Kallen, Hamburgi-Lipsiae 1932. Il primo lavoro di edizione si concentrò sulla celebre predica *Dies Sanctificatus* (1929), realizzato in collaborazione con R. Klybanski, mentre per la prima opera fu necessario attendere il 1932, in cui venne pubblicata l'Edizione critica del *De docta ignorantia*, vedi *oltre.*

60Con il termine "neo-kantismo" intendiamo, al livello storiografico, quel particolare metodo di studio della filosofia praticato dalla cosiddetta "Scuola di Marburgo". In generale da questo punto di vista si ritiene che nella storia della filosofia sia presente una verità metastorica, che differenti autori in diversi tempi e contesti hanno cercato di raggiungere. Secondo questa prospettiva, ad esempio i pensieri di Aristotele e Cusano presentano delle affinità concettuali dovute al fatto che entrambi gli autori avrebbero intuito, seppur in maniera diversa, la medesima verità. Per questo genere di approccio filosofico si possono quindi considerare posizioni e problemi posti da autori distanti nel tempo come fondamentalmente simili, nonostante le indubbie differenze tra le epoche storiche.

61In un recente saggio sui presupposti storiografici delle diverse concezioni dell'umanesimo di Kristeller e Garin, James Hankins riporta un interessante passaggio in cui Kristeller descrive l'impostazione storiografica di Hoffman. La citazione è tratta da una recensione che Kristeller fece di un volume celebrativo che raccoglieva gli scritti di Hoffman, suo maestro ad Heidelberg: «Hoffmann's notions of the history of philosophy and its method are presented in the introductory essay (pp. 5-41) which in the opinion of this reviewer is one of the best sections of the entire volume. I think that the attempt to classify the various possible methods of the historical study of philosophy is subject to some reservations. Yet Hoffmann is quite right that the old doxographical method should be overcome, and that modern philosophers, even when reflecting on the historical method, have paid far too little attention to the method followed in the historical study of their own subject. In trying to reconcile Platonism and historicism, Hoffmann convincingly argues that every philosophy worthy of that name has in addition to its historical circumstances a suprahistorical, eternal significance, and that a historian or interpreter of a philosophy will do it justice only if he grasps this lasting truth and content, in addition to comparing it with the opinions of other earlier or later thinkers. One cannot see how a thinker who considered Plato as valid while treating him and others historically could have arrived at a different conclusion. But it is a position admirably expressed that would deserve greater attention and a wider following among the present practitioners of the history of philosophy», Cfr. P.O. KRISTELLER, Review to , «Journal of the History of Philosophy», I (1963), pp. 99-102, in part. pp. 101-102. James Hankins mette in evidenza come in questo brano Kristeller testimoni l'attenzione di Hoffman per una mediazione tra l'impostazione kantiana e la ricerca delle fonti: «a central issue that concerned both Hoffman and Kristeller, as one can see from this passage, was how to reconcile historical research and historicism in general with a commitment to philosophical truth». Cfr. J. HANKINS, *Garin and Paul Oscar Kristeller: Existenzialism, Neokantism, and the post-war interpretation of Renaissance Humanism*, in O. Catanorchi & V. Lepri, *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 481-505, in part. p. 490.

di edizione critica delle opere di Cusano[62], la cui direzione venne affidata allo stesso Ernst Hoffman e al suo allievo Raymond Klibanski. A questo periodo appartengono le edizioni del *De docta ignorantia*[63], dell'*Apologia doctae ignorantiae*[64], dei quattro libri dell'*Idiota* e dei marginalia di Cusano agli scritti di Dionigi conservati nella sua biblioteca[65]. Il forte impulso alla ricerca che la progressiva realizzazione dell'edizione critica stava offrendo agli studiosi cusaniani era tuttavia destinato a rallentare a causa dello scoppio degli eventi bellici.

Quando negli anni Cinquanta ricominciarono le attività di edizione, la direzione dell'edizione dell'*Opera Omnia* di Nicola Cusano fu affidata a Joseph Koch, già direttore presso la medesima Accademia di Heidelberg dell'edizione degli scritti di Meister Eckhart. Koch impresse alle ricerche una maggiore attenzione per la filologia e per gli apparati critici: nacquero così le edizioni del *De coniecturis* e dei quattro *Opuscula*, le opere in cui più è evidente l'utilizzo cusaniano degli scritti di Eckhart e Proclo, e del *De concordantia catholica* curata invece da Gerhard Kallen. Queste edizioni sono state importanti per uno studio più approfondito del pensiero di Cusano. A tal proposito, Koch ha infatti notato che Cusano sembra nel *De coniecturis* modificare le sue posizioni sulla coincidenza degli opposti: «ora è l'intelletto – come ha notato Kurt Flasch – a essere divenuto la regione in cui gli opposti coincidono»[66]; in altri termini, «nel *De docta ignorantia* si è parlato dell'Unità infinita come si deve invece parlare dell'intelletto»[67]. Complessivamente, bisogna notare che gli studi cusaniani nel Novecento sono passati da una prima fase storiografica, durata sino agli anni Trenta, che vedeva il tentativo di contestualizzare il pensiero di Cusano nella storia della filosofia moderna, ad un'altra fase, più filologica, inaugurata negli anni Cinquanta anche grazie al fondamentale apporto del lavoro di edizione critica. In questa seconda fase gli studiosi si dedicarono anche ad una comprensione più minuziosa e precisa del contesto storico e politico in cui si

62L'opera di edizione ad oggi è pressoché completata. Nel 2014, in occasione dell'anno di celebrazioni della morte di Cusano, è stata presentata da G.H. Senger e F. Nottelmann l'edizione critica delle lettere di Cusano ai Boemi, che erano tra le ultime produzioni cusaniane ancora da editare – ne abbiamo dato notizia in un breve resoconto delle attività celebrative dell'anno 2014, cfr. A. FIAMMA, *2014: un anno di celebrazioni per il 550esimo anniversario della morte di Nicola Cusano*, «Bruniana & Campanelliana», XXI/1 (2015), pp. 201-208.

63NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia*. Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. XIX, 179 paginae. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen I).

64NICOLAI DE CUSA *Apologia doctae ignorantiae*. Edidit Raymundus Klibansky. XI, 49 paginae. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen II).

65Cusanus-Texte: III. Marginalien. 1. *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus,* hrsg. von L. Baur, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1941.

66K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, tr. it., p.171.

67*Ivi*, p. 172. Questo rilievo è per Flasch «uno tra gli argomenti più solidi a favore di una considerazione genetica della filosofia cusaniana».

muoveva Cusano. Soltanto alcuni interpreti quali Hans Blumenberg[68] e Karl-Heinz Volkmann-Schluck[69] cercarono di proseguire, anche se in forma critica, l'impostazione filosofica della Cusanus-Renaissance.

I lavori di Joseph Koch rappresentano invece una testimonianza efficace della nuova impostazione metodologica della ricerca cusaniana negli anni Cinquanta. Infatti Koch per un verso si mostra impegnato nello studio filologico delle opere di Cusano e nell'individuazione delle sue fonti, ma, per l'altro, neanch'egli disdice riferimenti alla presunta modernità della filosofia di Cusano, paragonata a quella di Leibniz e di Kant[70]. Tuttavia bisogna notare che, diversamente da Cassirer, Koch non si occupa dei rapporti di Cusano con l'umanesimo italiano. Per quanto riguarda la ricerca sulle fonti, Koch evidenzia la radice neoplatonica del pensiero del Cusano, ponendo nuova attenzione anche all'influenza di Proclo[71] e Meister Eckhart[72]. In realtà Koch si limita a

68H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit..

69K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957; trad. it. *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1993; in particolar modo la prima parte, dedicata alla critica dell'interpretazione neokantiana della nozione di dotta ignoranza.

70J. KOCH, *Die «Ars coniecturalis» des Nikolaus von Kues*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1956, pp. 47-48.

71La radice procliana del pensiero di Cusano era stata già messa in evidenza da Cassirer, anche se soprattutto in relazione al legame che Cusano istituisce tra la matematica e la teologia; scrive infatti E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, I, cit., p. 68: «in realtà non è la prima volta che la speculazione matematica e quella metafisica vengono a fondersi: proprio quest'unione dominava l'intera dottrina neoplatonica e aveva trovato in Proclo la sua espressione caratteristica». Più avanti sembra che Cassirer stesso attribuisca all'emersione della componente "greca" e "procliana" nel pensiero di Cusano proprio quel *quid* che sospinse Cusano fuori dal pensiero medievale e che lo rese il precursore dell'epistemologia moderna: «ma, quanto più profondamente egli [Cusano] si addentra nel dogma della Trinità, tanto più è spinto a comprendere e a spiegare il rapporto che esiste, nella nostra coscienza, tra l'intelletto, l'oggetto intelligibile e la loro unità nell'atto della conoscenza. Così il contenuto, che dalla filosofia greca era passato nella teologia, ritrova la sua autonomia. Il Cusano, superando i limiti della formulazione teologica, ritorna al problema universalmente valido del "Logos in noi stessi" e alla considerazione della sua particolare "natura eterna"» (*Ivi*, p. 77). A proposito del platonismo, cfr, anche *Ivi*, p. 52: «Cusano segna qui la svolta storica del platonismo, che conduce a Keplero e Galileo. Sarebbe errato voler definire il rinascimento filosofico del Quattrocento semplicemente una scoperta della filosofia platonica, giacché i rapporti con il platonismo non erano mai stati interrotti neppure nel medioevo cristiano. Specialmente nella dottrina di Agostino […]. Ma è caratteristico il nuovo punto di vista da cui si considera ora la teoria delle idee».

72J. KOCH, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebene Problemen*, in «MFCG», IV (1964), pp. 164-173.A partire da questi lavori di Koch saranno proposti molteplici paragoni tra le opere di Meister Eckhart e Nicola Cusano e saranno promosse costanti ricerche sugli influssi del primo sul secondo, che perdureranno fino ai giorni nostri. Dei prodotto di questi studi non possiamo dare qui un resoconto soddisfacente – per il quale rimandiamo alla bibliografia – ma vogliamo comunque segnalare i "primi" lavori in ordine di tempo che hanno sondato le affinità filosofiche tra Eckhart e Cusano; o, in altri termini, quegli studi che negli anni sessanta e settanta del novecento hanno iniziato ad illuminare la questione del rapporto tra i due. Difatti, nonostante oggi l'avanzamento ricerca eckhartiana e cusaniana abbia fatto sì che siano state guadagnate conclusioni e prospettive a volte molto diverse da quelle di tali autori, ciò non può esimerci dal riconoscerne l'importanza, soprattutto per il livello storiografico che stiamo tentando di sondare in questa introduzione: si tratta infatti delle prime pubblicazioni successive alla diffusione dei volumi delle edizione critiche dell'*Opera omnia* di Cusano e dei Sermoni di Eckhart: esse, sono, per così dire, la prima cartina di

rielaborare alcune ipotesi di ricerca già formulate nella storiografia cusaniana e in particolar modo da Pierre Duhem, il quale aveva riconosciuto in Cusano alcune nozioni tipiche di Eckhart e Taulero[73], e dallo stesso Cassirer, che invece aveva evidenziato una consistente presenza di Dionigi nella cosmologia "gerarchica" di Cusano[74]. Le indicazioni di Duhem e Cassirer sulle fonti del Cusano rimanevano tuttavia sul piano di una analisi, dai contorni ancora troppo sfumati, delle affinità filosofiche tra il pensiero cusaniano e quello dei filosofi precedenti. Tale imprecisione era in gran parte causata dal fatto che i due studiosi non disponevano di una edizione critica delle opere di Cusano, il che rendeva del tutto impossibile uno studio sistematico sulle sue fonti. Negli anni Cinquanta del Novecento, invece, un lavoro attento e filologico sui manoscritti contenuti nella biblioteca di Bernkastel-Kues e la contestuale edizione del *De coniecturis* permise a Joseph Koch e ad altri studiosi, quali ad esempio Herbert Wackerzapp[75], di precisare il concreto apporto delle fonti neoplatoniche nelle

tornasole dell'importanza che queste due imprese filologiche hanno avuto per la storia della filosofia. Per un quadro più completo degli studi sull'influsso di Eckhart su Cusano, vedi *infra*.

73Apriamo una breve parentesi sulla posizione di Duhem, che ha il merito di porre per la prima volta in questione, seppur in maniera discutibile, l'influenza della filosofia universitaria nel pensiero di Cusano – tematica che avremo modo di sviluppare con maggiore attenzione nel corso della nostra esposizione. A tal proposito va infatti ricordato che Pierre Duhem in *Le Système du Monde* sostiene che Nicola Cusano avrebbe curiosamente combinato alcune istanze della tradizione neoplatonica con il nominalismo dei *modernes*, cfr. P. DUHEM, *Le Système du Monde*, vol. X, cit., pp. 247ss: «tandis que Jean de Duns Scot et Guillaume d'Ockam philosophaient à Paris, et que leur philosophie préparait l'avènement d'une Physique débarrassée du joug péripatéticien, les Dominicains allemands, inspirés par le faux Aréopagite, et par Jean Scot Erigène, plus encore par Proclus que Guillaume de Moerbeke venait de révéler, s'adonnaient à la contemplation […]. Dans la pensée de Nicolas de Cues, nous allons reconnaître l'influence prédominante et hautement avouée de ce mysticisme néo-platonicien ; mais en même temps, nous y découvrirons des infiltrations de la Physique parisienne». Il frutto maturo di questa nuova sintesi cusaniana sarebbe da individuare nella dottrina dell'intuizione mistica nell'*abditum mentis*, che Cusano avrebbe ereditato da Meister Eckhart e Giovanni Taulero, cfr. *Ivi*, p. 256-259 e 347, dove Duhem nota che nella dottrina cusaniana della *coincidentia oppositorum* si cela sia il debito più grande che Cusano nutre nei confronti della tradizione neoplatonica e di Meister Eckhart, sia la distanza con essi; infatti mentre Dionigi e Scoto Eriugena «adorant avec l'humilité le Dieu qui, seul, sait délier les mystérieuses antinomies», Cusano presenta invece «le monstrueux orgueil d'une intelligence qui pense avoir atteint la θέωσις, qui se croit devenu Dieu […]. Cette théosis, cette identification de l'esprit humain avec Dieu, les Néo-platoniciens d'Alexandrie l'avaient imaginée où reçue d'Orient. Avec les écrits de Proclus, traduit par Guillaume de Moerbeke, elle avait été transmise à la Chrétienté latine […]. Les dominicains allemands, moins perspicaces, avaient, de toute leur l'âme, adhéré à cette doctrine ; la pensée de Proclus leur avait paru plus profondément chrétienne que celle des Pères de l'Église ; avec lui, ils avaient cru découvrir dans l'âme humaine un fond par lequel cette âme se confondait avec Dieu ; il suffisait à l'homme de rentrer en lui-même, de se réduire lui-même à cet *abditum mentis* pour se trouver uni à Dieu. De cette déification mystique, Nicolas de Cues a tiré les conséquences philosophiques». Tuttavia, secondo Duhem, a differenza dei domenicani tedeschi, Cusano non avrebbe utilizzato la dottrina neoplatonica della theosis in senso meramente etico e religioso, quale richiamo all'umiltà e alla devozione, bensì avrebbe sviluppato una dottrina dell'intelletto e della visione nella coincidenza degli opposti; cfr. Ibid.: «le fond de l'âme, l'*abditum mentis* des Eckhart, des Tauler et des Ruysbroeck est devenu, pour lui, l'intelligence, l'intellectus, affilié à Dieu, image de Dieu, devenu Dieu par la *theosis*, capable de pénétrer par l'intuition les mystères qui déconcertent la raison raisonnante et de concilier les contradictoires».

74Cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., pp. 20ss. Nel corso dell'argomentazione si è già avuto modo di sottolineare questo aspetto, vedi *supra.*

75H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus*

opere di Cusano. Pertanto, pur rimanendo nel quadro storiografico avanzato da Cassirer, Joseph Koch si distinse per aver approfondito in maniera filologica e puntuale il debito di Cusano nei confronti di Dionigi, Proclo e Meister Eckhart[76].

L'edizione critica del *De coniecturis* permise inoltre a Koch di sollevare alcune questioni sulla filosofia di Cusano che vennero dibattute negli anni seguenti. Ad esempio, Koch si pone – forse per la prima volta negli studi cusaniani – il problema della coerenza delle dottrine esposte da Cusano nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis*. Koch ha sostenuto[77], infatti, che queste due opere riposerebbero su differenti modelli metafisici: il primo di impostazione agostiniana e il secondo, invece, ispirato dal neoplatonismo di Dionigi e Proclo. Dal punto di vista di Joseph Koch, queste due prospettive filosofiche attraversavano la storia della filosofia medievale. In taluni punti la metafisica agostiniana "dell'essere" incontrava la metafisica neoplatonica "dell'unità", ma, in altri, esse apparivano incompatibili tra loro: era sorprendente, pertanto, trovarle espresse in due opere di un medesimo autore[78]. Il problema sorse perché Koch ebbe l'esigenza filologica di datare il *De coniecturis* e dunque di situare la sua composizione in un periodo più o meno prossimo a quella del *De docta ignorantia*: se i testi fossero stati composti dallo stesso autore e nello stesso periodo, difficilmente potevano presentare modelli metafisici diversi. Tuttavia, proprio in virtù della mera esigenza filologica che mosse la questione, Koch non problematizzò ulteriormente a livello filosofico la presenza di questi diversi modelli nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis*, ma si limitò soltanto a dichiarare che la differenza tra quei testi era «beträchtlich»[79]; saranno poi altri studiosi, quali ad esempio Giovanni Santinello e Kurt Flasch, ad entrare maggiormente nel merito della questione, sviluppando opinioni pressoché opposte[80].

---

von Kues, Aschendorff, Münster 1962.

76Questi studi di Koch hanno mostrato agli studiosi cusaniani degli anni Cinquanta alcune possibili direzioni di ricerca ancora scarsamente battute. Ad esempio in *Die «Ars coniecturalis» des Nikolaus von Kues*, Koch denuncia più volte una scarsa conoscenza delle influenze dei neoplatonici sulla gnoseologia di Cusano e auspica presto nuove ricerche in tal senso. Questo è quanto avvenne, in effetti, a partire dagli anni Sessanta, quando si moltiplicarono gli studi sulle fonti neoplatoniche di Cusano.

77Cfr. J. Koch, *Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis*, in P. Wilpert et alii, *Niccolò da Cusa*. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 101-119, rist. J. Koch, *Kleine Schriften*, I, Raccolta di studi e testi 127, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 599-616.

78Cfr. Id., *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in *Kleine Schriften*, I, cit., pp. 3-25, in part. 18ss. Alain De Libera ritiene invece che Koch abbia «un po' sopravvalutato» l'ampiezza di tale distinzione, cfr. A. De Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions de Seuil[2], Paris 1994 tr. it. di A. Granata, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 34.

79Id., *Die «Ars coniecturalis» des Nikolaus von Kues*, cit., p. 46.

80Tra i meriti di Joseph Koch c'è soprattutto il coraggio filosofico di aver cominciato a mettere in discussione l'immagine sistematica della filosofia di Cusano, che egli ereditava soprattutto dagli studi proposti in ambienti teologici. I puntuali lavori filologici di Koch sul *De coniecturis* hanno indotto Kurt

Il ravvivarsi dei lavori di edizione ha inoltre costituito un consistente stimolo all'analisi critica dei manoscritti appartenuti a Cusano presenti nella biblioteca di Bernkastel-Kues, in quella reale di Bruxelles[81] e nella British Library di Londra[82]; e, tra di essi, soprattutto quelli che Cusano studiò e annotò personalmente. In particolare, i *marginalia* di Cusano ai manoscritti con le opere di Lullo[83], Proclo[84], e Meister Eckhart[85] sono state editate proprio a partire dagli anni Sessanta. Iniziò in tal modo a prendere forma una nuova immagine di Cusano: non soltanto "fondatore" della filosofia moderna, ma anche interprete originale del pensiero neoplatonico, in particolar modo di quello dionisiano. Ancora negli anni Sessanta, Werner Beierwaltes offrì un importante contributo all'immagine di Cusano come discepolo di Dionigi e Proclo. Infatti in occasione

---

Flasch a sostenere che la filosofia di Nicola Cusano non si sia presentata in maniera definitiva e sistematica dal 1440 con il *De docta ignorantia* al 1464, anno della sua morte, ma che essa sia stata piuttosto il frutto maturantesi negli anni di riflessioni personali, oscillazioni e ripensamenti; cfr. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und sistematische Bedeutung*, E. J. Brill, Leiden 1973; ID., *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1998. Con questa lettura non era invece d'accordo Giovanni Santinello, che ha lavorato nell'ottica di un avvicinamento filosofico tra il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*. Santinello sostiene infatti che tra queste opere ci sarebbe una certa «complementarietà», vedi la sua introduzione alle traduzioni di entrambe le opere, cfr. *Introduzione*, in NICOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, I classici del pensiero, Rusconi, Milano 1988, p. 9; cfr. anche *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971. A nostro avviso, alla luce degli studi di Koch e in seguito soprattutto di Kurt Flasch, l'approccio sistematico alla filosofia di Cusano non è più agevolmente sostenibile. Presupponendo questi ed altri esiti recenti della ricerca cusaniana, adottiamo dunque qui – senza però poterne qui dimostrare le ragioni – un'impostazione genetico-evolutiva, cfr. *oltre*.

81E. VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel*, «MFGC», IV (1964), pp. 323-335; Id., *Annotations de Nicolas de Cues dans plusiers manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in P. Wilpert et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962; W. KRÄMER, *Kritisches Verzeichnis der Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIV (1980), pp. 182-197.

82KRCHNAK, A., *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*, «MFCG», III (1963), pp. 101-108; R. DANZER, *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, «MFCG», IV (1964), pp. 137-161; H. HALLAUER, *Neue Handschriften in London*, «MFCG» VII, 1969, pp. 146-157.

83Cusanus-texte III. Marginalien 3. *Raimundus Lullus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus. Extractum ex libris meditacionum Raymundi*, a cura di T. Pindl-Büchel , Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1970. Cusanus-texte. III. Marginalien. 4. *Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, a cura di U. Roth, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1999.

84Cusanus-texte. III. Marginalien. 2. *Proclus latinus. Die Exzerprte und Randnoten zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*. 2. 1 *Theologia platonis-Elementatio theologica*, a cura di H. G. Senger, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986; Cusanus-texte. III. Marginalien. 2. *Proclus latinus. Die Exzerprte und Randnoten zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*. 2. 2 *Expositio in Parmenidem Platonis*, a cura di K. Bormann, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986.

85D. DUCLOW, *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart, Codex Cusanus 21*, in G. Christianson et alii, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essay in Honor of Morimichi Watanabe*, Brill, Leiden 1991, pp. 57–69; S. FROST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*, Aschendorff Verlag, Münster 2006.

del congresso cusaniano di Bressanone nel 1964, Beierwaltes sottolineò la dipendenza diretta della nozione cusaniana di *Non aliud* dal pensiero di Proclo[86]. Lo sforzo di Beierwaltes nell'introdurre Cusano in una storia del pensiero neoplatonico proseguì poi negli anni seguenti attraverso altri suoi celebri lavori[87]. Registriamo tuttavia che questa nuova immagine del Cusano "neoplatonico" non sostituì immediatamente la proposta storiografica di Cassirer: ancora negli anni Sessanta e Settanta del Novecento i libri di Cassirer restavano un punto di riferimento storiografico, anche in virtù della ricchezza contenutistica, l'erudizione e la compiutezza filosofica con cui Cassirer articolò la sua interpretazione del Cusano.

Nel Dopoguerra, in contemporanea ai lavori del Koch e di Beierwaltes sul neoplatonismo del Cusano, altri studiosi avevano invece sviluppato un secondo filone interpretativo presente nel secondo capitolo di *Individuo e cosmo*: qui Cassirer aveva menzionato l'importanza dei rapporti di Cusano con l'ambiente italiano del XV secolo per comprendere la sua formazione e la prima fortuna delle sue opere. Negli anni Sessanta venne così a formarsi una seconda immagine storiografica di Cusano, che lo descrive quale protagonista dell'umanesimo italiano. In questa direzione va ad esempio l'intervento di Paul Oscar Kristeller[88], anch'egli allievo di Ernst Hoffman[89], al già citato congresso cusaniano del 1964. Kristeller propose infatti una documentata ricostruzione dei rapporti di Cusano con gli umanisti. L'occasione gli era fornita dall'analisi di una traduzione latina del *De fato* di Giorgio Gemisto Pletone realizzata da Giovanni Sophiano e da lui dedicata proprio al Cusano[90].

86W. BEIERWALTES, *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 137-140; Beierwaltes tuttavia indica anche le differenze tra il pensiero di Proclo e quello di Cusano: ne individua in particolare quattro, cfr. p. 139-140.

87Cfr. ad es. ID., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; tr. it di S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989; ID., *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992; ID., *Platonismus im Christentums*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998; tr. it. di M. Falcioni, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

88P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, 175-193. Sul contributo che Kristeller offrì agli studi su Cusano cfr. ad es. G. SANTINELLO, *Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 159.

89J. HANKINS, *Garin and Paul Oscar Kristeller. Existenzialism, Neokantism, and the post-war interpretation of Renaissance Humanism*, in O. Catanorchi & V. Lepri, *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 481-505.

90Si tratta del Ms. 10817 che si trova nella Bibliothèque Royale di Bruxelles. Kristeller descrive il manoscritto in *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 177. Il manoscritto non è stato però annotato da Cusano. Per una ricostruzione della figura di Sophiano: *Ivi*, pp. 178-179. Giovanni Sophiano, che probabilmente non conosceva la filosofia medievale, si occupa nella sua traduzione di "cristianizzare" Pletone, ad esempio evitando di tradurre il nome "Zeus" e trasformando sempre il plurale greco "dèi" con il singolare latino *deus* (*Ivi*, p.

Cesare Vasoli ha recentemente notato che le osservazioni di Kristeller sui tanti contatti di Cusano con i filosofi, i filologi e i traduttori italiani a lui contemporanei «rafforzavano la tesi di una evidente relazione tra il filosofo [Cusano], l'umanesimo rinascimentale e la tradizione filosofica del platonismo»[91]. Dal punto di vista di Kristeller, l'interesse platonico del Cusano – che il Koch stava sottolineando in quegli anni – non doveva indurre gli storici della filosofia a scoprire in Cusano un rappresentante della tradizione mistica medievale[92]; al contrario, secondo Kristeller l'interesse di Cusano per il platonismo rivelava invece una sua notevole affinità con i gusti dell'umanesimo italiano. Cusano doveva dunque essere inquadrato in quel grande movimento di riscoperta dei testi platonici che ha caratterizzato la seconda metà del XV secolo e il Rinascimento fiorentino. Kristeller concludeva il suo contributo affermando che «Cusanus was deeply imbued with the humanist culture of his time, and that this culture represents an important ingredient in his work and thought»[93].

Troppi erano d'altra parte i segnali che inducevano Kristeller ad attribuire a Cusano un vero e proprio *habitus* da umanista – alcuni erano stati già rilevati da Vansteenberghe[94] e dal Saitta[95]: in primo luogo, «the strongest

181). La mediazione con Cusano è probabilmente avvenuta per tramite del Bessarione o del cardinale e vescovo di Arras Jean Jouffroy, conoscente sia di Cusano che di Pio II, cfr. sotto.

91C. VASOLI, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 75-90, in particolare a p. 77.

92P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 192, quando Kristeller conclude che «the humanistic scholarship of Cusanus, and his allegiance to the Platonic tradition […] should be taken most seriously».

93*Ibid*.

94Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit.,; Vansteenberghe si spinge fino a definire Cusano come "il primo umanista tedesco", anche se non ha voluto comprenderlo nel più generale movimento dell'umanesimo italiano. D'altra parte Vansteenberghe fondava la sua opinione anche su notizie parzialmente verificate o imprecise; ad esempio egli sostiene che Cusano avrebbe studiato il greco antico durante il suo soggiorno padovano, notizia poi smentita dagli studi successivi, come quello di M. HOENECKER, *Nicolaus von Cues und die griechische Sprache*, «Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» 1937-1938, 2. Abh., Heidelberg 1938. Curiosa è poi la tesi presentata dallo stesso Vansteenberghe, secondo cui Cusano avrebbe frequentato soltanto certi umanisti e non altri sulla base di un criterio morale; in particolare egli sostiene che Cusano avrebbe evitato uomini come Poggio Bracciolini e Filelfo per la scarsa affinità morale con i loro costumi, preferendo invece accompagnarsi con uomini di Chiesa come Giuliano Cesarini, Francesco Pizolpasso, Tommaso Parentuccelli e Ambrogio Traversari. Questa opinione ricevette varie critiche sia da parte di chi affermava una corposa frequentazione di Cusano con l'ambiente umanista sia da parte di chi, come Eugenio Garin, la negava – su Garin cfr. più avanti. Recentemente Hermann Schnarr ha mostrato come vi sia stata invece una conoscenza diretta di Cusano con Poggio Bracciolini, avendo ritrovanto uno scambio epistolare tra i due: cfr. H. SCHNARR, *Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 187-214.

95Cfr. G. SAITTA, *Niccolò Cusano e l'Umanesimo italiano*, Tamari Editori, Bologna 1957. Saitta offre varie piste di ricerca che potrebbero indurre a riconoscere in Cusano "un umanista", ma non tutte hanno trovato poi fortuna negli studi degli anni seguenti. Ad esempio una tematica posta dal Saitta e che Kristeller ha trattato soltanto a margine è la conoscenza cusaniana di testi ermetici (*Ivi*, pp. 75-93); questa

evidence of Cusanus' connection with Italian humanism is supplied by his personal relation»[96]. Tipicamente umanista era per Kristeller soprattutto il gusto cusaniano di maneggiare i manoscritti originali degli autori antichi, di studiarli e annotarli[97]. Non vi è riscontro di simili comportamenti anche presso gli autori medievali: né tra i professori universitari – i quali utilizzavano invece trascrizioni parziali e *compilationes* di autorità – né tra quegli studiosi che appartenevano al clero secolare o agli Ordini mendicanti: costoro infatti si servivano delle biblioteche dei monasteri o delle diocesi dove prestavano servizio e raramente raccoglievano manoscritti per se stessi.

è basata sul riscontro di alcuni manoscritti ermetici, in particolar modo quello attualmente conservato nel Cod. Brussels, Bibliothèque Royale Albert 1er 10054-56 e che contiene il *De deo Socratis* e l'*Asclepius*, che Cusano ha potuto studiare e che ha personalmente annotato. D'altra parte la centralità del contributo che l'ermetismo ha offerto all'umanesimo italiano e al rinascimento è data oramai per acquisita, – cfr. il celebre compendio sul tema ad opera di E. GARIN, *Ermetismo nel Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, rist. Edizioni della Normale, Pisa 2006.

96P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 182: tra di esse, Kristeller nomina (*Ivi*, pp. 182-188) i papi Niccolò V e Pio II, Giordano Orsini, Giuliano Cesarini, Antonio de la Cerda, Jean Jouffroy, il Bessarione, Giovanni Andrea de' Bussi, Francesco Pizolpasso, Fantino Dandolo, Rodrigo de Arevalo, Jacopo Belardi, Ambrogio Traversari, Prosdocimo de' Beldomandi, Paolo dal Pozzo Toscanelli, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla, il Filelfo, Leon Battista Alberti, Giorgio Trapezunzio e Atanasio di Costantinopoli. Kristeller elenca inoltre gli scrittori latini presenti nella biblioteca di Cusano: Petrarca, Leonardo Bruni, Guarino Veronese, Rinuccio Aretino, Gregorio Tifernate, Teodoro Gaza, Pier Candido Decembrio, Niccolò Perotti, Flavio Biondo, Mattia Palmieri e forse Coluccio Salutati, a cui si aggiungono gli elaborati di due segretari di Cusano, ovvero Giovanni Andrea de' Bussi e Pietro Balbo, allievi di Vittorino da Feltre: Andrea de' Bussi fu autore di varie *editiones principes* di classici latini, in virtù del suo rapporto privilegiato con alcuni dei primi stampatori tedeschi; Pietro Balbo, che forse conobbe Cusano durante gli studi a Padova, fu invece un instancabile traduttore di testi greci, alcuni commissionati da Cusano stesso, come nel caso della *Teologia platonica* di Proclo. Del rapporto di Cusano con alcuni di questi autori ci occuperemo parzialmente nelle pagine seguenti. A tal proposito cfr. anche C. VASOLI, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, cit., pp. 77-78.

97P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 182: «typically humanist is Cusanus' lifelong concern with textual and historical criticism, which is attested by his own words, by those of his contemporaries, and by the marginal notes in his manuscripts. Although his Latin style is anything but humanistic, his frequent use of the dialogue form may be influenced by the literary fashion of his time». Segnaliamo che negli anni Sessanta si è sviluppata una notevole discussione tra Paul Oscar Kristeller ed Eugenio Garin in merito a quel che si possa identificare come "tipicamente umanista". Kristeller dovette molto a Garin ma non accettò il suo punto di vista sull'umanesimo. Secondo Hankins, «their contrasti on this subject reflected their very differenti philosophical formations and cultural values» (p. 482). Per Kristeller gli umanisti restano uomini di lettere, anche se hanno offerto importanti contributi alla filosofia morale, ma non possono essere considerati filosofi come lo erano invece Ficino, Pico e Pomponazzi. Cfr. P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», XVII (1944-1945), pp. 346-374. Garin scrive invece in *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1959, pp. 146-147: «lontanissimo, anzi profondamente avverso alla tesi cara al Kristeller di un umanesimo nel Rinascimento come fatto sostanzialmente grammaticale, di un Rinascimento speculativamente continuatore del Medioevo, e come tale, in verità inconsistente, ho cercato al contrario di individuare la peculiarità propria nel nesso profondo dei suoi molteplici aspetti, e soprattutto nella concezione della vita, dell'uomo e della sua attività» (Hankins, p. 487). Kristeller era infatti convinto che l'umanesimo fosse un periodo di classicismo nella Storia della filosofia, ma che poi, alla fin dei conti, le posizioni filosofiche degli umanisti ricalcassero quelle dei medievali; pertanto Kristeller restringeva la filosofia del rinascimento a uomini speculativi come Cusano, Pico e Ficino. Kristeller si basava sull'utilizzo del termine "umanista" che in Italia venne adottato a partire dal tardo Quattrocento e che è in voga ancora oggi, cioè quello che indica i

Secondo Kristeller non meno importante era la passione del giovane Cusano per la ricerca di manoscritti che contenevano trascrizione di opere classiche della letteratura latina, quali ad esempio quelle di Plauto[98]. Molti manoscritti con opere di scrittori latini quali Orazio, Plauto, Virgilio, Tito Livio e Vitruvio[99] sono appartenuti a Cusano e alcuni sono ancora presenti nella biblioteca di Bernkastel-Kues. Kristeller ha notato che questi testi avrebbero difficilmente raccolto l'attenzione di un Tommaso d'Aquino, ad esempio, o di un altro teologo medievale. Le stesse opere dei Padri latini, quali Ambrogio, Lattanzio e Agostino, anch'esse attestate tra i codici di Bernkastel-Kues, non svelerebbero secondo Kristeller l'interesse teologico del Cusano, bensì quello per le lettere latine; infatti «it is important to remember that the return from the scolastic theologians to the Church Fathers is a trait of Renaissance humanism»[100]. Infine, Kristeller argomenta che una testimonianza chiara delle sue tesi è costituita dal riscontro delle numerose opere di Platone e Proclo appartenute a Cusano, che sono state inoltre oggetto di studio da parte degli umanisti del Quattrocento, quali Pico della Mirandola e Marsilio Ficino: ad esempio il *Parmenide* di Platone, tradotto integralmente da Giorgio di Trebisonda[101], e il relativo commento redatto da Proclo; non mancano inoltre –

professori di lettere classiche e non i filosofi. L'umanesimo è pertanto per Garin un movimento culturale e letterario, ma non filosofico. Anzi, la filosofia dell'umanesimo gli sembra in sostanziale continuità con la filosofia medievale. Garin, invece, individua con il termine "umanesimo" proprio un periodo della cultura italiana tra il Quattrocento e i primi del Cinquecento, che ha saputo invece rompere con la filosofia medievale: non nel contenuto, bensì nell'animo, nello sguardo e soprattutto nella forma (p. 488-489). Garin era cosciente del fatto che gli umanisti italiani avessero presentato le loro dottrine filosofiche con una «literary dress non usually associated with formal philosophical debate, but this did not make them less philosophical» (p. 489).

98P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 182: «is the well know part he took in the search for classical manuscripts, and in the discovery of some of the works of Plautus, and perhaps of Tacitus». Tale ricerca era stata documentata dal Sabbadini agli inizi del Novecento: R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Sansoni, Firenze 1905; ID., *Niccolò da Cusa e i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», Serie V, vol. 20 (1911), pp. 3-40. Tuttavia oggi la storiografia cusaniana ha negato che fu Cusano a scoprire quei codici, vedi *oltre.*

99*Ivi*, p. 189.

100*Ivi*, p. 190.

101Nel 1459 il Par*menide* di Platone venne nuovamente ritradotto dal greco da Giorgio di Trebisonda proprio su commissione del Cusano. Questa versione latina è presente nel codice detto "Volaterranus" situato nella Biblioteca "Mons. Mario Guarnacci" di Volterra, impreziosita da alcuni *marginalia* e correzioni apportate da Cusano stesso e dal cardinale Bessarione. Il manoscritto del *Parmenide* è stato recentemente edito da I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide di Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria", Studi 203, Olschki Firenze 2003. Ben si intende che siamo qui giunti proprio al culmine dell'attenta attività di ricerca filologica che caratterizza il Quattrocento italiano. All'opera di Platone, gli umanisti del Quattrocento affiancavano la rilettura neoplatonica offerta da Proclo, vedi PROCLI, *Expositio in Platonis Parmenidem*, che Cusano possedeva nel cod. Cus. 186, ff. 1-150, diffusamente annotato *manu propria*. Il Commentario di Proclo è inoltre spesso citato da Cusano stesso, soprattutto nel *De beryllo*, n. 12, 11ss; n. 16, 10; n. 50, 3. Vedi anche G.H. SENGER, *Cusanus Texte III Marignalien*, *2. Proclus latinus*, cit., pp. 11-12. La traduzione dell'originale platonico del 1459 e l'*Expositio* di Proclo prepareranno poi la redazione del celebre commento realizzato da Marsilio Ficino alla fine del secolo e che si pone sulla medesima scia procliana che ha caratterizzato

segnala ancora Kristeller[102] – traduzioni di opere pitagoriche ed ermetiche che avevano goduto di ampia diffusione presso gli umanisti, come il *Timeo* di Locri e l'*Asclepius*, oggi custodito in un codice della Bibliothèque Royale di Bruxelles[103].

In definitiva, nel corso dei cinquant'anni successivi alla pubblicazione di *Individuo e Cosmo* di Cassirer, le tesi contenute in quell'opera sono state discusse e sviluppate in due direzioni fondamentali:

1. nello studio delle fonti platoniche del Cusano
2. nella definizione dei rapporti di Cusano con l'umanesimo italiano.

L'impostazione storiografica del Cassirer rimase sullo sfondo di un grande numero di ricerche storiche e filosofiche su Cusano fino agli anni Sessanta del Novecento, e solo in quel periodo iniziò a vacillare: le discussioni sul Cusano quale precursore della filosofia moderna divennero sempre più rare[104]. L'eredità di Cassirer venne più solidamente raccolta dagli storici della filosofia del Rinascimento, che hanno scoperto nuovi dettagli sull'apporto di Cusano all'umanesimo. Questi ultimi studi non hanno tuttavia promosso la formulazione di una nuova prospettiva storiografica sul Cusano[105], bensì hanno determinato una – seppur consistente – ridefinizione dell'immagine del Cusano quale umanista o filosofo moderno. Questo genere di ricostruzione della personalità, della filosofia e degli interessi del Cusano come vincolati ad una certa *renovatio platonica* del Quattrocento si affermò nel panorama degli studi cusaniani degli anni seguenti[106]. Infatti di recente si sono registrati vari tentativi di chiarire il pensiero del cardinale alla luce della «südlichen Licht Italiens» –

---

l'umanesimo quattrocentesco – in questo senso, *ivi* compreso Cusano – e che intravede in quest'opera un contenuto rivelativo ancora da scoprire; in merito cfr. la celebre raccolta di G. SANTINELLO, *Saggi sull'umanesimo di Proclo*, Patròn, Bologna 1966. Sulla figura di Giorgio di Trebisonda cfr. la celebre monografia di J. MONFASANI, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, E. J. Brill, Leiden 1976.

102P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 190-191.

103C'est le Cod. Brussels, Bibliothèque Royale Albert 1er 10054-56: voir E. VAN DE VYVER, *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel*, cit., p. 328.

104Negli anni Sessanta esse vennero riprese dal solo Hans Blumenberg, peraltro in una cornice filosofica autonoma e originale rispetto a quelle costruite da Duhem e Cassirer.

105Al punto che il tema della modernità del Cusano è ancora discusso nei tempi recenti, cfr. ad es. Senger e Vollet. D. MORAN, *Nicholas of Cusa and Modern Philosophy*, in J. Hankins (ed. by), *The Cambridge companion to the Renaissance philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 173-192, vedi soprattutto pp. 173-180.

106Cfr. ad esempio K. FLASCH, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellungen*, Band II, Reclam, Stuttgart 1994 o il recentissimo compendio di L. STURLESE, *Philosophie im Mittelalter. Von Boethius bis Cusanus*, C.H. Beck oHG, München 2013, che introduce la figura di Cusano dopo aver presentato il concilio di Ferrara-Firenze e il cardinal Bessarione. Ma si potrebbero fare molti altri autorevoli esempi.

come scrive Kurt Flasch[107]. Tale quadro di ricerca ha inoltre ispirato numerosi tentativi di presentare la filosofia di Cusano non più al primo capitolo di una *storia della filosofia moderna*, bensì di introdurla in una s*toria della filosofia rinascimentale*[108], con le filosofie di Marsilio Ficino[109], Pico della Mirandola[110] e Giordano Bruno[111].

Gli elementi storici presentati da Kristeller a favore di una interpretazione "umanista" della personalità intellettuale – prima che filosofica – del Cusano hanno segnato in vari modi il prosieguo degli studi nella seconda

107K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, cit., p. 182; Cfr. anche il contributo del Flasch dall'eloquente titolo *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento* presente nella raccolta curata da C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192, in cui lo studioso tedesco completa il quadro fornito da Kristeller con maggiori riferimenti ai rapporti di Cusano con Pico e Ficino. Bisogna tuttavia precisare che, nel complesso dei suoi lavori, Flasch tradisce una prospettiva invero più articolata di quella di Kristeller e segnata da una forte attenzione per le fonti di Cusano nel medioevo tedesco – di cui tratteremo in seguito.

108Cfr. ad esempio B.P. COPENHAVER & C.B. SCHMITT, *Renaissance Philosophy. A History of Western Philosophy*, III. volumes, Oxford 1992, che dedicano il medesimo capitolo a Cusano e Pico della Mirandola.

109A proposito della possibilità che Ficino abbia letto Cusano, Cesare Vasoli ha ben sintetizzato le informazioni a nostra disposizione: «Ficino citò una sola volta le *quaedam speculationes* Nicoli Caisij (Cuesii, come ha corretto il Kristeller sul fondamento del Cod. Monac. lat. 10781). Ma occorrerà almeno osservare che il nome Cusano cade in un contesto particolare e di grande rilevanza. Si tratta, infatti, della notissima lettera scritta all'umanista tedesco Martin Prenninger (Martinus Uranius), l'11 agosto 1489, nella quale il filosofo intendeva proporre le fonti della tradizione platonica accessibili nella lingua latina» (C. VASOLI, *Nicola Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, cit., p. 84). Ficino cita Platone, Alcinoo, Giamblico, Dionigi, Psello, Agostino, Calcidio, gli arabi fino ad arrivare ad Enrico di Gand, Duns Scoto e ai suoi contemporanei, ovvero «il Bessarione, per la sua *defensio Platonis*, e, appunto, le *speculationes* di Niccolò Cusano. Un riconoscimento ben evidente: il Ficino considerava anche il cardinale tedesco come uno dei filosofi che, prima della sua *renovatio*, avevano continuato in Occidente la *sapientia* platonica e degno, perciò, di essere ricordato insieme al cardinale Niceno che nell'*In calumniatorem Platonis* aveva respinto la condanna del platonismo come fonte delle peggiori eresie» (*Ivi*, p. 85). Cfr. anche A. TABORCHIA CANAVERO, *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 481-509: l'autrice approfondisce la citazione di Ficino e cerca di risalire alle intenzioni di Ficino nell'utilizzo del termine *speculationes*, senza però – ci sembra – apportare particolari lumi alla questione. Martin Thurner, nella sua introduzione a quest'ultimo volume che raccoglie gli atti del convegno di Villa Vigoni, Martin Thurner ha cercato di sottolineare una «affinità di concetti tra Cusano e Ficino così evidenti e sorprendenti da potersi spiegare solo attraverso una conoscenza diretta dei testi cusaniani», cfr. M. THURNER, *«Tedesco di nazione ma non di costumi»? "Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien" im Spiegel der Forschung*, in *Ivi*, p. 11-72, in part. p. 24; la traduzione e la sottolineatura di questo passo di Thurner sono ad opera di R. STURLESE, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, cit., p. 159. A sostegno della sua tesi, Thurner cita i recenti lavori di tre studiosi ficiniani: T. ALBERTINI, *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Fink, München 1997, in part. pp. 66-70 e 251-256; B. DIETRICH, *Darstellung von Einfachheit. Die Idee des Schönen in Marsilio Ficinos Grundlegung einer Metaphysik des Geistes*, Fink, München 2001, in part. pp. 95-101; S. TOUSSAINT, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes : Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana & Campanelliana», V/2 (1999), pp. 381-414, in part. pp. 384ss: «les *Tractatus primus et secundus de Theologia Mystica* de Gerson et du *De non aliud* du Cusain, nous évoquent immédiatement une suite de parallèles ficiniens impressionnants, tant sur le fond que sur la forme, précisément en termes d'extase mentale, d'étincelle d'esprit et d'illumination solaire dans le raptus paulinien». Come nota anche la Sturlese (cfr. p. 160), in realtà già Cesare Vasoli nel corso suo intervento *Nicola Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, esprime molti dubbi su questa ipotesi di ricerca,

metà del Novecento. Cesare Vasoli[112] e Kurt Flasch[113] hanno arricchito le argomentazioni di Kristeller con nuovi dettagli, che riguardavano le amicizie italiane di Cusano[114]. Inoltre Kurt Flasch sottolinea che Cusano avrebbe avuto una certa «la consapevolezza di vivere nel Rinascimento»[115] e che sarebbe stato mosso dall'intenzione, tipicamente umanista, di «presentare la propria filosofia come riconquista di quella di Pitagora e di un Parmenide interpretato secondo Proclo»[116]. D'altra parte è innegabile una certa affinità elettiva dei quattro autori nella loro sistematica preferenza per «la teologia negativa di Dionisio sopra

ritenendo «improbabile» che Ficino possa aver letto Cusano. In questa sua affermazione e nel suo tentativo di acuire la distanza tra Cusano e Ficino, Vasoli segue Eugenio Garin: nel suo celebre saggio, Garin fa notare che le differenze tra i due pensatori sono notevoli. Questo è il caso, ad esempio, della nozione cusaniana di amore: in Ficino viene sviluppato soprattutto il tema dell'Eros con tonalità – scrive Garin -- «barocche» (p. 88), con un certo gusto per la metafora e le immagini; ciò non accade in Cusano, dove prende invece piede una lettura razionale delle immagini. Se rimuovessimo dalla filosofia di Ficino proprio la forma ricercata e lo stile di queste metafore, allora la struttura di pensiero resterebbe sì la medesima di quella di Cusano, ma anche la medesima di Platone, di Plotino, di Proclo e di Avicenna: sono queste le fonti a cui attingono sia Cusano che Ficino e che formano il retroterra comune del platonismo. Trovare dunque affinità strutturali tra i due pensatori è per Garin tanto facile quanto sviante: per capire se Ficino poté utilizzare Cusano quale sua fonte, bisogna capire per Garin se la maniera con cui Cusano trattò queste fonti sia simile alla maniera con cui le tratta Ficino; ma già da una prima analisi dei passi in cui pure entrambi utilizzano gli stessi testi, salta all'occhio che questi sono dai due utilizzati "in guise lontane" e con differenti scopi. Fermo restando l'analisi di contesto di Garin, bisogna però considerare che alcuni studi recenti hanno mostrato che un amico di Ficino possedeva alcune opere di Cusano: si tratta di Pierleone da Spoleto. Sappiamo che Pierleone visse tra Pisa, dove lavorò allo Studio insieme a Lorenzo de' Medici, e Firenze, dove a partire dal 1481 divenne medico personale dello stesso Lorenzo il Magnifico; qui a Firenze incontrò Ficino. Vasoli ci informa che alcune testimonianze d'epoca riportano la voce secondo cui Pierleone «faceva circolare a Roma testi platonici» (C. VASOLI, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, cit., p. 86). Pierleone fu anche amico Ficino, che in una lettera lo appellava come "complatonicus" e "comphilosophus", e di Pico della Mirandola, «di cui condivideva gli interessi cabalistici» (*ibid.*). Nella biblioteca di Pierleone trovano posto testi platonici antichi, scritti di carattere medico, greci, arabi e latini, ma anche opere patristiche, il commento di Calcidio al *Timeo*, le opere dei Vittorini, di Lullo, di Tommaso, Egidio Romano, testi aristotelici e albertisti e persino alchemici, come quelli di Arnaldo da Villanova e di Ubertino da Casale. Il matematico Luca Pacioli riferisce di un incontro tenutosi nel 1489 nella casa del cardinale Marco Balbo, dove Pierleone da Spoleto portò il testo, forse a stampa, del *De circuli quadratura* di Cusano; sappiamo poi, che Pierleone trascrisse di suo pugno anche altri scritti matematici. Vasoli fa presente che quegli scritti matematici erano «già ben noti al Toscanelli» (*Ivi*, p. 88); tuttavia Pierleone possedette anche altre opere di Cusano, come il *De concordantia catholica* (cod. Vat. lat. 5739), il *De pace fidei* e il *De visione Dei* (copiati nello stesso codice, due esemplari: cod. Vat. lat. 11520 e 9425). Inoltre Pierleone scrive una postilla al *De pace fidei* che ricorda un passo del *De christiana religione* di Ficino (*Ivi*, p. 89) e va poi considerato che il Cod. 9425 prosegue con un compendio realizzato da Pierleone del *De raptu Pauli* di Ficino. Questi studi sono sembrati a taluni talmente convincenti, che Alessandra Taborchia Canavero si è persino spinta ad affermare che ad oggi «si può ritenere se non certo, assai probabile che Ficino abbia sentito parlare con cognizione di causa del pensiero del Cusano e abbia potuto leggere alcune sue opere» (A. TABORCHIA CANAVERO, *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, cit., p. 483). La Canavero elenca una serie di possibili mediatori di questa conoscenza: a) VESPASIANO DA BISTICCI: «Kristeller immagina che almeno una volta, di passaggio, Cusano abbia visitato la sua „bottega", prima che Ficino ne diventasse abituale frequentatore», cfr. *ibid*; b) PAOLO DAL POZZO TOSCANELLI: «tanto sono noti i suoi rapporti con il Cusano, quanto avvolti nel mistero quelli con Ficino» (*ivi*, p. 484); c) GIORGIO GEMISTO PLETONE: «fu compagno del Cusano durante il viaggio di ritorno da Costantinopoli a Venezia, e poi anche al concilio di Ferrara, dove conobbe Cosimo il Vecchio, e fu maestro del Bessarione» (*Ibid*); d) GIOVANNI ANDREA DE' BUSSI: «segretario e amico del Cusano dal 1458, interlocutore del Posse-est e del Non aliud, come „curatore" dei prototipografi Sweynheym e

quella demonstrativa de Aristotele et scolastici dottori»[117]. L'argomentazione di Kristeller che però ha segnato maggiormente gli studi recenti è stata quella secondo cui Cusano avrebbe conosciuto il *Parmenide* di Platone e il relativo commento di Proclo in occasione di un avvenimento accaduto tra l'inverno del 1437 e la primavera del 1438: in quei mesi, infatti, Cusano avrebbe viaggiato in nave da Costantinopoli a Venezia[118] in compagnia di personaggi che alcuni anni dopo saranno protagonisti della *renovatio platonica* del Quattrocento, quali Giorgio Gemisto Pletone e Basilio Bessarione di Trebisonda[119]. L'ipotesi di un sodalizio intellettuale tra Cusano, Bessarione e Gemisto Pletone, formatosi

Pannartz inserì nel suo corpus editoriale – unica eccezione di un titolo di autore contemporaneo – l'*In calumniatorem Platonis* e scrisse prefazioni famose: quella con cui dedica a papa Paolo II l'edizione latina di Apuleio (1469) si conclude con un lungo elogio del Cusano "Platonis nostri […] dogmatum cupidus et studiosus...", che Ficino molto probabilmente lesse, perché era attento alle opere curate dal Bussi»; e) PIERLEONE DA SPOLETO, di cui si è accennato; f.) PICO DELLA MIRANDOLA: vedi nota seguente. Tuttavia dobbiamo notare che, pur accogliendo le tante ipotesi di mediazione qui formulate, siamo invero lontani da considerare Cusano quale una fonte di Ficino: la tesi di Garin sullo scarso carattere "umanista" di Cusano, di cui ci occuperemo in seguito in maniera più approfondita, e soprattutto sulla differenze di stili, sensibilità e contesti tra Cusano e Ficino non sono state ancora confutate.

110É improbabile che Pico abbia conosciuto direttamente tutti gli scritti di Cusano, anche se di certo ebbe modo di visionarne alcune. Nella sua biblioteca personale, Pico possedeva una copia del *De mathematicis complementis* e poi un compendio del *De coniecturis*, quest'ultimo presente in un codice di manoscritti fatti copiare nel marzo del 1487, che in seguito Pico lasciò in custodia alla Biblioteca del monastero di san Michele a Murano. Probabilmente Pico conobbe personalmente Jacques Lefèvre d'Etaples, curatore della prima edizione dell'*Opera* di Cusano, composta in tre volumi, e pubblicata a Parigi nel 1514. In tale contesto può risultare utile anche citare la figura del Beatus Rhenanus, che fu allievo di Lefèvre d'Etaples e di Charles Bovelles tra il 1503 e il 1505 presso il collegio del cardinal Lemoine, fu inoltre loro collaboratore attivo nell'edizione parigina degli scritti di Cusano, vedi *supra*. D'altra parte Pico stesso ebbe occasione di frequentare l'ambiente umanista parigino e sembra che, quando era in Francia nel «1488, Pico manifestò il desiderio, che non si sa se riuscì o meno a realizzare, di andare a Cusa a visitare la biblioteca di Niccolò, per acquistare o far copiare qualche codice» (A. TABORCHIA CANAVERO, *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, cit., p. 486). Ci sembra che pertanto realistico supporre che Pico conobbe le opere di Cusano grazie alla mediazione degli ambienti umanisti francesi e non grazie ai lulliani italiani – che invero al tempo erano ancora marginali –, come sostiene invece H. DE LUBAC, *Pic de La Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Paris 1974, pp. 342-352. Negli ultimi anni al rapporto tra Cusano e Pico sono stati dedicati pochi saggi, tra cui segnaliamo in particolar modo K. FLASCH, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, «MFCG», XIV (1980), pp. 113-120 e H. SCHWAETZER, *Semen universale Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 555-574. In particolar modo Schwaetzer muove l'analisi dall'ipotesi di una consistente affinità tra i due, soprattutto in merito alla nozione di uomo come libero e creativo formatore di se stesso, ma ne conclude le più rilevanti discordanze.

111A cominciare dal già citato studio di J. CLEMENS, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung* agli inizi dell'Ottocento si moltiplicarono i lavori sulla prossimità filosofica dei due autori, soprattutto in ambito cosmologico. Negli anni Sessanta del Novecento, quando la *Pantheismusstreit* perse di attualità, le filosofie di Cusano e Bruno vennero ancora analizzate in relazione all'anticipazione della cosmologia moderna, ad esempio da H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, nel suo celebre *Die Legitimität der Neuzeit*, ma anche con un taglio maggiormente storico-filosofico, segnatamente da H. VÉDRINE, *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, in G. Santinello, *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, cit., pp. 211-223; tra i lavori più recenti ricordiamo quelli di R. STURLESE-PAGNONI, *Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, B. Mojsisch e O. Pluta (cur.), *Historia Philosophiae Medii Aevi, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Band II, Br. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 953-996 e di P. SECCHI, *«Del mar più che del ciel amante» Bruno e*

forse nel 1438, ha colpito l'immaginario degli studiosi, che sovente hanno attribuito grande importanza storica alla loro conoscenza personale. Lo stesso Kristeller, ad esempio, attribuisce a questa conoscenza diretta tra i tre intellettuali il contesto culturale che spinse Giovanni Sophiano a dedicare proprio al Cusano la sua traduzione del *De fato* di Gemisto Pletone[120].

Sulla base della comprovata conoscenza storica tra loro e di alcune affinità filosofiche tra le dottrine di Pletone e Cusano, alcuni studiosi hanno argomentato a favore della tesi secondo cui Cusano avrebbe avuto un ruolo nella *renovatio platonica* del Quattrocento. Ad esempio Kurt Flasch ha

Cusano, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

112C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida Editore, Napoli 1988, pp. 22-27; cfr. anche ID., *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, cit., in part. pp. 80-81.

113Flasch ha messo in evidenza il contributo tecnico e scientifico di Toscanelli per gli scritti matematici di Cusano e viceversa, cfr. *Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. 177-179 e 219ss.; a tal proposito cfr. C. Vasoli, ,p. 80.

114In questo contesto può essere interessante soffermarsi ancora su alcune particolari amicizie del Cusano con l'ambiente italiano: *i*) anzitutto quella con Paolo Toscanelli, nata a Firenze durante gli anni di studi di Nicola a Padova e durata, letteralmente, fino agli "ultimi giorni": il Toscanelli fu difatti testimone notarile del testamento del Cusano a Todi sul letto di morte del cardinale nel 1964. Cusano intrattenne con Toscanelli continui scambi epistolari; gli dedicò poi alcune opere matematiche, tra cui il *De arithmeticis complementis* e lo immagina quale interlocutore nel *Dialogus de circuli quadratura*. Sul Toscanelli, sulla sua statura intellettuale di medico, matematico, geografo e sui circoli umanistici che frequentava, si è concentrato E. GARIN con un *Ritratto di Paolo dal Pozzo Toscanelli*, in ID., *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 41-67; *ii*) un'altra amicizia di rilievo nata a Padova fu quella con Tommaso Parentucelli, il futuro papa Niccolò V, successore al soglio pontificio di Eugenio IV. Nella storiografia recente papa Niccolò V si è guadagnato, a ragione, l'etichetta di papa "umanista", per il suo forte impulso alla traduzione dei classici greci in latino, diffuso anche per merito del suo notaio Lorenzo Valla; fu lui, in definitiva, a dare inizio ad una nuovo approccio della Chiesa latina nei confronti della filosofia greca e del paganesimo. In relazione a Cusano, Parentuccelli fu decisivo per la sua carriera ecclesiastica: nel 1448 "creò" Cusano quale cardinale della Chiesa di San Pietro in Vincoli e due anni dopo, nel 1450, lo nominò vescovo della diocesi di Bressanone. Su Niccolò V cfr. G.L. COLUCCIA, *Niccolò V umanista: papa e riformatore. "Renovatio" politica e morale*, Marsilio, Venezia 1998 e C. BONFIGLI, *Niccolò V, papa della Rinascenza*, Anicia, Roma 1997; *iii*) un terzo personaggio a cui Cusano fu legato sin dagli anni di studio in Italia fu Leon Battista Alberti; i due si conobbero forse a Padova, entrambi studenti del filologo Gasparino Barzizza, o forse per amicizie comuni, come quella di Paolo dal Pozzo Toscanelli, che avrebbe potuto mettere in contatto il Cusano e l'Alberti anche per questioni relative agli studi matematici – quest'ipotesi è confermata anche da G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987; dello stesso avviso è K. FLASCH, *Cusano e i platonici italiani del quattrocento*, cit., che a p. PAGINA ricorda come.... Su Cusano e Alberti vedi i recenti lavori di E. FILIPPI, ad esempio *Unitas et alteritas constrictio. Il legame più bello fra il Cusano e l'Alberti*, in F. Furlan & alii (cur.), *Leon Battista Alberti*. Actes du congrès international «Gli Este e l'Alberti : tempo e misura», Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, vol. I, pp. 27-37; negli ultimi anni sono venuti alla luce anche studi più approfonditi sulle prospettive filosofiche, matematiche e teologiche di Cusano e Alberti; ad esempio vedi gli articoli di G. CUOZZO, *«Ludus globi» und «ludus vitae». Fatum, Fortuna und Freiheit bei Leon Battista Alberti und Nikolaus von Kues*, in H. Schwaetzer & K. Zeyer (cur.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff Verlag, Münster, 2008, pp. 129-46; oppure ID., *La grassa musa albertiana. Arte e matematica in Nicola Cusano e Leon Battista Alberti*, in C. Catà (cur.), *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne Editrice, Roma 2010, p. 83-102; e anche ID, *Aspectos conjecturales del pensamiento de Leon Battista Alberti, Nicolas de Cusa y Alberto Durero: de la certeza del saber matemàtico al tema de la ratio melancholica*, in J.M. Machetta & C. D'Amico (cur.), *Nicolas de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diàlogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 273-294 *iv*) un'altra decisiva amicizia "italiana" di Cusano è stata quella con Enea Silvio Piccolomini, il futuro papa Pio II. Per un'analisi attenta

sostenuto che il pensiero di Cusano sarebbe interpretabile come il primo risultato di una nuova attenzione per lo studio dei classici greci e latini condotto in Italia da Gemisto Pletone e Bessarione[121]. Flasch non intende in questo modo rigettare gli studi di Koch sul Cusano quale lettore di Meister Eckhart, bensì situa l'interesse di Cusano per il platonismo e per Proclo al crocevia tra l'eredità tedesca della mistica e la novità dell'umanesimo italiano. Più radicale è invece Paul Richard Blum, che ha di recente definito Cusano «einer der Renaissancephilosophen»[122]. Blum adduce a sostegno di questa tesi una serie di argomentazioni generalmente desunte dallo studio di Kristeller e sottolinea

dei rapporti tra Cusano e Piccolomini rimandiamo a E. GARIN, *Ritratto di Enea Silvio Piccolomini*, in ID., *Ritratti di umanisti*, Firenze 1967, pp. 9-39. In merito all'ambiente umanista che Cusano trova a Padova, cfr. anche G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 93-114; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del XV secolo*, in G. Gembillo (cur), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, Rubbettino, Roma 2005, pp. 223-240.

115K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, cit., p. 182. La citazione di Cusano è tratta da *De conc. cath.*, *Praefatio*, 2, 10 H XIV, 1, p. 2

116*Ibid.*

117Giordano Bruno, *Gli eroici furori*, in *Dialoghi Italiani*, ed. G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1958, p. 1164. Cfr. H.G. SENGER, *«onde è tanto celebre la teologia negativa di Dionisio sopra quella demostrativa de Aristotele et scolastici dottori». Die Präferenz für Ps.–Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, in T. Boiadjiev & G. Kapriev & A. Speer, *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 505-539. Vedi anche D.E. LUSCOMBE, *Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola*, in L.G. Benakis, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, S.I.E.P.M., Rencontres de Philosophie Médiévale 6, Brepols, Turnhout 1997, 93-107.

118Approfondiamo ora brevemente le motivazioni storiche e politiche di questo viaggio. Nel 1438, in una fase di stallo del Concilio di Basilea, papa Eugenio IV organizzò un grande riunione tra i vescovi a lui fedeli della Chiesa di Roma e quelli della Chiesa greca di Costantinopoli, con l'obiettivo di riconciliare la cristianità intera. L'ipotesi del concilio universale si rivelò inoltre una geniale soluzione per superare i tumulti e le opposizioni riscontrate da Eugenio durante il concilio di Basilea che viveva una fase stantia. La strategia di Eugenio IV era chiara: da un lato egli voleva spostare il centro dell'attenzione del Concilio su un tema esterno al Concilio stesso e, dall'altro, voleva puntare a stringere un accordo conveniente ad entrambe le Chiese, che vivevano momenti complessi, seppur per ragioni differenti. In effetti l'imperatore d'Oriente Giovanni VIII poteva essere facilmente attratto dalla prospettiva di una nuova collaborazione con la Chiesa di Roma contro l'assalto dei turchi, che stavano minacciando Costantinopoli con sempre maggiore insistenza. Per approfondimenti sulle congiunture storiche e i movimenti politici interni al papato agli inizi del XV secolo, cfr. G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981, che è ancora un punto di riferimento ineludibile nel ricostruire la storia della Chiesa di quegli anni. L'affascinante progetto politico di Eugenio implicava tuttavia per i prelati latini l'abbandono della sede conciliare di Basilea, dove si erano riuniti nel 1432, e la preparazione *ex novo* del Concilio. La presenza dei vari rappresentanti della Chiesa greca e dell'imperatore introduceva inoltre nuove variabili che avrebbero evidentemente spostato gli equilibri politici consolidatisi in quegli anni a Basilea. Per questi ed altri motivi, molti eminenti cardinali ne rifiutavano lo spostamento a Ferrara e intervennero esercitando forti pressioni affinché, quantomeno, il nuovo Concilio fosse nuovamente organizzato a Basilea – ossia, sotto la loro supervisione; questo vertice di cardinali (tra di essi anche Enea Silvio Piccolomini) considerava la proposta di Eugenio, costretto all'angolo dal Concilio, come una mera mossa politica volta ad annullare il lavoro svolto negli ultimi anni. La decisione di Eugenio, però, fu sofferta: mentre i papisti aderirono con entusiasmo allo slancio di Eugenio, tra i conciliaristi si consumò uno scisma interno, cosicché alcuni vescovi e cardinali restarono a Basilea, mentre altri seguirono Eugenio a Ferrara. Nel folto gruppo dei nuovi fedeli ad Eugenio vi era anche Nicola Cusano, che presto si distinse tra i protagonisti di questo nuovo corso politico della Chiesa. Cusano era in realtà già in polemica con i vertici di Basilea per la causa persa sul vescovado di Trier, e approfittò dell'occasione per lasciare il partito

inoltre, come Cassirer, che la "modernità" di Cusano non sarebbe consistita nei contenuti della sua speculazione, che sono simili a quelli della Teologia mistica, bensì nei metodi[123]. Blum sottolinea inoltre alcuni dettagli che riguardano la maniera mediante cui Cusano ha raccontato il viaggio da Costantinopoli a Venezia: nella lettera indirizzata al cardinale Giuliano Cesarini[124], che accompagna il *De docta ignorantia*[125], Cusano ha affermato di aver ricevuto, durante il viaggio, un'illuminazione divina, «credo superno dono a patre luminum»[126] grazie a cui fu rivelato il metodo della dotta ignoranza. A questo proposito, Blum nota che un tale utilizzo del viaggio in chiave letteraria

conciliarista e abbracciare la causa del papa Eugenio. Questa scelta fu molto contestata e discussa, soprattutto dall'ambiente conciliarista: nel 1438 Cusano fu condannato ufficialmente dal Concilio di Basilea, legando d'ora in poi al suo nome l'ombra dell'opportunismo e le accuse di slealtà, rivoltegli anche dall'amico Enea Silvio Piccolomini, che nel suo *Libellus dialogorum de generalis concilii auctoritate et gestis Basileensium* affibbierà a Cusano l'etichetta di «Eugenianorum Hercules» (su questo episodio e sul ruolo del Piccolomini nel Concilio di Basilea, vedi G. CHRISTIANSON, *Aeneas Sylvius Piccolomini and the historiography of the Council of Basel* in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate, Aldershot 2012, pp. 49-71). La difesa pubblica del Cusano avvenuta a Ferrara per bocca di Eugenio IV sancì poi la definitiva affiliazione di Nicola alla cerchia papale. La storiografia cusaniana si è molto interessata a ricostruire la biografia del Nostro durante il periodo di Basilea, l'amicizia con Eugenio IV (e con Piccolomini) e non da ultimo il coinvolgimento di Cusano nel Concilio di Ferrara-Firenze, cioè quelle esperienze che, di fatto, hanno segnato i punti più alti e i principali successi nella carriera ecclesiastica di Cusano. Tra i lavori più recenti si può far riferimento a M. WATANABE et alii, *Nicholas of Cusa. A companion to his life and his time*, Ashgate, Aldershot 2011, pp. 114-125; G. CHRISTIANSON, *Nicholas of Cusa and the presidency debate at the Council of Basel*, in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, pp. 161-181; A. LANDI, *Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 305-314. Infatti nel 1436 Cusano venne inviato a Costantinopoli in qualità di legato pontificio, quale alto rappresentante della Chiesa di Roma. Lo scopo del viaggio era invitare l'Imperatore d'Oriente Giovanni Paleologo e gli alti prelati bizantini a partecipare al nuovo concilio della Chiesa Universale progettato da Eugenio IV. Una volta raggiunta la capitale d'Oriente, Cusano formulò ufficialmente alle autorità bizantine l'invito a seguirlo in Italia, in una nuova spedizione che sarebbe partita a breve verso il porto di Venezia. Il 24 novembre 1437 Nicola Cusano si imbarcò in un lungo viaggio di ritorno («redeunte», *De docta ign., Epistola autoris ad dominum Iulianum cardinalem*, 163, 6) da Costantinopoli («ex Graecia», *Ibid*) a Venezia, che durò vari mesi a causa del cattivo tempo, fino all'8 febbraio 1438. La delegazione viene accolta dai veneziani con fastose cerimonie, che avevano l'obiettivo di celebrare la potenza della talassocrazia veneziana, cfr. M. CASINI, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Marsilio, Venezia 1996, p. 197, che riporta alcune testimonianze d'epoca. Simile cerimonia venne elaborata in seguito per accogliere l'Imperatore d'Occidente Federico III, cfr. É. CROUZET-PAVAN, *Renaissances italiennes (1380-1500)*, Éditions Albin Michel, Paris 2007, tr. it., *Rinascimenti italiani (1380-1500)*, Viella, Roma 2012, p. 69. Su Federico III e Cusano cfr. M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., pp. 132-141.

119In merito a quanto il concilio di Ferrara-Firenze abbia influito sulle sorti del venturo Rinascimento fiorentino si è molto scritto, in particolar modo riguardo l'opera di diffusione dei testi platonici avvenuta per mano di Bessarione e Pletone: furono loro, infatti, ad offrire un nuovo impulso alla traduzione delle opere dei platonici dal greco: cfr. E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 79-95; ID., *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze 1958, pp. 153-219 e S. GENTILE, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in P. Viti (cur.), *Firenze e il concilio del 1439*, Vol. II, Olschki, Firenze 1994, pp. 813-832. Inoltre in occasione di quel viaggio, Pletone e Bessarione condussero in Italia vari manoscritti dei filosofi platonici e specialmente di Proclo. Marsilio Ficino, nel *proemio* del suo Commento alle *Enneadi* di Plotino, individuava proprio in Gemisto Pletone

avvicina Cusano ad altri autori umanisti e ai moderni, come Petrarca e Cartesio: tutti presentano un evento autobiografico come strategia letteraria per facilitare la trasmissione del contenuto concettuale del testo che segue[127]. VEDI SENGER, IN MARI ME EX GRAECIA... VOM WISSENSFRUST ZUR GELEHRTER.....DE GRUYTER 2011

Nella seconda metà del Novecento vi sono stati però anche numerosi tentativi di mettere in discussione la tesi su Cusano come umanista. Nel medesimo convegno di Bressanone in cui Kristeller ha sviluppato la propria ipotesi storiografica, Eugenio Garin interviene anch'egli su *Cusano e i platonici*

quel savio platonico da cui sgorgò la novità dell'Umanesimo fiorentino. Ficino infatti racconta che, durante il Concilio di Ferrara-Firenze, Cosimo de' Medici "Il Vecchio" ascoltò Gemisto Pletone intervenire sull'unica *pia philosophia perennis*, quella platonica, che costituirebbe l'unica *fides* verso cui convergerebbe tutta la tradizione. Ispirato così dalla filosofia di Pletone, esposta poi nel suo *De differentiis Aristotelis et Platonis*, Cosimo avrebbe voluto così avviare un grande progetto di traduzione in latino dell'opera platonica e lo avrebbe affidato al giovane Marsilio Ficino, il quale se ne fece carico anche dopo la morte di Cosimo. Pletone si scaglia poi contro Aristotele, giudicandolo un eretico e incompatibile con il Cristianesimo – questo anti-aristotelismo di Pletone ha spesso indotto la storiografia rinascimentalista a considerare "anti-aristotelico" tutto il rinascimento; tale lettura non è tuttavia condivisa da Kristeller, che invece sottolinea spesso il grande contributo dell'aristotelismo nel Rinascimento, Cfr. P.O. KRISTELLER, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», XVII (1944-1945), pp. 346-374, riedito in M. Mooney (cur.), *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York 1979, pp. 85-105; oppure dello stesso autore ID., *Humanismus und Renaissance*, Fink, München 1980, di cui condividiamo l'interpretazione dell'Umanesimo come fortemente debitrice di una certa antropologia aristotelica proveniente dal Medioevo. Sulle differenze tra queste fue interpretazioni dell'umanesimo cfr. il secondo capitolo del libro di C.S. CELENZA, *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma 2014. D'altra parte non bisogna commettere l'errore di identificare l'Umanesimo e la diffusione della conoscenza della lingua greca alla sola Firenze e alle vicende interne alla signoria de' Medici: Élisabeth Crouzet-Pavan nel suo studio *Renaissances italiennes (1380-1500)*, cit., tr. it., *Rinascimenti italiani (1380-1500)*, cit., p. 59 ha invece dimostrato che «l'umanesimo conobbe fasi, a Firenze come nei differenti centri», e che bisogna abbandonare l'impostazione Firenze-centrica dei primi lavori storiografici attenti in particolare alle dinamiche della diffusione del greco nell'Italia centro-settentrionale. Infatti nella «seconda metà del XV secolo il greco si diffonde ovunque e le collezioni si arricchiscono. Firenze mantiene una posizione dominante, però gli uomini e i testi circolano, lombardi e veneti divengono traduttori e filologici; e quando a Firenze lo studio del greco verrà meno coltivato, altrove si moltiplicheranno traduzioni e commenti di Platone. Nell'ottobre del 1456 Argiropoulo era stato nominato professore di greco allo studium di Firenze: significativamente, non più uno specialistica della lingua bensì un filosofo […]. Resta il fatto che, a questa data, l'opera di mediazione svolta dai bizantini nella trasmissione della cultura greca si conclude», Ibid.

120Secondo Kristeller, la copia del *De fato* di Giorgio Gemisto Pletone dedicata dal traduttore Giovanni Sophiano a Cusano dimostrerebbe che Cusano deve aver conosciuto il pensiero di Pletone. Bessarione avrebbe mediato tra di loro manoscritti e dottrine: «concerning Cusanus, it has been suggested that he may have met Plethon at the Council of Florence, but no definite link between them has ever been documented. Our manuscript now fills this gap: Cusanus definitely saw, and probably read, at least one of the philosophical works of Plethon. It may have been Bessarion who wished to call Cusanus' attention to the work of his teacher. But it may have been Cusanus' own curiosity concerning a thinker whom he must have known to be an admirer of Plato and of Proclus», cfr. P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 181.

121Ad es. Flasch, cita una lettera di Traversari. Cfr. K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali del Quattrocento*, cit., p. 182.

122P.R. BLUM, *Nikolaus von Kues und die italienische Renaissance*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 18, Paulinus Verlag, Trier 2015, p. 10.

123«Es ist wohl deutlich, dass ich versuche, Nikolaus von Kues nicht als intellektualistischen oder gar rationalistischen Philosophen darzustellen. Das ist kein Capriccio meinerseits, sondern man missversteht

del Quattrocento[128]. Il punto di riferimento di Garin, come lo era per Kristeller, è stato il secondo capitolo di *Individuo e cosmo* di Cassirer. Tuttavia, a differenza di Kristeller, Garin critica Cassirer e afferma invece che la filosofia e la personalità di Cusano non vanno contestualizzate nell'umanesimo italiano. Tra le argomentazioni proposte da Eugenio Garin[129], poniamo in evidenza un'osservazione sul profilo intellettuale di Cusano: una scarsa conoscenza della lingua greca antica. Garin sottolinea che, come aveva già mostrato Martin Hoenecker[130], «il Cardinal da Cusa non fu per nulla "dotto in greco"»[131]. Garin fa però anche notare che la conoscenza e l'utilizzo della lingua greca era

ihn meines Erachtens, wenn man einseitig darstellt, was er vielseitig präsentiert und wo er eine Vielzahl von Perspektiven zum Hauptargument macht. Es ist aber auch diese Eigenschaft, die Cusanus mit der italienischen Renaissance verbindet. Denn es ist dieses Wechselverhaltnis von Weltlichkeit und Innerlichkeit, das die italienische Renaissance vor anderen philosophischen Epochen auszeichnet. Insofern es Cusanus in seinen Schriften immer um die Erkennbarkeit des Absoluten, also Gottes, geht, hat er viel Ähnlichkeit sowohl mit spekulativen Theologen als auch mit Mystikern; das verlangt der Gegenstand; aber in der Methode wählt er »den Weg über die Welterfahrung« und damit ist er einer der Renaissancephilosophen» (*Ivi*, p. 10). Tuttavia Blum non si applica in una argomentazione sistematica, ma si limita a rinvenire „somiglianze strutturali" tra il pensiero di Cusano e quello degli umanisti: «es ist vor allem schon viel Tinte geflossen über die Frage, ob der Florentiner Platonismus mit ihm in irgendeiner Beziehung stand oder nicht. Offenbar ist Cusanus nicht in dem Masse kanonisch geworden wie Leonardo Bruni, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola oder andere Italiener. Deshalb ist es eine weitere Möglichkeit, von strukturellen Ähnlichkeiten, vom Denkstil oder dergleichen zu sprechen, was erlaubt, sich über philologische Befunde zu erheben» (*Ivi*, p. 11).

124Giuliano Cesarini era di qualche anno più anziano del Cusano, ma questo non ha impedito una loro conoscenza diretta durante i comuni studi padovani. A differenza del Nostro, però, il Cesarini ha conosciuto presto una brillante carriera ecclesiastica, tanto che nel 1426 viene nominato cardinale e alcuni anni dopo, nel 1432, viene incaricato da papa Martino V di presiedere il Concilio di Basilea, invero con qualche reticenza del giovane canonista. La nomina di Giuliano Cesarini era probabilmente sostenuta dalle stesse spinte riformatrici che nel 1418 avevano voluto far abdicare "i tre papi" ed eleggere Martino V. Da parte sua il Cesarini, benché ancora giovane, si era accreditato come personalità di spicco del movimento conciliarista, che proprio nell'università di Padova aveva uno dei suoi centri intellettuali più vivaci, soprattutto grazie alle opere di Francesco Zabarella, che elaborò la dottrina del *consensus*; questa prospettiva zabarelliana è inoltre alla base del *De concordantia catholica*, il testo che nel 1433 Giuliano Cesarini commissiona a Cusano con l'intenzione di farne il manifesto intellettuale della fazione conciliarista a Basilea (sul *De concordantia catholica*, vedi oltre nell'*Introduzione*). Sul rapporto tra Cusano e Cesarini cfr. l'appendice al III libro del *De docta ignorantia* curata da R. KLIBANSKY: *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, Meiner Verlag, Hamburg 1977, pp. 207ss; vedi anche i due studi di G. CHRISTIANSON, *Cardinal Cesarini and Cusa's Concordantia* e *Cusanus, Cesarini, and the crisis of conciliarism* presenti nella raccolta di saggi promossa da H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, il primo a pp. 129-142 e il secondo a pp. 181-192; il volume stesso di H. Lawrence Bond, uscito postumo, & G. Christianson appena citato è importante per inquadrare l'opera di Cusano, Cesarini ed Enea Silvio Piccolomini nell'ambito del conciliarismo di Basilea; oppure vedi il meno recente contributo, ancora di G. CHRISTIANSON, *Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism* in I. Bocken, *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, Brill, Leiden – New York – Köln 2004, pp. 91-103.

125*De docta ign., Epistola autoris ad dominum Iulianum cardinalem*: «accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium».

126*Ibid*. Su questo episodio VEDI L'INTERPRETAZIONE DI HAUBST IN DAS NEUE IN DE DOCTA IGNORANTIA

127Cfr. P.R. BLUM, *Nikolaus von Kues und die italienische Renaissance*, cit., p. 6-7. Questo punto di

considerato un peculiare segno distintivo di quella generazione di umanisti, in cui alcuni avrebbero voluto includere anche Cusano: Ambrogio Traversari, Andrea de'Bussi, ma anche Vittorino da Feltre, Enea Silvio Piccolomini e Lorenzo Valla erano infatti raffinati grecisti. Per tali motivi Garin è incline a negare un'appartenenza di Cusano al *milieu* culturale dell'umanesimo.

Questa ultima constatazione pone inoltre alcuni dubbi sulla veridicità della ricostruzione di Kristeller, secondo cui vi sarebbe stata un'influenza platonica su Cusano da parte dei filosofi bizantini. In effetti è possibile che, nel 1438, Pletone e Bessarione avessero potuto mostrare a Cusano i manoscritti di

vista si vedrebbe per Blum anche in alcuni scritti di Cusano: ad es., l'*Idiota de mente* comincia con la descrizione di un pellegrino e si conclude con il ricordo di molti uomini e molte terre. Nostra convinzione è che il racconto del Cusano, come accade anche presso i moderni, contenga alcune importanti indicazioni sulla effettiva composizione dell'opera – come mostreremo più avanti. Il racconto, infatti, risultava interessante – ad esempio per il Flasch – non per l'ipotesi di una illuminazione sovrannaturale, quanto piuttosto perché in questo caso Cusano sembra indicare il contesto stesso in cui sono stati formulati il metodo della dotta ignoranza e la dottrina della coincidenza degli opposti. Infatti alcuni ritengono plausibile che, durante il viaggio, Cusano potrebbe aver preso visione degli scritti di Proclo portati con sé «ex Graecia», o che avrebbe reso profitto dalle discussioni sulla filosofia platonica con Giorgio Gemisto Pletone e Bessarione. Bisogna comunque notare che il testo non fu composto da Cusano nei giorni immediatamente successivi alla "rivelazione", bensì in un momento successivo al concilio di Ferrara-Firenze, nella sua città natale, il 12 febbraio 1440. Sulla composizione dell'opera vedi M. HONECKER, *Die Entstehungszeit der «Docta ignorantia» des Nikolaus von Cues*, «Historisches Jahrbuch», LX (1940), pp. 124-141. Particolare attenzione al tema dell'ispirazione "divina" della dotta ignoranza è stata prestata da R. HAUBST, *Das neue in De docta ignorantia*, MFCG, XX (1992), pp. 27-53, p. 29.

128E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento* in P. Wilpert (cur.), *Niccolò da Cusa*, cit., pp. 75-100. Sull'attualità della posizione di Garin cfr. il nostro A. FIAMMA, *Cusanus und die Platonikern des XV. Jahrhunderts. Eine aktuelle Überblick über einen berühmten Beitrag von Eugenio Garin*, forthcoming in M. Meliadò & S. Negri (ed. by), *Praxis und Praktiken des Philosophen*, 2016.

129In questa sede non è possibile offrire un quadro completo della ricostruzione di Garin, per cui rimandiamo alla lettura del saggio originale; nostro interesse è piuttosto enucleare determinati elementi chiave che potrebbero offrire un quadro più dettagliato sulla genesi della presenza del platonismo nella filosofia di Cusano e sul suo utilizzo nell'epistemologia. Vogliamo comunque segnalare i filoni fondamentali su cui Garin muove la propria critica a Cassirer: a) l'assenza di manoscritti italiani di Cusano nel XV secolo; b) gli scarsi contatti di Cusano con gli umanisti a lui contemporanei; c) il fatto che né Ficino né Pico conoscessero Cusano; d) la costituzione della biblioteca di Cusano, che presentava un profilo tipico da teologo medievale; e) le scarse competenze linguistiche di Cusano, in particolare in greco; f) la maniera tutta "medievale" con cui Cusano maneggiava i manoscritti. Abbiamo valutato più nel dettaglio l'attualità di talune argomentazioni di Garin in A. FIAMMA, *Cusanus und die Platonikern des XV. Jahrhunderts. Eine aktuelle Überblick über einen berühmten Beitrag von Eugenio Garin*, cit.. Nelle prime pagine, Garin richiama il passo in cui Cassirer stesso ammette di trovarsi dinanzi ad una situazione complicata: infatti prima dell'entusiastico appellativo di "divino" che Giordano Bruno attribuisce a Cusano, nel Quattrocento non c'è alcuna evidenza concreta, alcuna citazione o alcuna traccia di opere appartenenti a Cusano. Cassirer, che affermava un'influenza di Cusano sul Quattrocento in Italia, motiva questa mancanza osservando che l'influenza di Cusano non era da misurare sugli ambienti filosofici, bensì su quelli "laici", tant'è che sarebbe stata recepita non da Ficino o Pico, bensì da Leon Battista Alberti e Leonardo da Vinci. Garin conferma infatti che i platonici italiani come Ficino e Pico si formano sui testi di Platone e Plotino, ma non su quelli di Cusano, ma al contempo non è per nulla convinto che le opere di Cusano circolassero in Italia già nel Quattrocento. Infatti egli fa notare che «l'opera di Cusano, essendo *latissime pervagata*, era conservata in moltissimi codici; ma dei quindici da loro enumerati nessuno è italiano, o in biblioteche italiane; come non lo è nessuno dei nove codici dell'*Apologia doctae ignorantiae*, nessuno dei ventidue del *De sapientia*, nessuno dei dodici del *De mente*, nessuno dei tredici del *De staticis experimentis*, nessuno del *De beryllo*. Le stesse presenze […] confermano che Cusano filosofo non circola fra i filosofi italiani del Quattrocento» (*Ivi*, p. 77). L'ipotesi di Garin è invece la seguente: nel tardo

Proclo – come sostiene Kristeller; tuttavia sappiamo che Cusano in quel periodo non conosceva la lingua greca, pertanto non avrebbe potuto comprendere correttamente quegli scritti. Si trattava, inoltre, di opere di carattere filosofico come la *Teologia platonica*, le quali comportavano una certa difficoltà interpretativa al livello linguistico. Una ulteriore prova del fatto che Cusano nel 1438 non poté leggere quei manoscritti di Proclo sarebbe fornita dal fatto che egli non tenne per sé, ma li affidò celermente ad Ambrogio Traversari[132], sì che li traducesse in una lingua latina[133].

Queste considerazioni ci spingono ad affermare che, con grande

Quattrocento, Ficino fu l'artefice di una nuova «moda platonico-ermetica […] sui gruppi che dovevano, poi, rilanciare Cusano e creare il mito del legame fra l'opera sua e quella dei platonici italiani» (*Ivi*, p. 93). Più nel dettaglio, Garin spiega che «come alla corte di Lorenzo dei Medici l'Eros platonico dei ficiniani determinò la ripresa dei dolcestilisti, così la nuova ondata ermetico-platonica venuta da Firenze determina una nuova attualità di pensatori che si inseriscono nel platonismo sia dal punto di vista speculativo, che da quello religioso e si riallacciano ai problemi suscitati dal lullismo» (*Ivi*, p. 95). In definitiva, «la fortuna di Cusano in Italia è tarda ed è fenomeno di ritorno» (*Ibid.*): Ficino rilancia in Italia l'interesse per i pensatori platonici; questo interesse si diffonde poi in Francia dove Bovelles e Lefevre d'Étaples editano le opere di Cusano; e infine sono proprio i pensatori francesi a diffondere il pensiero di Cusano in Italia, oramai a Cinquecento inoltrato, fino alla ricezione di Giordano Bruno. Queste dinamiche della diffusione della filosofia platonica tra il tardo Quattrocento e il Cinquecento sono state trattate ad es. da S. TOUSSAINT, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, cit. Per un maggiore approfondimento su questa posizione, cfr. anche il più maturo E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 267: «chi infatti, fino dagli anni Trenta, ha rifiutato la tesi del Cassirer sulla centralità di Cusano nel Rinascimento in Italia, ha inteso respingerla – come va respinta – solo in quanto se ne faccia una componente decisiva già per la formazione del pensiero del Ficino e del Pico [...]. La verità è – nessuno finora è riuscito a confutarla – che Cusano filosofo cominciò a operare solo nel Cinquecento, come effetto e non causa dei platonici fiorentini, fra lo scetticismo fideistico di Gian Francesco Pico, i movimenti neolulliani e preriformatori francesi e la complessa fisica naturalistica del Bruno, che proprio congiungendolo con Copernico ne fece un elemento decisivo della sua nuova e rivoluzionaria concezione del mondo, in un clima oramai tutto diverso da quello quattrocentesco, quando il grande Cardinale appariva soprattutto come il campione di una concordia religiosa universale e il bizzarro sostenitore di una matematica mistica»; questo passo così chiaro ed esplicativo del Garin è riportato integralmente anche da R. PAGNONI-STURLESE, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, cit., pp. 160-161. La Pagnoni-Sturlese fa notare anche che talvolta Garin sembrerebbe aver ripensato la sua posizione in merito alla relazione tra Cusano, Pico e Ficino, ammettendo che in effetti vi sarebbe stata una «convergenza di uomini e teorie», cfr. E. GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 125-126.

130M. HOENECKER, *Nicolaus von Cues und die griechische Sprache*, «Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» 1937-1938, 2. Abh., Heidelberg 1938. Le tesi di Honecker sono state recentemente mitigate da J. MONFASANI, *Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek Language*, in M. Thurner, *Nikolaus von Kues zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 215-252, il quale sottolinea che certamente intorno al 1460 Cusano possedeva una buona conoscenza della lingua greca; questo sarebbe testimoniato dalle correzioni che Cusano fece a margine della traduzione latina del *Parmenide* realizzata da Giorgio di Trebisonda.

131E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento* in P. Wilpert, *Niccolò da Cusa*, cit., p. 93, che continua: «come sosteneva il buon Vespasiano da Bisticci, e come ai nostri giorni amò ripetere Edmondo Vansteenberghe, che presentò un Cusano addottrinato in greco fin dagli anni di Padova (1417-1423), allorché studiava diritto canonico col praeceptor suus metuendus Giuliano Cesarini».

132Ambrogio Traversari fu raffinato grecista e studioso di lettere; nel 1431 divenne generale dei camaldolesi e così seguì papa Eugenio IV a Basilea, dove conobbe anche Cusano. La fama di cui godeva doveva essere rilevante se Cusano stesso decise di consegnargli il manoscritto della Teologia Platonica di Proclo raccolto a Costantinopoli, affinché il Traversari lo tradusse in latino; egli iniziò il lavoro, ma

probabilità, quei lunghi mesi di navigazione di rientro da Costantinopoli non può essere indicato come il primo momento in cui Cusano è venuto a conoscenza del pensiero platonico e procliano. D'altra parte sembra altrettanto poco realistico ipotizzare che Cusano avesse incontrato i libri dei platonici soltanto nei pochi mesi precedenti la composizione del *De docta ignorantia*. Traversari avrebbe completato nel 1439, data della sua morte, soltanto una prima parte della traduzione di Proclo: troppo poco e troppo tardi per veicolare in Cusano una conoscenza del pensiero platonico così dettagliata come emerge nel *De docta ignorantia*, terminato nel febbraio del 1440. La traduzione di Traversari avrebbe infatti potuto fornire soltanto una prospettiva parziale sul platonismo e probabilmente Cusano ne venne a conoscenza soltanto dopo la redazione del *De docta ignorantia*, cioè nell'aprile del 1440. Lo stesso dicasi delle opere di Dionigi, che Traversari tradusse per Cusano nel 1436: sappiamo infatti che Cusano non poté leggerle subito, ma ne venne in possesso soltanto nel 1443[134]. Inoltre gli anni 1438-1440 furono scanditi per Cusano da continui

purtroppo non poté concluderlo: morì nel 1439, in corso d'opera, subito dopo la chiusura del Concilio di Ferrara-Firenze. Durante l'anno in cui Traversari partecipò ai lavori del Concilio ebbe modo di intrattenere rapporti intensi, seppur brevi, con il cardinal Bessarione, con cui ha redatto la bolla *Laetentur Coeli*, ovvero l'accordo di pace tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente firmato il 6 luglio 1439. Il Traversari, infatti, era stato eletto da papa Eugenio IV come il rappresentante ufficiale della Chiesa latina, mentre sul Bessarione gravava la responsabilità della Chiesa greca. Egli fu inoltre una figura importante nel contesto del nuovo interesse per la sapienza e la letteratura greca anche per la forte influenza che ebbe sul suo amico Cosimo de' Medici: cfr. C.L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York Press, Albany 1977. A proposito delle traduzioni del Traversari e della sua amicizia con Cusano, nota Kristeller: «Cusanus not only owned and treasured his translations of Dionysius the Areopagite and of Diogenes Laertius, but he called him his close friend, and tried to introduce him to translate for him Proclus' *In Platonis theologiam*», cfr. P.O. KRISTELLER, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa*, cit., p. 184. Cusano espresse la sua amicizia con il Traversari nella celebre lettera ai monaci di Tegernsee, in cui il cardinale preannuncia la stesura del *De visione Dei*; in quell'occasione, partecipando al dibattito con Gaspare Aindorffer sulla corretta interpretazione della teologia mistica di Dionigi, Cusano comunica di possedere copia delle opere di Dionigi tradotte dal suo "buon amico" Ambrogio Traversari: «habeo textum Dyonisii proxime per quendam amicissimum meum translatum qui mihi sufficit», cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docta ignorance. Une controverse sur la theologie mystique au XVe siècle*, Beiträge der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14, Heft. 2-4, Aschendorff Verlag, Münster 1915, p. 116.

133Cfr. AC, I, n. 398, pp. 262-263: Meuthen riporta una lettera del 4 agosto 1439 inviata da Cusano a Tommaso Parentuccelli, in cui Cusano esprime l'intenzione di affidare ad Ambrogio Traversari la traduzione della Teologia platonica di Proclo contenuta nel manoscritto bizantino. Vedi anche AC, n. 482, pp. 352-358, dove viene riportata parte di una lettera di Giuliano Cesarini ad Ambrogio Traversari datata 1438 in cui si chiederebbe conto degli esemplari manoscritti che Cusano avrebbe riportato da Costantinopoli; e ancora nel marzo dello stesso anno, Traversari in una lettera scrive che «est apud nos Nicolaus Treverensis vire undecumque doctissimus et omnium studiosissimus, qui ex Costantinopoli multa secum advexit» (AC, n. 344, p. 227). Traversari dichiara inoltre di aver ricevuto da Cusano proprio la *Theologia Platonis* di Proclo, cfr. AC, n. 333, p. 224. Questi passi degli *Acta Cusana* sono raccolti da K. FLASCH, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, cit., p. 182.

134I manoscritti delle opere di Dionigi quali il *De coelesti hierarchia*, il *De ecclesiastica hierarchia*, il *De divinis nominibus* e il *De mystica theologia* tradotti da Ambrogio Traversari stati trasmessi nel Cod. Cus. 43; J. Marx, p. 39. Cusano ricevette il codice da Paolo dal Pozzo Toscanelli per volere di Tommaso

incontri diplomatici e viaggi: giunto a Ferrara nel febbraio del 1438, Cusano restò al Concilio soltanto per un breve periodo[135], per poi essere inviato da Eugenio IV nuovamente in Germania per convincere i principi elettori tedeschi ad abbandonare Basilea e a raggiungere il papa al concilio di Ferrara: da Magonza, a Coblenza fino a Cusa, dove terminò la composizione del *De docta ignorantia*. Cusano tornò in Italia soltanto nell'aprile del 1440, e in particolare a Firenze: qui poté forse apprezzare la traduzione di Proclo cominciata dal Traversari.

Non da ultimo sembra del tutto inverosimile che Nicola Cusano, studioso di diritto canonico e ipoteticamente digiuno della filosofia platonica, avesse potuto sviluppare in pochi mesi una conoscenza profonda e articolata dei testi platonici e delle principali questioni filosofiche su Dio, sul mondo e sul Cristo[136]. Ha evidentemente ben scritto Vansteenberghe quando ha fatto notare

---

Parentuccelli. Sulla storia di questo codice manoscritto cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*, cit., p. 413-416; M. GRABMANN, *Die Mittelalterlichen lateinischen Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in L. Ott (cur.) *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band I, Max Hüber, München 1926, 19362, p. 466; L. BAUR, *Nikolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Licht der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, cit., p. 13-22; S. TOUSSAINT, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes : Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, cit., pp. 389-392. Toussaint a p. 393 riporta un passo tratto da Vespasiano da Bisticci, il quale riferisce delle lodi di Niccolò V alla traduzione del Traversari: «udii da papa Nicola che questa traducione era così degna che la s'intendeva meglio questo testo simplice che non s'intendevano gli altri con infiniti comenti v'erano», in VESPASIANO DA' BISTICCI, *Vite di uomini illustri*, cit., p. 68.

135Kurt Flasch ha notato che «Cusano praticamente non partecipò direttamente al lavoro conciliare; è certo che abbia preso parte solo alle prime sedute del concilio di Ferrara», cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr.it., p. 98.

136A Dio, al mondo e al Cristo sono rispettivamente dedicati i tre libri del *De docta ignorantia*. Questa struttura, per così dire, "sistematica" dell'opera, che è in grado di tenere insieme i tre aspetti principali e più importanti della speculazione cusaniana ha offerto occasione agli storici della filosofia di interpretare il *De docta ignorantia* come una sorta di «grundlegenden Systementwurf» (K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Symposion Band XXXI, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1969, p. 21). Gli studi di G.H. Senger sulla prima filosofia di Cusano e soprattutto di K. Flasch sul *De coniecturis* hanno però messo in crisi questa interpretazione, proponendo invece una lettura genetica delle tante opere di Cusano, che ci pare più opportuna e che anche noi in questa ricerca cerchiamo di seguire e sostenere – cfr. G.H. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Aschendorff Verlag, Münster 1971, p. 2: «Wo nicht die soeben genannte thematische Gliederung von *De docta ignorantia* das Gerüst für eine kritische Darstellung der Philosophie des Nikolaus hergibt, dienen die herausragenden und charakteristischen Begriffe dieser Schrift – docta ignorantia, coincidentia oppositorum, complicatio und explicatio – als Möglichkeiten der Erschliessung des Gesamtwerkes. Es überwiegt aber die Haltung, die philosophische Erstlingsschrift selbst als eine Projektion der späteren Werke, als eine Art complicatio des Gesamtdenkens zu sehen, gegenüber der alle späteren Schriften Explikationen des früher angeschlagenen Grundthemas darstellen»; come sottolinea ancora Senger, l'origine di questa lettura sistematica sarebbe Cusano stesso, che nel *Compendium*, conclusio, n. 44, sostiene retrospettivamente che nel corso della sua vita egli ha sempre ricercato il medesimo principio, ma in diverse maniere. Questa prospettiva, però, potra inevitabilmente a schiacciare gli ultimi lavori sui primi; emblematico è il caso del *De venatione sapientiae*, dove Cusano stesso sistematizza le proprie opere in quattro campi diversi della ricerca dell'unico principio: quello della dotta ignoranza (c. 12), del *possest* (c. 13), del non-altro (c. 14) e dello scritto sull'uguaglianza (c. 23). Se ciò che sostiene Cusano fosse vero, allora basterebbe rivolgersi al *De docta ignorantia* per verificare le tematiche discusse e ricostruire, appunto, un "abbozzo di sistema". Una seconda motivazione

che «une ouvre comme le *De docta ignorantia* ne s'improvise pas : elle est le fruit de longues méditations»[137]. Questa osservazione[138] ma contribuisce a porre nuovi dubbi sull'ipotesi storiografica di Kristeller. Bisogna perciò concludere che Cusano dovette studiare le opere di Proclo e Dionigi quantomeno *prima* del 1438, ovvero prima di affrontare il viaggio in nave in compagnia di Giorgio Gemisto Platone e di Basilio Bessarione. Nella lettera a Giuliano Cesarini in cui Cusano presentò il *De docta ignorantia* emerge, a nostro avviso, un ulteriore aspetto importante nel tentativo di ricostruire la genesi dell'opera. Nel *Prologo*[139], Cusano riferisce di un periodo di travaglio delle idee esposte nel *De docta ignorantia*; queste pre-comprensioni del metodo della dotta ignoranza sarebbero state soltanto in seguito – egli racconta – rischiarate dall'illuminazione divina, «credo superno dono a patre luminum»[140]. In altri termini, Cusano non afferma di aver ricevuto una rivelazione divina di dottrine, poi riversate fedelmente nel testo; diversamente, Cusano sostiene che questa luce avrebbe reso chiare alcune nozioni, metodi e prospettive che egli già possedeva, ma in forma confusa. Questa chiarezza sarebbe stata tale che –

per cui, secondo Senger, la storiografia si è concentrata soprattutto sul *De docta ignorantia* è più pratica: a differenza del *De docta ignorantia*, che godeva da tempo di fama, di molti studi e vantava un'edizione critica completa realizzata da Hoffmann e Klibansky nel 1932, le altre opere minori hanno dovuto attendere gli anni settanta del novecento per iniziare ad essere inserite in un progetto di edizione critica (Senger, p. 5). Contro la lettura sistematica della filosofia cusaniana è poi molto utile la disamina di Flasch, che mostra come invece le opere di Cusano siano soggette a ripensamenti e variazioni tematiche che contraddirebbero l'immagine monolitica di Cusano che ha voluto veicolare una certa linea interpretativa; cfr. il celebre e già citato K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, cit.

137E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», III (1928), p. 278. Anche Senger attira l'attenzione su questo punto, citando un passo del *De docta ignorantia*: «Diese Tatsache ist um so erstaunlicher, als Nikolaus seine Umwelt im Jahre 1440 plötzlich mit einer streng aufgebauten tiefgründigen Abhandlung überrascht, von deren Gedanken der Autor selbst sagen kann, dass sie „bisher nicht vernommen wurden" und ihre Leser „vielleicht verwundern werden"» (G.H. 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. 5; la citazione cusaniana è di *De docta ign.* II, c. 11, n. 156: «fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint»).

138Come ammette anche G.H. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, p. 7-8: «Es versteht sich von selbst, dass ein Werk vom Range der Docta ignorantia nicht über Nacht reift. Man wird dem Sachverhalt sicher gerecht, wenn man einen längeren Entwicklungsprozess annimmt, in dem die Gedanken der Docta ignorantia ausgebildet wurden». Senger poi ipotizza che alcuni passi del *De docta ignorantia* sarebbero potuti essere anche una rielaborazione degli scritti e delle prediche precedenti al 1440, riferendosi anche all'analisi di De Gandillac, Vansteenberghe e Koch sul *De concordantia catholica* e sugli scritti del periodo di Basilea, vedi p. 8, nota 17.

139Cfr. *De docta ign.* I, *Prologus*, n. 1, 5-13: «admirabitur et recte maximum tuum et iam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod, dum meas barbaras ineptias incautius pandere attempto, te arbitrum eligo, quasi tibi pro tuo cardinalatus officio apud Apostolicam Sedem in publicis maximis negotiis occupatissimo aliquid otii supersit et post omnium Latinorum scriptorum, qui hactenus claruerunt, supremam notitiam et nunc Graecorum etiam ad meum istum fortassis ineptissimum conceptum tituli novitate trahi possis, qui tibi, qualis ingenio sim, iam dudum notissimus existo».

140*Ivi*, n. 1, 4.

scrive nella lettera – «prius non potui»[141]. L'illuminazione divina è giunta cioè a sostegno della ragione naturale, la quale, tuttavia, aveva già compiuto qualche passo da sé: Cusano racconta infatti di essersi applicato negli anni precedenti «nello studio degli autori latini»[142]; e inoltre «nunc»[143], cioè dopo il viaggio a Costantinopoli, anche nello studio «dei greci»[144], fornendoci un chiaro riferimento agli scritti dei platonici. Tuttavia nel *Prologo* Cusano ha voluto sottolineare che senza questa illuminazione la ragione non avrebbe potuto raggiungere in maniera chiara e con le sue proprie forze il metodo della dotta ignoranza esposto nei tre libri dell'opera[145]. Dobbiamo dunque muoverci a ritroso negli anni, e rivolgerci alla biografia di Cusano durante gli anni di Basilea.

Anche in questo caso è difficile ipotizzare che Cusano avesse potuto studiare gli autori latini durante la permanenza a Basilea, avvenuta tra il 29 febbraio 1432[146] e il 17 maggio 1437: Cusano visse cinque anni molto intensi dal punto di vista politico, arricchiti inoltre dalla stesura di alcune opere su questioni ecclesiastiche come il *De concordantia catholica*, concluso nel

141*Ibid*.

142*Ivi*, n. 1, 9-10: «post omnium Latinorum scriptorum».

143*Ivi*, n. 1, 10.

144*Ivi*, n. 1, 10-11: «nunc Graecorum etiam».

145Si tratta di una strategia retorica già utilizzata da Agostino di Ippona al fine di sottolineare come la rivelazione cristiana fosse avvenuta a completamento della grandezza intellettuale dei platonici e non contro di loro. Cfr. ad es, AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS *De civitate Dei*, VIII, c. 8-10.

146Cusano giunge al concilio come difensore del conte di Manderscheid, suo lontano cugino. La *querelle* si era aperta quando nel 1430 il Conte Ulrico di Manderscheid, che Cusano difendeva, avanzò la legittimità sull'arcivescovado della diocesi di Trier contro Giacomo di Sierck, il quale era stato invece proposto dal capitolo della cattedrale. Il 15 maggio 1435 il Concilio si pronunciò contro Ulrico e Cusano nominando un terzo candidato, Raban von Helmstadt, che divenne così vescovo di Trier. A questo episodio risalgono, forse, i primi screzi di Cusano con il gruppo conciliarista "tedesco" del Concilio, che forse portarono a passare nella fazione dei papisti, come raccontato poco sopra.

1433[147]. Maurice De Gandillac[148] e Joseph Koch[149] hanno inoltre mostrato come sin dal *De concordantia catholica* si trovassero frammenti delle dottrine dionisiane sviluppate con maggiore profondità nel *De docta ignorantia*, il che contribuisce a confermare l'ipotesi secondo cui negli anni di Basilea il pensiero filosofico e teologico del Cusano dovesse già avere avuto dei contorni ben definiti[150]. Sembra pertanto che queste lunghe meditazioni di Cusano sul platonismo e lo studio di autori latini debbano essere retrodatate ancora al periodo precedente il concilio di Basilea.

A tal proposito, Edmond Vanstenberghe afferma che «il faut évidemment placer la période intense de ces méditations avant le concile de Bâle et après la fin des études juridiques à Padoue, soit entre 1424 et 1431»[151].

147Cusano cominciò la composizione del *De concordantia catholica* appena giunto a Basilea e la terminò soltanto negli ultimi mesi del 1433, cfr. G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*, Heidelberg 1963; vedi anche ID., *Praefatio editoris al De concordantia catholica*, in Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, *De concordantia catholica* (h XIV), Meiner Verlag, Hamburg, pp. IX-XIII. Quest'opera era fisicamente molto voluminosa e per questo motivo è facile immaginare che la sua stesura sia durata vari mesi. Il manoscritto originale tradisce varie correzioni e spostamenti di capitoli, vedi anche G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, p. 11; sappiamo inoltre che di essa furono fatte circolare varie versioni prima della stesura definitiva, la prima delle quali con il nome di *Libellus de ecclesiastica concordantia*. Cusano scrisse alcune piccole opere inerenti l'attività del Concilio di Basilea. Ad esempio nel *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae* (NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*. *Cusanus-Texte*, II, Traktate 2, *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, a cura di E. Meuthen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1977), si occupò della questione hussita, scrivendo due intense *lettere ai Boemi*, di cui abbiamo i carteggi (ID, *Opera omnia*. Vol. XV/1: *Opuscula III, Fasciculus 1*, *Opuscula Bohemica*. *De usu communionis*. *Epistulae ad Bohemos*. *Consilium*, a cura di H. G. Senger & S. Nottelmann, Felix Meiner, Hamburg 2014) e nel 1434 scrive anche il *De auctoritate presidendi in concilio generali*, ancora sui temi inerenti al Concilio (ID, *Opera omnia*. *Cusanus-Texte*, II, *Traktate* 1, *De auctoritate presidendi in concilio generali*, a cura di G. Kallen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1935). In questi anni Cusano scopre il *Codex Carolinus* e sostiene, prima di Lorenzo Valla, che la donazione di Costantino fu inautentica, così come inautentici dovevano essere alcuni atti che si presumevano essere stati emanati dal papa e di cui si trovava traccia nelle decretali pseudoisidoriane. Allo stesso 1437, è databile anche il *De reparatione calendarii*. Cfr. *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, a cura di E. Meuthen & H. Hallauer, IV Lieferungen, Meiner, Hamburg 1983 (d'ora in poi abbr. «AC»), I, p. 10, n. 36, dove E. Meuthen cita un passo del *De concordantia catholica*, c. 14, n. 316 in cui Cusano sostiene di aver visto i *Libri carolini* proprio nella città di Colonia: «ego enim Colonie in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani I. ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi». Cusano li avrebbe però potuti consultare anche a Laon, durante un viaggio verso Parigi del 1428 che affronteremo più avanti nel dettaglio – cfr. AC, I, 1, n. 65, p. 23: «Hoc volumen vidi 1428 in Lauduno in biblioteca maioris ecclesie».

148M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1942.

149J. KOCH, *Nikolaus von Kues*, in H. Heimpel (cur.), *Die großen Deutschen*, Band I, Reifenberg, Berlin 1956, pp. 275-287, in particolare vedi p. 280

150In tal senso di primaria importanza è la questione che affronta G.H. Senger nel suo *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor del Jahre 1440*, cit.: non tanto cosa avrebbe letto Cusano prima della composizione del *De docta ignorantia*, ma cosa pensava Cusano in quel periodo, qual'era la sua posizione filosofica, vedi pp. 6-7. Nell'introduzione anche Senger si richiama ai lavori di De Gandillac e Koch, cfr. p. 8, nota 17.

151E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit.

Per valutare questa ipotesi sarebbe necessario cercare di capire quali testi Cusano poté visionare e studiare in quel periodo. Non sono noti, infatti, né i precisi spostamenti né le letture[152] che Cusano intraprese dopo che lasciò Padova nel 1423. Vansteenberghe avanza, però, un'ipotesi sulle letture del giovane Nicola: egli individua in particolare un codice manoscritto della biblioteca di Strasburgo, il numero 84 (lat. 81), appartenuto a Cusano stesso e datato al 1426 (vedi Vansteenberghe[153]) o al massimo al 1428 (vedi Haubst[154]); in questo codice vi erano stati copiati la *Theologia mystica* di Giovanni Gerson[155] e l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio[156]. Vansteenberghe aggiunge che queste opere sono state fondamentali per veicolare in Cusano la filosofia dionisiana, in quanto questi sarebbero stati gli unici testi che veicolavano il pensiero di Dionigi con cui il giovane Cusano avrebbe avuto dimestichezza. In particolare Gerson avrebbe dunque rappresentato la mediazione tramite cui Cusano conobbe la teologia mistica: secondo Vansteenberghe, Cusano avrebbe invece potuto leggere direttamente la *Theologia mystica* di Dionigi soltanto nel 1437[157].

Vansteenberghe riferisce[158] inoltre che nella parte finale del manoscritto 84 si trovano alcuni appunti scritti in corsivo e con una grafia grande, che sembrano essere stati segnati direttamente da Cusano[159]: si tratta di «une sorte de tableau synoptique»[160] dove sono riportate quattro serie di tre nomi, ognuno in riferimento ad una Persona divina[161]; due serie di queste saranno citate da Cusano nel *De docta ignorantia* e sembrano provenire da Sant'Ilario e

152Scrive E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 276: «il s'en faut, en effet, que la formation intellectuelle de Nicolas de Cues soit parfaitement connu. Sur les lecture qu'il fit après sa quarantième année, nos renseignements sont nombreux ; mais nous savons peu de choses précises sur ce qu'il lut pendant ses années d'études à Heidelberg à Padoue et à Cologne. Les origines de son traité de la Docte ignorance, en particulier, demeurent enveloppées de mystère».

153E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 279.

154R. HAUBST, Die *Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» (d'ora in poi abbr. «MFCG»), I (1961), pp. 17-51, in particolare p. 26.

155Cod. 84 (lat. 81), f. 1-39. Su questa parte vedi R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., p. 18.

156Cod. 84 (lat. 81), f. 40-51. Vedi anche R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., pp. 18-19.

157E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., pp. 279-280.

158*Ivi*, cit., p. 282.

159*Ibid*.: «outre les deux traités qui viennent d'être signalés, le manuscrit de Strasbourg contient des notes dont la teneur est très significative, et qui paraissent bien être de la main de Cusa».

160*Ibid*.

161La prima serie si trova anche in Sant'Ilario, cfr. HILARII PICTAVIENSIS (SANCTII), *De trinitate*, II, c. 1 ed è: «aeternitas, species, usus», mentre le altre tre sono riferibili ad Agostino, cfr. AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS, *De doctrina christiana* I, c. 5: «unitas, aequalitas, concordia seu connexio», «potentia, sapientia, bonitas», «ex quo, per quem, in quo».

Agostino[162]. Invece in una riga sottostante troviamo un appunto di Cusano stesso che rinvia alla *Summa* di Tommaso d'Aquino: «in prima summe questione XXXIX articulo VIIIº Thomas»[163]. Questo breve specchietto con i tre nomi sembra allora essere uno schema riassuntivo che Cusano ha realizzato in calce ad un suo manoscritto contenente testi di Bonaventura e Gerson, forse a modo di appunto, forse come *memorandum*. Vansteenberghe deduce che Cusano doveva aver letto e studiato la *Summa* di Tommaso nel periodo in cui – dice Vansteenberghe – egli era «à Cologne, sinon à Heidelberg»[164].

Approfondiamo ora il contenuto degli appunti che Cusano prese sul Cod. 84. Vansteenberghe scrive che rivolgendo al contrario il manoscritto in questione si vedono altre note scritte ancora dal Cusano: sono degli estratti del *Timeo* di Platone, della *Teologia platonica* e del *Commento al Parmenide* di Proclo[165]. Si tratta, in effetti, di brevi estratti e di appunti presi a mano[166], perciò la loro presenza non può indicare che, in quel periodo, Cusano avesse avuto possibilità di leggere le opere intere di Platone e di Proclo da cui provenivano quei frammenti. Queste citazioni poterono infatti essere anche state estratte da

162I tre nomi di Sant'Ilario «*infinitas*, species, usus» sono in *De docta ign.*, I, c. 26 – Cusano sostituisce «infinitas» ad «aeternitas» –, mentre i tre nomi agostiniani «unitas, aequalitas, concordia seu connexio» si trovano in *De docta ign.* I, c. 7-10.

163E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit. p. 282. Cfr. anche R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, pp. 23-26, dove Haubst riporta l'immagine del manoscritto, la trascrizione e la traduzione tedesca. Si tratta di una quadruplex consideratio circa deum, che tuttavia non analizzeremo nel dettaglio perché non incrocia appieno le strade della nostra ricerca.

164*Ibid*. Su questo punto, vedi anche i dubbi espressi da R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier 1951, p. 10. Le opere di Tommaso d'Aquino e in generale la scolastica parigina circolavano in effetti ad Heidelberg già tra il 1386 e il 1396 furono discusse con particolare vivacità da Marsilio di Inghen. Ad Heidelberg, presso la Facoltà delle Arti, Cusano si immatricola nel 1416, ma vi soggiorna meno di un anno: già l'anno seguente il Cusano si è trasferito a Padova, non per completare gli studi in filosofia e teologia, bensì iscrivendosi alla Facoltà di diritto. Probabilmente Cusano non trovò ad Heidelberg un ambiente per lui stimolante e forse la giovane età lo tenne lontano dalle tematiche e dai problemi discussi nelle *Quaestiones quodlibetales* tra antichi e moderni che ancora nel 1416 venivano celebrati in quella Università su modello parigino. Pertanto ci sembra difficile supporre nel sedicenne Cusano un prematuro interesse per la *Summa* di Tommaso d'Aquino, tale da retrodatare a questi anni le annotazioni sul codice di Bruxelles. Inoltre sappiamo che il quarantenne Cusano, durante la stesura del *De docta ignorantia*, fece ancora riferimento a questi appunti: improbabile dunque che essi si riferissero ad un manoscritto che egli maneggiò quindici anni prima, per giunta ancora *iuvenis*. La prima ipotesi di Vansteenberghe, ovvero che questo appunto risalga al periodo coloniense del Cusano ci sembra invece più strutturata e verosimile. In seguito cercheremo di argomentare con maggiore dovizia di particolare questa soluzione; per ora, tuttavia, assumiamo soltanto in maniera ipotetica le coordinate spaziali e temporali che individuano lo studio della *Summa theologia*.

165E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 282.

166Accenneremo più nel dettaglio a questo appunti nel corso dell'ottavo capitolo. Essi riguardano soprattutto l'esigenza filosofica che l'Uno sia esaltato al di sopra degli opposti, tema che fa già intuire un certo interesse di Cusano per la dottrina della *coincidentia oppositorum*; cfr. R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, pp. 26-29, con trascrizione e traduzione tedesca dell'appunto. Recentemente si è occupato di questi estratti S. GERSH, *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 324ss, che riconosce anch'egli «certain doctrinal similarities between the extracts and *De coniecturis*».

altre opere composte da “scriptores latini”. Tuttavia è possibile affermare che l'appunto offre una chiara indicazione sulle letture giovanili di Cusano: anzitutto sappiamo che Cusano non dovette attendere il 1438 per conoscere le opere di Proclo, ma che egli sin dagli anni 1426/28 aveva avuto una certa familiarità con le dottrine procliane – come sostiene anche Raymond Klibasky sulla base di questa testimonianza[167]. Vansteenberghe segnala inoltre[168] che il contenuto di quegli estratti di Platone e Proclo è notevole, poiché essi contengono in nuce le concezioni delle quattro unità[169] e del sapere congetturale umano[170] che Cusano esporrà nel *De docta ignorantia* e soprattutto del *De coniecturis*[171]. Tuttavia Vansteenberghe non è interessato tanto alle citazioni di Platone e Proclo quanto invece lo è ai testi di Gerson e Bonaventura che troviamo copiati nel codice 84. Sulla base di essi, Vansteenberghe conclude che nel periodo giovanile, cioè tra il 1424 e il 1431, Nicola Cusano «étudia à Cologne la théologie scolastique»[172], anche se – aggiunge – «le manuscrit tout entier, textes et notes, nous à montré comment il a cultivé dans sa jeunesse, autrement qu'avec saint Augustin et Maître Eckhart, son goût pour la mystique»[173]. Dal punto di vista di Vansteenberghe questo manoscritto di Strasburgo attesterebbe dunque che il giovane Cusano studiò opere che provengono teologia scolastica parigina. Tracce di queste letture giovanili si troverebbero ancora nel dibattito di Cusano con Vincenzo d'Aggsbach e con i monaci benedettini dei monasteri di Melk e Tegernsee nel 1453 in merito alla corretta interpretazione di Dionigi[174]; in quel caso, infatti, Cusano ha citato

167R. KLIBANSKY, *Ein Proklosfund und seine Bedeutung*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Phil.-hist. Klasse 1928-1929; a p. 28, Klibasky sostiene che questo estratto sarebbe «einen entscheidenden Anknüpfungspunkt für die cusanische Lehre von der Erhabenheit Gottes über die Coincidentia oppositorum»; il passaggio di Klibansky è citato anche da Haubst, che lo discute come una Voraussetzung dello studioso; vedi R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des “Nicolaus Treverensis” in Codicillus Strassburg 84*, pp. 21-22.

168*Ivi*, p. 283.

169*Ibid*. L'estratto della *Teologia platonica* di Proclo appuntato da Cusano recita: «alibi idem Proculus in eodem libro ait primum esse simplicissime unum, intellectum unum multa, animam unum et multa, corpus multa et unum».

170*Ibid*. L'estratto del *Timeo* di Platone appuntato da Cusano recita: «Plato in Timaeo dicit nos non necessarias sed verisimiles raciones habere sicut fama et opinio, de Deo tantum necessarias et veras».

171Ci occuperemo dell'influsso procliano sul *De coniecturis* nel quarto capitolo, dove avremo modo di tornare anche su questo appunto.

172E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d’après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 284.

173*Ibid*.

174Vansteenberghe ha ricostruito il dibattito sulla teologia mistica e la genesi del *De visione Dei*, il cui risultato è compendiato nel suo celebre studio E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docta ignorance. Une controverse sur la theologie mystique au XVe siècle*, Beiträge der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14, Heft. 2-4, Aschendorff Verlag, Münster 1915. Da quel dibattito, com'è noto, nacque l'occasione per la composizione del *De visione Dei*, di cui ci siamo occupati in A. FIAMMA, *Commento al De visione Dei di Nicola Cusano*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», XXXV (2010), p. 35–82 e, con un'ottica maggiormente teoretica in A. FIAMMA, *La ricerca cusaniana dell’infinito nel De visione Dei*, in C. Catà (cur.), *A caccia dell’Infinito. L’Umano e la ricerca del divino nell’opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, p. 129–166. A nostro avviso, però,

quale fonte autorevole proprio l'interpretazione di Dionigi che offre Giovanni Gerson[175].

Il codice 84 di Strasburgo dimostrerebbe pertanto che durante gli anni 1426/28 il giovane Nicola Cusano avrebbe affrontato le opere principali della scolastica parigina del XIII secolo, tra cui quelle di Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, e quelle più recenti, come la *Theologia mystica* di Giovanni Gerson, il quale era ancora in vita in quegli anni. Merito di Vansteenberghe è l'aver mostrato che Cusano già nel 1426 avesse individuato nelle opere di Gerson e nelle fonti del cancelliere parigino, in particolare Dionigi e Agostino, alcuni importanti punti di riferimento filosofici e teologici.

---

questa ipotesi formulata da Vansteenberghe continua a non spiegare l'influenza di Proclo che si registra nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis*; constatazione, questa, che ci porta a non accontentarci della risposta, pur efficace, di Vansteenberghe e a proseguire nella ricerca formulando un'altra possibile ipotesi.

175Notiamo che lo scambio di lettere tra Cusano e i monaci tedeschi e austriaci si situa in un periodo tardo e forse ci aiuta poco a ricostruire l'ambiente di studi in cui Cusano deve aver formato le proprie prospettive filosofiche e teologiche. Vansteenberghe ci offre comunque una serie di elementi interessanti per iniziare a retrodatare l'incontro di Cusano con Proclo e cominciare a capire in quali ambienti e su quali testi Cusano si possa esser formato. Anche Rudolf Haubst nel suo citato *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84* si muove su questa ipotesi, attribuendo grande valore a questo ritrovamento; di opinione contraria è G.H. Senger nel suo *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, cit., p. 18, secondo cui «so bedeutsam diese Zeugnisse fur die quellenkritische Erschließung des Werkes des Nikolaus durch die Forschung auch sein können, für die Bestimmung des philosophischen Standortes des Nikolaus sind sie nicht geeignet». La contestazione di Senger nasce dal fatto che effettivamente quegli appunti e quei testi ritrovati nel manoscritto di Strasburgo sembrano non aver giocato alcun ruolo nelle opere che Cusano compose prima del 1440. Per questo motivo, Senger sostiene che gli appunti del *Codicillus* possono essere sì utili per una generale ricostruzione dello storico della filosofia sugli interessi del giovane Cusano, ma non è opportuno utilizzarli per ricostruire la posizione filosofica del giovane Cusano; per una buona ricerca delle fonti secondo il punto di vista di Senger è bene utilizzare soltanto i testi che *effettivamente* sono stati composti da Cusano negli anni precedenti all'apparizione del *De docta ignorantia* e, su di essi, esercitare una ricerca delle fonti, senza provare a schiacciare sugli anni giovanili prospettive e ipotesi di ricerca valide soltanto nel periodo più maturo del Cusano: «Was von derartigen Glossen und Auszügen über sein historisches Interesse hinaus von Nikolaus adaptiert wurde und Eigentum seiner Philosophie wurde, kann nur mit Hilfe seiner eigenen Werke, nicht aber aus den Exzerpten selbst geschlossen werden» (*ibid.*). Come mostrato nel corso dell'argomentazione nel corpo del testo, nella nostra ricerca proviamo a seguire l'intuizione di Haubst inserendo i *Thomas und Proklos-Exzerpte* nell'orizzonte della più generale ipotesi di ricerca sull'albertismo e degli interessi procliani di "Cusano a Colonia". In tal modo, probabilmente, il codice ritrovato da Vansteenberghe smette di essere inteso come un episodio isolato, che può far sorgere qualche diffidenza, e rientra in una ipotesi più vasta che gli offre maggiore intelligibilità nei confronti del contesto della biografia e degli studi di Cusano. Un tentativo simile sarà poi effettuato per il viaggio di Cusano a Parigi, che proveremo a rendere maggiormente intelligibile alla luce dei rapporti del Nostro con il circolo intellettuale di Eimerico da Campo. Questa nostra operazione ci fa correre certamente il rischio di appoggiarci su un terreno meno stabile rispetto a quello che suggerisce prudentemente Senger, ma siamo al contempo convinti che la ricerca filosofica debba saper rischiare nel formulare ipotesi storiografiche da mettere al vaglio della critica. Stavolta, dunque, non seguiremo lo stesso metodo di Senger; questa scelta ci porta così in una direzione molto diversa da quella intrapresa da Senger nella sua *Quellenfrage*: il nostro lavoro cercherà di inseguire le fonti albertine e renane forse incontrate da Cusano nel periodo coloniense; invece lo studio di Senger sulla filosofia di Cusano prima del 1440 si è concentrato soprattutto sul periodo di Basilea, a partire dal quale abbiamo i primi scritti e le prime prediche, e sulle sue fonti, che noi non tratteremo: Abraham ebn Ezra, Petrus de Abano, Nikolaus von Oresme, Pierre d'Ailly, Johannes Gerson e Heinrich von Langenstein (cfr. *Ivi*, il capitolo terzo, dal titolo *Ideen- und quellengeschichtliche Untersuchungen (Exkurs II)*, pp. 130-154.

Torneremo in seguito sulla centralità di questa figura nell'opera di Cusano. In merito invece agli estratti dalle opere di Platone e Proclo che Cusano appunta di propria mano, noi non sappiamo – come ha ammesso anche Edmond Vansteenberghe – se essi provengano da uno studio diretto delle opere di Platone e Proclo o se invece da altri testi o *collationes* che circolavano nell'ambiente frequentato da Cusano. Infatti pur ammettendo che il giovane Cusano non ebbe accesso in maniera diretta ai testi procliani, il manoscritto di Strasburgo ci conferma che egli, già nel 1426/28, debba aver quantomeno conosciuto alcune dottrine di Proclo in maniera indiretta. Pochi studi hanno cercato di capire le mediazioni, gli autori e gli ambienti dove Cusano possa aver assorbito e maturato le dottrine neoplatoniche negli anni 1424-1431.

A nostro avviso, tuttavia, questo tentativo di contestualizzare le dottrine di Cusano in relazione al suo tempo e alla sua formazione è fondamentale per comprendere la dottrina della conoscenza di Cusano. Troppo spesso la gnoseologia cusaniana è stata affrontata in relazione alle categorie della filosofia moderna (Cassirer) o agli ambienti in cui essa è stata primariamente recepita (umanesimo italiano e francese); altre volte, essa è stata invece soltanto comparata con la filosofia delle sue principali fonti, in particolar modo quelle neoplatoniche. Noi cercheremo invece di far emergere la teoria della conoscenza di Cusano in relazione ai «lebendigen Zusammenhängen in der geschichtlichen Tradition»[176], ovvero all'atmosfera speculativa che egli visse negli anni della sua formazione e nei contesti in cui ha operato. Questa ipotesi di ricerca ci costringe pertanto a prestare attenzione ad un insieme di influenze minori che caratterizzavano gli ambienti delle città in cui Cusano ha vissuto, i dibattiti a cui Cusano ha partecipato e le varie interazioni avvenute in occasione dei tanti viaggi che caratterizzarono la sua vita sin dalla prima giovinezza. Cercheremo dunque di comprendere la genesi filosofica dell'epistemologia cusaniana in relazione ai contesti culturali in cui essa si è formata, alla storia delle città e delle Università.

a. L'ipotesi storiografica

Esponiamo ora brevemente l'ipotesi storiografica che sostiene questa ricerca. Cercheremo di contestualizzare l'epistemologia di Cusano negli ambienti culturali che animavano la città di Colonia nei sette anni di formazione del giovane Cusano (1424-1431). Vogliamo qui avanzare l'ipotesi che in questo periodo abbia giocato un notevole ruolo il cosiddetto albertismo coloniense del XV secolo. A nostro avviso quegli “scriptores latini” nominati da Cusano nella lettera al Cesarini potrebbero essere individuati in quegli autori scolastici che, a

176R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., pp. 171-172.

partire dall'esempio di Alberto Magno[177], hanno accolto l'aristotelismo platonico di Avicenna e il neoplatonismo di Agostino, Proclo[178] e Dionigi[179]: «le tre correnti portatrici del neoplatonismo medievale»[180]. Teologi domenicani – tra loro invero molto diversi – quali Ulrico di Strasburgo, Ugo Ripelin di Strasburgo, Dietrich di Freiberg, Meister Eckhart e Bertoldo di Moosburg avevano infatti rielaborato le dottrine di Proclo e Dionigi in nuove e originali sintesi filosofiche[181]. L'attenzione che questi testi hanno suscitato negli studiosi è culminata nella creazione dell'etichetta storiografica di "scuola di Colonia"[182]. Nonostante tale denominazione sia stata spesso messa in discussione, essa è

177Nel 1268 Alberto Magno commenta il *Liber de Causis*, nella traduzione offertagli nello stesso anno da Guglielmo di Moerbeke. Cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Serie Studi 149, Olschki, Firenze 1996; B. MOJSISCH, *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXII (1985), 27-44; A. DE LIBERA, *La philosophie d'Albert le Grand*, Vrin, Paris 1990.

178Questa rinascita del pensiero procliano nel Duecento è stata definita nella storiografia filosofica come la nascita della tradizione del *Proclus latinus*. Per una panoramica sulla diffusione del platonismo nel medioevo cfr. G. REALE, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, III. *Gli influssi di Proclo sul pensiero medievale, rinascimentale e moderno*, saggio introduttivo a Proclo Licio Diadoco, *I Manuali,* Rusconi, Milano 1985, pp. XXVII - XXXII; F. ROMANO, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Guida Editore, Napoli 1983. Più nel dettaglio sulla ricezione di Proclo nella scuola di Colonia, cfr. L. STURLESE, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in K. Flasch (cur.), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, CPTMA 2, Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. 22-33, e ultimamente F. Retucci, *Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte: Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, in L. Sturlese, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008, pp. 135-166.

179Alberto Magno non contribuì soltanto a diffondere le tesi procliane, ma anche il pensiero di Dionigi Areopagita. Per la tradizione dionisiana, vedi K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, pp. 31-81, in part. p. 71, dove c'è il capitolo sulla formazione del corpus dionisiano in occidente. La Scuola di Colonia proseguì lo studio di Dionigi nonostante esso stava man mano perdendo di centralità nella teologia del XIV secolo: cfr. anche E-H. WEBER, *Négativité et causalité: leur articulation dans l'apophatisme de l'école d'Albert le Grand*, che attribuisce invece la ripresa delle opere di Dionigi nella scuola di Colonia all'influenza che hanno avuto i commenti di Tommaso d'Aquino. Cfr. anche W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentums*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998; tr. it. di M. Falcioni, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 156.

180A. DE LIBERA, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions de Seuil^2, Paris 1994, tr. it. di A. Granata, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 140; la prima edizione dell'opera di De Libera apparve però con il titolo *Introduction à la Mystique rhénane* e fu edita a Parigi nel 1984 per le Éditions OEIL.

181Nell'ultimo trentennio sono stati intrapresi vari progetti di edizione critica delle opere filosofiche e teologiche dei domenicani tedeschi del XIII e XIV secolo nel *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. Le opere fin qui pubblicate hanno contribuito in maniera decisiva a suscitare un grande interesse negli storici della filosofia verso questi autori. Benché tutti appartenenti all'Ordine dei Predicatori, essi furono in verità molto diversi tra loro; ciononostante, è possibile rinvenire in essi un tratto comune: tutti svilupparono sintesi originali delle dottrine di Aristotele, Dionigi Areopagita, Agostino con il neoplatonismo dei filosofi di lingua araba. In generale, le edizioni critiche, gli studi monografici e le ricerche pubblicate negli ultimi anni sugli scritti di Alberto Magno, Teodorico di Freiberg, Ulrico di Strasburgo, Bertoldo di Moosburg e Meister Eckhart hanno avuto il merito di illuminare una sezione sostanziosa della storia della filosofia medievale.

182Cfr. A. DE LIBERA, *Introduction à la Mystique rhénane*, Éditions ŒIL, Paris 1984 ; seconda ed. *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions de Seuil^2, Paris 1994, in particolar modo il primo capitolo dedicato alla scuola di Colonia e alla teologia renana (p. 9ss). Vedi anche R. IMBACH, *Le (Néo-) Platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande*, «Revue de théologie et de

stata comunque utilizzata negli studi più recenti, con i necessari distinguo, per indicare – scrive De Libera – «l'insieme capillare di influenze e di dipendenze testuali e orali, libresche e personali, che forma l'intrico, si potrebbe dire l'*humus*, della mistica renana»[183]. Un personaggio centrale per la diffusione delle dottrine di Alberto Magno e della scuola di Colonia nel XV secolo è stato Eimerico da Campo: proprio tra il 1421 e 1431, Eimerico organizzò nell'Università di Colonia, sull'esempio di quanto fece Giovanni di Nova Domo a Parigi nel 1410, una *bursa* di studenti albertisti[184].

Vogliamo qui dimostrare che Cusano, durante i suoi studi a Colonia e nella valle del Reno, abbia appreso le posizioni neoplatoniche che è possibile rintracciare nel *De docta ignorantia* e nelle opere composte negli anni Quaranta. Diversamente dalla prospettiva storiografica che ha ipotizzato una provenienza bizantina del neoplatonismo di Cusano, vogliamo qui verificare invece una provenienza coloniense e renana. Dal nostro punto di vista, nell'occasione in cui Cusano lesse la traduzione (incompleta) della *Teologia platonica* di Proclo realizzata da Ambrogio Traversari, da quella lettura non dovrebbe aver appreso una nuova prospettiva filosofica, né crediamo che, dalla *Teologia platonica*, Cusano abbia desunto particolari "chiarificazioni" sul metodo della dotta ignoranza; proponiamo invece l'ipotesi che la lettura diretta di Proclo nel 1439 costituì per Cusano un motivo di conferma e di approfondimento di una prospettiva filosofica che egli aveva già rintracciato presso alcuni "*scriptores latini*": Alberto Magno e la scuola di Colonia; e inoltre che Cusano abbia conosciuto le opere di albertisti e mistici renani tra il 1424 e il 1431, quando frequentò Eimerico da Campo. Rinvenire la traccia di una presenza dell'albertismo nella formazione e nelle opere di Cusano potrebbe inoltre offrire una nuova chiave di lettura per chiarire il suo rapporto con la filosofia moderna. Infatti molti sono già stati gli studi sul grande valore che Alberto Magno e i suoi seguaci hanno attribuito alla mente umana, al punto che Kurt Flasch ha potuto identificare l'albertismo come un "Illuminismo nel Medioevo"[185]. D'altra parte, benché la questione della presunta modernità di Cusano risalga – come abbiamo visto – agli albori della Cusanus-Renaissance, e sia stata già affrontata da personalità di spicco della storia della filosofia quali

philosophie», CX (1978), pp. 427-448.

183*Ivi*, p. 10.

184Maggiori dettagli saranno forniti nella parte prima.

185La prospettiva della filosofia albertina come di una «Aufklärung im Mittelalter» viene enunciata per la prima volta da Kurt Flasch nel suo commento all'edizione critica della condanna parigina del 1277, da lui stesso curata: K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, Excerpta classica VI, Mainz 1989. Su questo tema cfr. anche la raccolta di saggi curata K. FLASCH & U.R. JECK (cur.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, C.H. Beck, München 1997, dove nell'introduzione (pp. 7-17), Flasch chiarisce ulteriormente il senso dell'espressione "illuminismo nel medioevo". Di questo testo vogliamo segnalare in particolar modo i capitoli dedicati al "razionalismo" di Alberto Magno, a cura di Loris Sturlese (pp. 46-55), e alla concezione dell'io in Meister Eckhart, a cura di B. Mojsisch (pp. 100-109).

Ernst Cassirer, Eugenio Garin, Paul Oscar Kristeller ed altri, essa è rimasta ancora aperta, come ha recentemente sottolineato anche Rita Sturlese[186].

b. Il metodo e gli obiettivi della ricerca

Dedichiamo ora un ultimo appunto al metodo della nostra ricerca: noi vogliamo provare ad esporre il pensiero di Niccolò Cusano a partire dal suo contesto culturale. Inoltre siamo convinti che questo approccio metodologico offra un quadro più ampio per cogliere il pensiero di Cusano «in continuo sviluppo»[187], sia in riferimento a quegli elementi che mutano che in riferimento a quelli che restano invariati dal 1430 al 1464. Infatti noi crediamo «che i cammini del pensiero fluiscono nello spazio e nel tempo», e che pertanto il pensiero di un autore vada sottoposto ad una contestualizzazione storica, in questo caso dal 1430 al 1464, e topografica, ovvero tra Colonia e Roma. Queste due città sembrano indicare, nella loro distanza geografica e spirituale, anche una cambiamento di pensiero: mentre a Colonia prende forma la prima fase del pensiero di Cusano, in cui prevalgono elementi neoplatonici e albertisti, è a Roma nel 1450 che va ascritta la seconda fase, quella cioè in Cusano considera la Verità nella sua presenza nel mondo, «nelle piazze». Per sostenere la nostra ipotesi di ricerca sarebbe stata necessaria un'analisi complessiva del pensiero cusaniano in relazione ai contesti in cui si è formato: questa strada avrebbe tuttavia richiesto un lavoro dall'eccessivo volume, che avrebbe comportato il rischio di disperdere la chiarezza dell'ipotesi e dei contenuti di ricerca. Abbiamo pertanto deciso di concentrare la nostra attenzione ad un solo aspetto della filosofia di Cusano: l'epistemologia. La scelta di affrontare in particolare la dottrina dell'intelletto in Cusano è motivata da due considerazioni:

1. la dottrina dell'intelletto di Cusano, con i suoi connotati anti-aristotelici, è proprio quella componente della sua filosofia che ha attirato maggiormente l'interesse della recente storiografia cusaniana: la *Cusanus-Renaissance* ha una intravisto proprio nella dottrina cusaniana della conoscenza una certa prefigurazione della filosofia moderna; essa ci offre pertanto gli strumenti per partecipare al dibattito, ancora aperto,

186Recensendo il volume di atti, curato da M. Thurner, del convegno "Nikolaus von Kues zwischen Deutschland und Italien", Rita Sturlese ha sottolineato come i problemi della modernità della filosofia di Cusano e della sua influenza sull'ambiente umanista italiano non siano stati ancora risolti: «la prospettiva tedesco-italiana [del convegno] è giustificata dal dibattito Cassirer-Garin sulla centralità o meno del Cusano nel pensiero italiano del Quattrocento, al quale hanno partecipato personalità d'eccezione come Kristeller e Flasch, ma rimasto ancora aperto», cfr. R. STURLESE, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, cit., p. 158.

187K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., *Introduzione*.

tra Cassirer e Garin sulla modernità di Cusano.

2. lo statuto ontologico dell'intelletto e il suo ruolo nel processo conoscitivo umano sono quegli aspetti che, più di ogni altri, hanno caratterizzato la filosofia di Alberto Magno e della scuola di Colonia rispetto alla tradizione precedente. La teoria dell'intelletto "albertina" è inoltre individuata quale elemento dirimente tra albertismo e tomismo da Eimerico da Campo: essa ci offre dunque un piano di verifica efficace per la nostra ipotesi storiografica.

A proposito della dottrina della conoscenza di Cusano, precisiamo che non cercheremo in nessun caso di individuare una definizione dei termini «intelletto» o «mente»: questa sarebbe un'impresa molto complessa e forse fuorviante. Una definizione presupporrebbe che il pensiero cusaniano si presentasse in forma sistematica (cosa che non avviene) e che, in secondo luogo, che Cusano adotti alcune espressioni standardizzate, quando invece esso subisce evoluzioni, oscillazioni e adattamenti in relazione ai contesti in cui nascono le sue opere filosofiche, le prediche o gli esercizi matematici. Kurt Flasch ha infatti dimostrato che Cusano stesso «non è sempre rigoroso nell'uso della sua terminologia» e che talvolta confonde i termini "intelletto", "ragione" e "mente". Questa difficoltà intrinseca ai testi di Cusano viene sovente aggravata dalla ricchezza semantica delle sue opere, in cui egli utilizza sempre nuove e diverse congetture per determinare quella forza intellettuale che è nell'uomo e che lui chiama "intelletto", "mente", "intelligenza", "sostanza intelligibile", ma anche "apice della mente", "intelletto altissimo" o "intelletto fondatore" ed altri meno ricorrenti. Di conseguenza la prima difficoltà che incontra lo storico della filosofia è il fare ordine nei vari nomi mediante cui Cusano esprime la nozione di «intelletto». La nostra ricerca non potrà allora contare su un *corpus* di scritti ben definito, ma soltanto su alcuni scarsi riferimenti, brevi allusioni e frammenti di teoria dell'intelletto che Cusano ha disseminato nei suoi scritti.

Il tentativo di ricostruire la teoria dell'intelletto di Cusano in relazione alla sua formazione neoplatonica e albertina risponde all'esigenza di poter chiarire la posizione di Cusano su una questione molto delicata, che nei secoli precedenti aveva dato luogo a *Quaestiones* universitarie a Parigi e polemiche interne alla Chiesa: origine delle contese – com'è stato ampiamente dimostrato – fu il problema di offrire una interpretazione "cristiana" del quinto capitolo del terzo libro del *De anima*, in cui Aristotele aveva distinto tra un intelletto potenziale e un *nous poietikós*, cioè un intelletto agente o produttivo. Le interpretazioni di Avicenna e Averroè avevano difatti posto agli scolastici di Parigi il problema della possibilità di ammettere l'intelletto agente come

separato e incorruttibile. A queste discussioni presero parte anche Alberto Magno e i suoi successori allo *Studium* di Colonia, in particolar modo Meister Eckhart e Dietrich di Freiberg. Questi pochi cenni non sono comunque sufficienti a rendere merito alla dimensione che il dibattito sulla dottrina dell'intelletto ha assunto nel contesto coloniense del tardo Medioevo. Nostra ipotesi è che anche la dottrina della conoscenza di Cusano abbia radice in questi dibattiti "realisti" – non certo nel nominalismo di scuola, come talora si è sostenuto[188].

Dedichiamo un ultimo cenno metodologico alla nostra ricerca. Nel corso della nostra esposizione cercheremo di ricostruire possibili incontri di Cusano con le opere albertine e renane. Non sempre siamo riusciti ad individuare riscontri evidenti in merito al fatto che Cusano possa aver letto i manoscritti dei domenicani della scuola di Colonia – come vedremo meglio nella prima parte; questa mancanza, tuttavia, non ci ha irretito nella ricerca. Noi abbiamo comunque cercato di ricostruire i possibili contesti culturali e le mediazioni mediante cui Cusano avrebbe potuto incontrare le dottrine di autori come, in particolare, Bertoldo di Moosburg, Ulrico di Strasburgo e Dietrich di Freiberg. Nonostante allo stato attuale non fosse stata possibile una verifica della nostra ipotesi di ricerca al livello filologico, abbiamo comunque proseguito nella ricostruzione del mosaico dell'albertismo del XV secolo battendo la strada della ricerca filosofica. Infatti quest'ultima ha il vantaggio di poter vagliare affinità o discordanze nel pensiero laddove invece la ricerca filologica e lo studio delle fonti manoscritte debbono fermarsi per assenza di testimonianze. D'altra parte soltanto la ricerca filosofica ci permette di rintracciare nel pensiero di Cusano la presenza di:

1. uno «neuplatonische Emanationsschema»[189], che Cusano avrebbe potuto ereditare dagli autori albertini (come suggerito da Rudolf Haubst ed Eusebio Colomer);

2. una maniera «albertinisch» di rapportarsi alle opere di Proclo e Dionigi (come ha sottolineato Hans Gerhard Senger);

188Cfr. F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XI (1975), pp. 125-167; H. MEINHARDT, *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*, in K. Jacobi (cur.), *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Albert, München-Freiburg im Breisgau 1979, pp. 101-120; G. KRIEGER, *„Conceptus absolutus". Zu einer Parallele zwischen Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Nikolaus von Kues*, in J.M. André et alii, *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Bochumer Studien zur Philosophie 44, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 3-18. Vedi anche D. THIEL, *Intellekt und Imagination in Cusanus' Trialogus de possest*, in *Ivi*, pp. 43-80, in part. p. 50 e ID., *Zwischen phänomenologischem Sokratismus und ideengeschichtlicher Archäologie. Patočka und Cusanus*, in N. Fischer et alii (cur.), *Andere Wege in die Moderne*. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 37-59.

189E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde*, cit., p. 201.

3. un «goût pour la mystique» (scriveva già Edmond Vansteenberghe)

c. La struttura

La nostra ricerca su *Cusano a Colonia* si sviluppa secondo tre parti principali. Nella prima parte cercheremo di situare Cusano nel contesto dell'albertismo di Colonia e nelle altre due cercheremo di far emergere la posizione di Cusano sulla conoscenza umana e all'intelletto. Dopo aver individuato la sua posizione su una tematica epistemologica, si cercherà di situarla nel contesto coloniense con riferimenti alle opere degli autori domenicani albertini e renani del XIII e XIV secolo. Molto spesso la nostra argomentazione seguirà lo svolgimento filosofico di quei testi di Cusano che sceglieremo di commentare. Descriviamo ora brevemente il contenuto delle tre parti.

Nella prima parte procederemo con una ricostruzione biografica di Cusano negli anni di formazione a Colonia (1424-1431), cercando di porre in evidenza le occasioni di incontro di Cusano con il pensiero albertino e neoplatonico. In seguito focalizzeremo la categoria storiografica di "albertismo" del XV secolo, cercando di comprendere se Cusano risponda al profilo di un albertista. Cercheremo in seguito di capire quali fossero stati i manoscritti albertini che Cusano ha potuto visionare, quando l'avrebbe potuto fare e grazie alla mediazione di quali personaggi. Questo esercizio ci consente di presentare la nostra ipotesi storiografica con rigore storico e filologico. Infine proveremo a comprendere se Cusano negli anni Quaranta aderisca ad alcune posizioni fondamentali dell'albertismo, in particolare al rifiuto della distinzione reale tra essenza ed esistenza avanzata dai tomisti. Concludiamo questa parte con un'analisi del tramonto del movimento albertista in Germania dopo il concilio di Basilea; a tal proposito leggeremo il progetto filosofico dell'*Idiota* di Cusano come il tentativo di proseguire la prospettiva filosofica neoplatonica che ha caratterizzato gli anni "coloniensi".

Nella seconda parte cercheremo di enucleare la concezione cusaniana della conoscenza mediante le quattro facoltà (intelletto, ragione, immaginazione e sensi). Ci si soffermerà in particolare sul rapporto tra l'intelletto e la ragione e infine sul funzionamento logico della ragione secondo categorie e predicati. Noi avremo qui l'occasione di cogliere le quattro facoltà nello svolgimento dell'atto conoscitivo a loro proprio. Cercheremo dunque di descrivere le dinamiche della percezione sensibile o sensazione (conoscere secondo i sensi), che avviene mediante le specie e i segni, in seguito dell'astrazione e dell'immaginazione

(conoscere secondo la facoltà immaginativa); un paragrafo sarà poi dedicato all'attività del giudizio come capacità che possiede la ragione di distinguere e connettere gli enti nozionali e al linguaggio (conoscere secondo la ragione) e infine verrà tentato un accenno conclusivo alla conoscenza intellettuale oltre il muro della coincidenza degli opposti (conoscere secondo l'intelletto).

Nella terza parte affronteremo la concezione cusaniana dell'intelletto secondo le tre principali definizioni che Cusano fornisce nel *De mente*: «forma sostanziale», «viva sostanza» e «viva immagine di Dio». In questo contesto cercheremo di capire il corretto significato da attribuire alle tre definizioni, contestualizzandole nella filosofia cusaniana; qui toccheremo anche una serie di tematiche che tradizionalmente hanno caratterizzato i dibattiti sulla natura e la funzione dell'intelletto a partire dal terzo libro del *De anima* di Aristotele, e in particolare il problema dell'unità e dell'immortalità dell'intelletto (o mente). Nel corso di questa ricostruzione, che verrà proposta soprattutto nei primi due capitoli, proveremo a confrontare le posizioni di Cusano con quelle dell'albertismo. In particolare, vedremo qui come la prospettiva agostiniana del fondo dell'anima è stata trasmessa mediante l'albertismo fino a Meister Eckhart e Nicola Cusano. Questo tema ci permetterà di affrontare la questione del rapporto tra intelletto e volontà nelle opere di Cusano: si tratta di una tematica classica nel dibattito filosofico sulla visione beatifica a partire dal XIII secolo tra francescani e domenicani. I concetti chiave di quest'ultima parte sono *deificatio*, *speculatio* e *filiatio Dei*.

Di seguito abbiamo schematizzato il percorso che andremo a intentare così da offrire una prospettiva più chiara sull'unità di fondo della nostra ricerca.

PARTE	TITOLO DELLA SEZIONE	PRINCIPALI OPERE DI CUSANO	AUTORI ALBERTINI E RENANI
I	Albertismo e neoplatonismo in Cusano		Albertismo del XV secolo Eimerico da Campo
II	La psicologia	*De mente* *Compendium*	Alberto Magno
III	L'anima intellettiva	*De mente* *De coniecturis* *De beryllo*	Dietrich di Freiberg Bertoldo di Moosburg Meister Eckhart

d. Lo stato attuale della ricerca

Il lavoro che qui ci proponiamo, nei suoi intenti espliciti e nella sua prospettiva storiografica, è ancora del tutto inedito nel panorama degli studi cusaniani; però siamo comunque debitori ad una serie di studi, o cenni, intuizioni e anche riflessioni a margine di altri lavori che ci hanno convinto sempre più della possibilità di realizzare la nostra ricerca. Nell'ultimo trentennio sono stati intrapresi vari progetti di edizione critica nel *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* delle opere filosofiche e teologiche dei domenicani tedeschi del XIII e XIV secolo. Le opere fin qui pubblicate hanno contribuito in maniera decisiva a suscitare un grande interesse negli storici della filosofia verso questi autori. Benché tutti appartenenti all'Ordine dei Predicatori, essi furono in verità molto diversi tra loro; ciononostante, è possibile rinvenire in essi un tratto comune: tutti svilupparono sintesi originali delle dottrine di Aristotele, Dionigi Areopagita, Agostino con il neoplatonismo dei filosofi di lingua araba. In generale, le edizioni critiche, gli studi monografici e le ricerche pubblicate negli ultimi anni sugli scritti di Alberto Magno, Teodorico di Freiberg, Ulrico di Strasburgo, Bertoldo di Moosburg e Meister Eckhart hanno avuto il merito di illuminare alcuni aspetti della storia della filosofia medievale che fino ad oggi erano stati confinati alla polvere delle biblioteche. L'attenzione che questi testi hanno suscitato negli studiosi è culminato nella creazione dell'etichetta storiografica di "scuola di Colonia"[190]. Nonostante tale denominazione sia stata spesso messa in discussione, essa è stata comunque utilizzata negli studi più recenti, con i necessari distinguo, per indicare «l'insieme capillare di influenze e di dipendenze testuali e orali, libresche e personali, che forma l'intrico, si potrebbe dire l'*humus*, della mistica renana»[191].

Gli studi dedicati alle opere dei domenicani tedeschi della scuola di Colonia sono oramai molto numerosi; meno studiata è stata invece la loro posteriorità, cioè la fortuna di cui quei testi e le dottrine di quegli autori hanno goduto a partire dal XV secolo. Alcune ricerche già suggeriscono che l'influenza delle opere dei domenicani tedeschi del XIII e XIV secolo nella storia della filosofia tardo-medievale, rinascimentale e moderna, benché spesso carsica, non sia stata priva di importanza. Nel presente contributo svilupperemo l'ipotesi che il cardinale Nicola Cusano (†1464) vada considerato come un momento degno di nota nella ricostruzione della *Wirkungsgeschichte* della scuola di Colonia. A tal fine, cercheremo di ricostruire il luogo e il momento in cui Cusano sia potuto venire in contatto con le opere degli autori della "scuola

190Vedi A. De Libera, *Introduction à la Mystique rhénane*, Éditions CEIL, Paris 1984 ; seconda ed. *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions de Seuil^2, Paris 1994 tr. it. di A. Granata, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, in particolar modo il primo capitolo, "La scuola di Colonia e la teologia renana", pp. 11-21.

191*Ivi*, p. 12.

di Colonia": quali testi egli abbia posseduto nella sua biblioteca in Bernkastel-Kues e quali abbia potuto conoscere per la mediazione di altri pensatori; e poi quando sia potuto avvenire il primo incontro con essi. L'intento è disegnare il confine documentale e storico a partire dal quale muovere future ricerche riguardo possibili influenze di questi autori negli scritti del Cusano.

Cercheremo qui di ricapitolare quali studi precedenti hanno rintracciato una eco delle dottrine di Alberto Magno, Teodorico di Freiberg, Ulrico di Strasburgo e Bertoldo di Moosburg nella filosofia di Nicola Cusano. A nostra conoscenza, Martin Grabmann fu, in ordine cronologico, il primo storico della filosofia che suppose tale *Wirkungsgeschichte* del pensiero degli autori della scuola di Colonia. Grabmann riteneva che da questi domenicani seguaci di Alberto Magno è possibile «connecting lines, not yet fully recognized, lead to Nicholas of Cusa»[192]. Benché Grabmann non presenti una vera e propria ipotesi storiografica, ma offra, piuttosto, una semplice suggestione, in essa riconosciamo comunque il tentativo di contemplare le dottrine di Cusano all'interno di un orizzonte interpretativo che muove da Alberto Magno alla scuola di Colonia. Nella storiografia del Novecento, pochi altri studiosi, come ad esempio Etienne Gilson[193] e Rudolf Haubst[194], hanno intravisto nella filosofia di Nicola Cusano l'esito della *Wirkungsgeschichte* dei commenti di Alberto Magno alle opere dei neoplatonici. Invece la maggior parte dei storici del pensiero medievale ha preferito individuare in Bertoldo di Moosburg «le dernier des théologiens rhénans»[195]. Tra gli studi più recenti si è levata però qualche voce fuori dal coro: Markus L. Fuehrer[196] nella metà degli anni Ottanta ha cercato possibili riscontri della teoria della mente di Alberto Magno[197] ed

192M. GRABMANN, *The Influence of Medieval Philosophy on the Intellectual Life of Today*, «The New Scolasticism», III (1929), pp. 24-56; in particolare p. 27.

193E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, London 1955, p. 437: «Berthold of Mosberg, a contemporary of Eckhart, has left a vast *Exposition on the Elements of Theology of Proclus*, still unpublished, in which Dietrich of Vrieberg and Ulrich of Strassbourg are quoted among many others, and which Nicholas of Cusa was in turn to quote, with praise, in his treatise *On Learned Ignorance*»; il testo di Gilson è citato anche da M.L. FUEHRER, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, «Classica et Mediaevalia» XXXVI (1985), pp. 225-239, soprattutto p. 238.

194R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, in *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburstag*, BGPhMA. S IV, Aschendorff Verlag, Münster 1952, pp. 420-447.

195L'espressione è di A. DE LIBERA, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, cit, p. 317.

196M.L. FUEHRER, *The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School*, in K.-H. Kandler et alii, *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Bochumer Studien zur Philosophie 28, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1997, pp. 69-88, vedi p. 88: «while the full details of this influence have not appeared yet in any monograph, it is apparent that there is an affiliation of thought with regard to the theory of mind that leads from Albert through Dietrich on through Eckhart to Berthold and from thence to Cusanus».

197ID., *The theory of Intellect in Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa*, in G. Christianson & T. Izbicki, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Mirimichi*

Ulrico di Strasburgo[198] nel pensiero del Cusano. Questa ipotesi è stata poi riproposta anche da Donald Duclow in un suo celebre articolo sulla concezione cusaniana dell'intellezione e della mistica[199]. Ancora, un simile tentativo di leggere Cusano in continuità con la tradizione albertina si trova al dodicesimo capitolo del libro di Jan Aertsen, *Medieval philosophy as trascendental throught*[200]. Aertsen ha cercato di individuare un filo rosso che dalla «German Dominican School»[201] – di cui Bertoldo di Moosburg sarebbe comunque «the last representative»[202] – giungesse fino a Cusano. Nessuno di questi studiosi, però, si pone la questione che qui vogliamo affrontare: se, cioè, Cusano avesse potuto leggere – e, nel caso di risposta affermativa, cosa avesse potuto leggere – le opere degli autori della scuola domenicana di Colonia.

In secondo luogo, segnaliamo alcuni lavori che hanno invece cercato tematicamente le possibili fonti albertine e renane del XIII e XIV secolo nel pensiero di Cusano. Anzitutto in merito ad Alberto Magno come fonte per le prospettive filosofiche di Cusano, centrali sono stati i lavori di Rudolf Haubst sul cod. Cus. 106 e sui manoscritti 610 e 614 della Stadtbibliothek di Mainz. Questi lavori di Haubst hanno aperto il campo di indagine sull'albertismo nel pensiero del Cusano[203]. Negli anni seguenti, gli spunti di Haubst hanno avuto

---

Watanabe by the American Cusanus Society, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp. 45-56, in particolare vedi p. 45, dove Fuehrer afferma che «It is also clear that he [Cusanus] was deeply influenced by Albertist ideas that passed to him through students of the thought of St. Albert the Great, including Dietrich of Freiberg, Ulrich of Strasbourg, and Meister Eckhart»; dello stesso autore, ID., *The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School*, cit., vedi soprattutto le conclusioni a p. 88: «it is, however, the most important topic for the simple reason that every major German speculative thinker down to Nicholas of Cusa in some way or other employs an analysis of mind that looks remarkably like Albert's prototype […]. Cusanus' theory of mind is subjected to many authorities besides that of the Albertists».

198ID., *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, cit.

199D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXIV/1 (1990), 111-129, in part. p. 127-128: «Albert the Great and Eckhart accord intellect a central place in their spirituality. Nicholas's annotated manuscripts of *Periphyseon*, Albert's Dionysian commentaries and Eckhart's Latin works thus provide important evidence of his sources on these issues. Other figures in the Albertist school also influenced Cusanus. As a young man he studied at the University of Cologne which was heir to Albert's Dominicain *studium*, and there he became a close friend of Heimeric de Campo. Through Heimeric Nicholas came to know the earlier Dominican thinkers Dietrich of Freiberg, Ulrich of Strassburg and Berthold of moosburg – all of whom developed Albert's teachings on intellect. Nicholas's contemporary and friend, Dionysius the Carthusian also studied at Cologne and viewed intellect as central to mystical theology».

200J.A. AERTSEN, *Medieval philosophy as trascendental throught*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 107, Brill, Leiden 2012.

201*Ivi*, p. 545.

202*Ibid.* L'occasione di tale *liason* è la dottrina dei trascendentali, espressa nel *De docta ignorantia* dal concetto di «transcensus» (p. 553ss.). Aertsen intravede in Bertoldo e Cusano la medesima risposta neoplatonica alla dottrina dei trascendentali, ispirata in entrambi dalle letture di Proclo e Dionigi – che nel caso di Cusano sarebbe mediata forse da Meister Eckhart (p. 564).

203Il punto focale su cui Haubst ha concentrato le sue ricerche è la dottrina cusaniana della *coincidentia oppositorum*, che, dal suo punto di vista, Cusano ed Eimerico avrebbero sviluppato intorno al 1425 – cioè nel periodo "coloniense" di Cusano – studiando proprio i commentari di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi e soprattutto al *Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, che

tuttavia uno scarso seguito. Negli ultimi anni sono da registrare i saggi di Markus L. Fuehrer sulla dottrina dell'intelletto in Alberto Magno e in Cusano[204], di Jorge Mario Machetta su *La presencia de A. Magno en el pensamiento de Nicola de Cusa*[205] e un saggio di Pasquale Arfé sui modi con cui Alberto Magno e Cusano avrebbero recepito l'*Asclepius*[206]: il primo vi avrebbe tratto conferme per la dottrina neoplatonica del *fluxus*, mentre il secondo ne avrebbe tratto soprattutto spunti teologici. In particolare, secondo Arfé l'influenza di Alberto Magno su Cusano si vedrebbe quando Cusano considera il Principio come *unus-omnia*[207] e l'uomo come *secundus deus*[208].

Numerosi sono invece i lavori che mirano a individuare la «kongenialen Begegnung»[209] di Cusano con le opere di Meister Eckhart. Essi sono ispirati soprattutto dai primi studi di Joseph Koch[210] e Herbert Wackerzapp[211] sul codice Cus. 21, ma negli ultimi anni sono apparsi anche studi tematici sulla affinità tra le loro dottrine. Un efficace riepilogo del quadro generale della ricerca su Eckhart e Cusano si trova nell'introduzione del volume curato da Harald Schwaetzer e George Steer che raccoglie gli atti del recente convegno *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*[212]. I curatori citano giustamente i lavori sul tema di Rudolf Haubst[213], Werner Beierwaltes[214], e gli studi sui *marginalia* al

costituisce il capolavoro neoplatonico del maestro di Colonia; vedi R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., pp. 437-444; ID., *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XVIII (1951), pp. 308-323, in part. pp. 308ss.; ID., *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in G. Meyer & A. Zimmermann (cur.), *Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980*, Walberberger Studien VI, Matthias Grünewald, Mainz 1980, pp. 167-194, in part. pp. 173-174, dove specifica che «diese ganze Entwicklung leitete Albert *de facto* damit ein».

204M.L. FUEHRER, *The theory of Intellect in Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa*, cit.

205J.M. MACHETTA, *Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, «Patristica et Mediaevalia», XXVIII (2007), pp. 55-81

206P. ARFÉ, *Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. cit., pp. 129-152. Dello stesso autore, cfr. anche l'edizione delle annotazioni di Cusano e Andrea de' Bussi al manoscritto dell'*Asclepius*, in P. ARFÉ, *The annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the Asclepius*, cit.. Sul Bussi cfr. M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., pp. 89-94.

207*Ivi*, pp. 142-144.

208*Ivi*, pp. 146-148.

209L'espressione è di J. KOCH, *Kleine Schriften*, vol. I, Raccolta di Studi e Testi 127, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, p. 452.

210*Cusanus-Texte*, I, 2-5, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, a cura di J. Koch, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1937, che contiene l'edizione critica di quattro prediche di Cusano tenute nel 1453, 1454, 1456 e 1457.

211H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cit.

212H. SCHWAETZER & G. STEER (cur.), *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Meister Eckhart Jahrbuch, IV, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011.

213R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in U. Kern et alii, *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, München/Mainz 1980, S. 75-96

214W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, «MFCG», XXVIII (2003), pp. 65-102.

cod. Cus. 21 di Donald Duclow[215] e Stefanie Frost[216]. Aggiungiamo all'elenco anche gli articoli di Klaus Reinhard[217]. Egli ha rinvenuto tracce della presenza eckhartiana nei testi di Cusano soprattutto negli *Opuscula*. In definitiva sono stati di recente pubblicati molti studi che offrono oggi alla ricerca cusaniana un quadro molto vasto sugli spunti e sulle dottrine che Cusano avrebbe tratto dalla lettura dell'*Opus tripartitum* di Meister Eckhart[218]. Ad esempio negli anni Ottanta del secolo scorso, Burkhard Mojsisch in una celebre monografia su Meister Eckhart individua nella *negatio negationis* e nella dottrina eckhartiana dell'*indistinctum* le basi su cui Cusano avrebbe poi sviluppato la nozione del *Non aliud*[219].

Rispetto a questa mole di ricerche e studi stride lo scarso interesse che hanno raccolto nella Cusanus-Forschung gli altri tre maestri domenicani da noi nominati: Bertoldo di Moosburg, Ulrico di Strasburgo e Dietrich di Freiberg. L'ipotesi di un'influenza dell'*Expositio super Elementationem theologicam Procli* di Bertoldo di Moosburg sulle opere di Cusano è stata talvolta avanzata nella storiografia cusaniana del tardo Novecento, ma sempre con estrema cautela e spesso solamente in nota a piè di pagina. Probabilmente ha contribuito a scoraggiare gli studi in merito il saggio di Carlo Riccati[220], che ha sottolineato

215D. Duclow, *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart, Codex Cusanus 21*, in G. Christianson et alii, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essay in Honor of Morimichi Watanabe*, Brill, Leiden 1991, pp. 57–69.

216S. Frost, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*, Aschendorff Verlag, Münster 2006.

217K. Reinhardt, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in Id. et alii, *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2004, pp. 61–78; Id., *L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart*, in M.-A. Vannier (cur.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 85-99.

218Sulla presenza dell'opera di Eckhart in Cusano negli ultimi anni hanno lavorato in sinergia la "Équipe de recherche sur les mystiques rhénans" guidata da Marie-Anne Vannier e il Cusanus-Institut sotto la direzione di Klaus Reinhardt e in seguito Walter Andreas Euler, i quali hanno dato vita ad una serie di convegni, che sono poi confluiti in una serie di pubblicazioni: M.-A. Vannier (cur.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006; Id. (cur.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, cit; Id. (cur.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008; H. Schwaetzer & M.-A. Vannier, *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Aschendorff Verlag, Münster 2012. Sull'influsso di Meister Eckhart negli Opuscula cusaniani vedi anche M. Thurner, *Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus*, in Id.,(cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 153-184.

219B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner Verlag, Hamburg 1983, pp. 92-94.

220C. Riccati, *La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana*, in G. Piaia (cur.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Editrice Antenore, Padova 1993, pp. 23-38.

le divergenze tra Cusano e Bertoldo anziché le assonanze[221]. Fiorella Retucci[222] ha tuttavia recentemente ricordato alcuni dei contributi apparsi negli ultimi anni che hanno segno contrario rispetto alle conclusioni di Riccati. Queste ricerche si sono infatti mosse nella direzione di cercare le affinità filosofiche di Bertoldo con Cusano: è il caso dei testi di Willehad Eckert[223], Kurt Flasch[224] e Loris Sturlese[225]. Questi tre studiosi hanno guardato ad una possibile influenza di Bertoldo su Cusano in merito alla concezione del Principio, e si sono concentrati soprattutto sul *De coniecturis*, sul *De non aliud* e sul *De beryllo*, cioè sulle opere del Cusano che più hanno risentito dell'influenza di Proclo. Se il primo lavoro di Eckert verteva ancora su una generica individuazione in Bertoldo e Cusano della concezione del Principio primo come dell'Uno neoplatonico, Flasch e Sturlese sono andati forse più in profondità. Il primo ha individuato in Bertoldo i prodromi della cusaniana *coincidentia oppositorum*, e il secondo ha intravisto nei commenti di Bertoldo alle proposizioni LIX, LXXVIII e XC un'anticipazione del nome divino di *Possest* proposto da Cusano nell'omonima opera. Dello studio di Jan Aaertsen sulla concezione dei trascendentali in Bertoldo e Cusano s'è detto.

In merito al possibile influsso di Ulrico di Strasburgo su Cusano si può segnalare il solo articolo di Markus L. Fuehrer, Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind[226]. L'autore intraprende un'analisi di alcune affinità tematiche tra Ulrico e Cusano e rinviene alcuni echi delle dottrine di

221Riccati presenta Bertoldo e Cusano come gli autori medievali che più di ogni altri rappresentano due esegesi divergenti di Proclo: Bertoldo rappresenta la lettura medievale del Proclo della *Elementatio theologica*, con i suoi nessi causali e il suo universo gerarchico, che vediamo anche nel *Liber de causis*, nei filosofi di lingua araba come Avicenna e in Alberto Magno; invece Cusano riprenderebbe il Proclo della *Theologia Platonica*, soprattutto nel rapporto tra l'Uno e l'Uno-che-è, che invece si situa nella stessa tradizione di Dionigi Areopagita ed Eriugena. Questa lettura di Cusano si vedrebbe soprattutto negli ultimi testi, come il *De principio*, il *De venatione sapientiae* e il *De non aliud*. Cfr. *Ivi*, p. 37-38: «la presenza di Proclo nel medioevo ha in definitiva due volti, quello che ha dato origine alla tradizione dionisiana e quello che ha dato origine alle elaborazioni del neoplatonismo arabo. Da una parte troviamo il Proclo dell'uno diffuso in tutte le cose e separato da tutte le cose, dell'uno che è tutto in tutto e nulla di tutto, e che induce a cercare un unico essere per tutte le cose, il Proclo che è piuttosto quello del *Commento al Parmenide* o di certa *Teologia platonica*. Dall'altra parte troviamo il Proclo della gerarchia degli enti, delle fissità degli ordini della processione, moltiplicati fino a rendere conto di ogni livello possibile di realtà, il Proclo cioè dell'*Elementatio*. Le sollecitazioni del primo hanno dato origine a una trasformazione radicale delle sue dottrine in chiave cristiana (e a un uso non ontologicamente costitutivo delle gerarchie), le sollecitazioni del secondo hanno dato invece origine a un *revival* neoplatonico, particolarmente assimilato nell'ambiente albertista».

222F. Retucci, *Berthold de Moosburg*, in M.-A. Vannier et alii (cur.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, cit., pp. 195-196.

223W. Eckert, *Berthold von Moosburg O.P.: Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter*, «Philosophisches Jahrbuch», LXV (1957), pp. 120-133.

224K. Flasch, *Einleitung* a Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Proclii*, prop. 1-13, Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. xxxv-xxxviii; vedi anche Id., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. 153 e 501.

225L. Sturlese, *Einleitung* a Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Proclii*, prop. 1-13, Meiner Verlag, Hamburg 2003, pp. xiv-xvi.

226M.L. Fuehrer, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, cit.

Ulrico in alcuni testi di Cusano: il *De docta ignorantia*, il *De dato patris luminum* e il *De mente*. Dello studio del Fuehrer ci occuperemo nel dettaglio nel paragrafo dedicato ad Ulrico di Strasburgo. Numericamente scarsi sono stati anche gli studi che hanno riguardato le possibili influenze degli scritti di Teodorico di Freiberg su Cusano. Karl-Hermann Kandler[227], che ha comunque il merito di aver intentato alcuni paragoni tra le due filosofie, non ha tuttavia mai approfondito la questione delle basi testuali e dei riscontri manoscritti a partire da cui ipotizzare l'influenza di Teodorico di Freiberg su Cusano. Carlo Riccati si è invece soltanto limitato a segnalare che «Cusano accoglie alcuni temi della dottrina teodoriciana dell'intelletto, ma in un contesto profondamente diverso»[228].

227K-H. KANDLER, *Nikolaus von Kues: Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, vedi pp. 24, 39, 107, 108 e 112, dove Kandler fa riferimento a Dietrich in particolare in merito all'eredità in Cusano delle questioni sulla visione beatifica del XIII e XIV secolo; ID., *Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, «Kerygma und Dogma», XLIII (1997), pp. 2-19; ID., *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Begründung philosophisch-theologischer Fragen im Mittelalter, vor allem bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, in W. Schillhahn (cur.), *Wortlaute: Festschrift für Dr. Hartmut Günther*, Groß Oesingen 2002, pp.151-165, in particolare le conclusioni a pp. 164-165, in cui l'Autore sottolinea come entrambi i pensatori non siano adeguatamente interpretabili senza rivolgersi alle loro prediche.

228C. RICCATI, *La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana*, cit., p. 36.

I.
CUSANO E L'ALBERTISMO

1.1 L'incontro con l'albertismo di Colonia[1]

Una volta conclusosi il periodo di studio a Padova nel 1423[2] e dopo un soggiorno a Roma durato forse un anno intero[3], nel gennaio del 1425 Cusano decide di tornare nella propria città natale. Il vescovo di Trier e principe elettore Otto von Ziegenhain, nella cui diocesi era compreso anche il piccolo villaggio di Kues, affida alle cure di Cusano la parrocchia di Sant'Andrea ad Altrich, offrendogli inoltre, con una missiva del 31 gennaio 1425, una discreta rendita annuale[4]. Nel frattempo, sembra che Nicola abbia conosciuto l'anziano cardinale Giordano Orsini, legato pontificio in Germania, anche se appare improbabile che svolse la mansione di suo segretario – come si credeva[5]. Orsini era uomo di

[1]Per la redazione di questo paragrafo ci siamo riferiti agli AC e ad altre biografie dedicate al Cardinale, l'ultima delle quali è stata oggetto di un progetto di ricerca del Cusanus-Institut in occasione del 550. anno della morte di Cusano: M. BRÖSCH ET AL., *Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, WBG, Darmstadt 2014, pp. 31ss. Particolarmente significative, benché già datate, sono le biografie redatte da E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée*, Champion, Paris 1920 e da E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401-1464, Skizze einer Biographie*, Aschendorff Verlag, Münster 1964. Vedi anche «MFCG», I (1961), pp. 95-126; III (1963), pp. 223-237; VI (1967), pp. 178-202; X (1973), pp. 207-234; XV (1982), pp. 121-147. Da segnalare è poi il lavoro monografico di T. MÜLLER, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 2013; Müller si concentra però soprattutto sugli studi di Cusano a Padova, dedicando però al periodo coloniense ben poco spazio, cfr. pp. 86-90. Tra le ultime pubblicazioni in italiano, segnaliamo la voce "*Niccolò da Cusa*" (*Nikolaus von Kues*; *Nicola Cusano*) nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di D. BUZZETTI, vol. LXXVIII (2013), pp. 387-395.

[2]AC I, 1, n. 18, p. 6.

[3]*Ibid.*, n. 20.

[4]*Ivi*, n. 21-22, p. 7. Cfr. E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, «MFCG», II (1961), pp. 15-66, in part. p. 16.

[5]Nella sua biografia di Cusano, Edmond Vasteenberghe aveva sostenuto che intorno al 1427 Cusano svolse il ruolo di segretario del cardinale Giordano Orsini. Questa convinzione del Vansteenberghe era basata su una lettera di Poggio Bracciolini in cui si fa cenno a «Nicolaus Treverensis» quale segretario del cardinale Orsini, noto per aver scoperto alcuni manoscritti latini molto importanti – su questo episodio, vedi *oltre*. In realtà sembrerebbe che l'indicazione del Bracciolini fosse sbagliata: Cfr. A. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues Sekretaer des Kardinals Giordano Orsini?*, in J. Engel et alii (cur), *Aus Mittelalter und*

lettere e vantava una lunga carriera ecclesiastica, nella quale aveva saputo degnamente ricoprire svariati ruoli di primo piano: aveva partecipato a diversi conclavi, allo scisma dei tre pontefici e soprattutto al Concilio di Costanza del 1418. Grazie alla protezione del vescovo di Trier e forse anche del cardinale Orsini e di altri uomini di spicco come Winand von Steeg[6], Cusano è introdotto nei circoli dei vescovi tedeschi, tanto che nel 1428, per interessamento dei vescovi di Trier e di Colonia, ottiene i primi benefici ecclesiastici[7]. Tra di essi, il decanato della chiesa di San Fiorino in Coblenza, che terrà fino al 1439[8], e un'abitazione in quella città, ove pronuncerà i suoi primi sermoni nel 1428 e soprattutto nel natale del 1430.

Nel frattempo, ossia nei primi mesi del 1425, Nicola aveva raggiunto Colonia, la città più importante sul Reno[9] e sede di un'Università, dove si immatricola il 26 marzo dello stesso anno probabilmente al fine di studiare filosofia e forse teologia[10]. Non bisogna dimenticare che in quel periodo Cusano possedeva già una notevole formazione intellettuale: il fervore politico e culturale dell'Italia dei Comuni e delle Università, le frequentazioni fiorentine e romane, avevano fornito a quel giovane venuto dalla piccola Kues un importante bagaglio di conoscenze in materia di diritto, di matematica[11] e di

Neuzeit, Gerhard Kallen dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern zum 70. Geburtstag, Hanstein, Bonn 1957, pp. 137-143, in part. p. 143, dove afferma che «keine Quelle darüber berichtet, dass sich Nikolaus von Kues in der unmittelbaren Umgebung des Kardinals Orsini befunden habe». Schmidt sostiene che il segretario di Orsini di cui si annunciò la scoperta dei manoscritti latini fu in realtà Winand von Steeg, cfr. *oltre*. Cfr. anche A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453). Ein mittelrheinischer Gelehrter und Künstler und die Bilderhandschrift über Zoofreiheit des Bacharacher Pfarrweins auf dem Rhein aus dem Jahre 1426*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Beck, München 1977, pp. 55ss. Nonostante ciò, è comunque certo che Cusano conobbe il cardinale Orsini, come noto da AC, I, 1, n. 48, p.18; n. 62, p.22; n. 66, p. 23; n. 67, p. 25; n. 70, p. 26. Su questo punto cfr. inoltre K. FLASCH, *Cusano e i platonici del Quattrocento*, cit., p. 181.

[6]Cfr. oltre.

[7]Sul tema cfr. E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, cit. e B. SCHWARZ, *Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Bibliotheken und Archiven», LXVIII (1998), p. 284-310.

[8]Cfr. anche A. SCHMIDT & H. HEYMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 9.

[9]Nel Quattrocento, Colonia era la più popolosa delle città tedesche con i suoi ventimila abitanti, e acquisì una rinnovata importanza strategica per la sua vicinanza ai Paesi Bassi, dove si era spostata l'economia europea: Bruges era divenuto il principale porto dell'area continentale, in cui avvenivano commerci con l'Inghilterra e con la Spagna. Cfr. E. Meuthen, *Das 15. Jahrhundert*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte 9, Oldenbourg, München-Wien 1980, 2012[5] e K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, tr. it., p. 221.

[10]H. KEUSSEN (cur.), *Die Matrikel der Universität Köln: 1389 bis 1559*, Band I: 1389-1466, Behrendt, Köln 1892, p. 213 e *AC*, I, 1-4.

[11]É nota l'amicizia di Cusano con Paolo Toscanelli, di cui s'è accennato poc'anzi, con cui Cusano ha intrattenuto competenti discussioni matematiche sin da quando si conobbero in Italia, vedi AC, I, 1, n. 19, p. 6.

astronomia[12], invero non comune in un tedesco della prima metà del XV secolo[13]. Per quale motivo, allora, il *doctor decretorum* Nicola Cusano, che aveva già studiato nella celebre[14] Università di Padova in Italia, si immatricola nuovamente all'Università di Colonia? La domanda è resa più complessa dal fatto che non sembra che Cusano abbia partecipato alle lezioni in modo regolare e, anche per questo, non ha ad oggi risposte certe; è nondimeno possibile formulare qualche ipotesi verosimile.

Anzitutto si può osservare che Colonia, al tempo, era il più grande centro di richiamo intellettuale tra le provincie tedesche: qui, probabilmente, Cusano si aspettava di trovare un ambiente in grande fermento culturale e politico, che trovava sua naturale espressione nell'istituzione universitaria[15]. D'altro lato, il percorso tra Trier, dove Cusano aveva ricevuto i primi benefici ecclesiastici, e Colonia è relativamente agevole, soprattutto utilizzando un battello[16] – mezzo di trasporto che era di certo familiare a Cusano[17]. L'Università di Colonia era stata fondata circa un quarantennio prima dell'arrivo di Cusano con uno statuto particolare rispetto ad altre Università europee[18]. La

[12]Il *De calendarii reparatione* o *Reparatio kalendarii* è stato composto da Cusano proprio negli anni giovanili, cioè tra il 1436 e il 1437; tracce della prima versione dovrebbero risalire però già al 1425, vedi AC, I, 1, n. 24, p. 9. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. cit., pp. 93-114; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del XV secolo*, in G. Gembillo (cur), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, Rubbettino, Roma 2005, pp. 223-240.

[13]Famosa è la definizione di Cusano come un cardinale «tedesco di nazione ma non di costumi» che gli fu data da VESPASIANO DA' BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, rist. ed. A. Greco, Firenze 1976, I, 61. Cfr. anche l'omonimo contributo di M. Thurner al convegno tenutosi a Villa Vigoni per celebrare i 600 anni dalla nascita di Cusano, in cui egli tematizza – mettendola in questione – proprio questa identità ibrida del cardinale italo-tedesco alla luce dei più recenti esiti della ricerca cusaniana: M. THURNER, *„tedesco di nazione ma non di costumi"? „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien" im Spiegel der Forschung*, in ID., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 11-72, in particolar modo il secondo capitolo dedicato all'italianità di Cusano, pp. 18-22.

[14]E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401-1464, Skizze einer Biographie*, cit., p. 15 riferisce che l'Università di Padova era al tempo forse il principale centro europeo per gli studi di diritto; cfr. anche A. BELLONI, *Professori giuristi a Padova nel secolo XV. Profili bio-bibliografici e cattedre*, Sonderhefte 28, Ius commune, Frankfurt am Main 1986.

[15]Per la ricostruzione storica di questa prima parte siamo debitori al primo capitolo della tesi di dottorato di A. SACCON, *Il dibattito sull'anima intellettiva tra albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo*, pp. 11-51, discussa presso l'Università di Torino (2013).

[16]Un ruolo attivo nell'aiutare Cusano nel viaggio dovrebbe averlo avuto Winand von Steeg, di cui ci occuperemo in seguito.

[17]Il padre di Cusano svolse infatti il mestiere del battelliere.

[18]H. KEUSSEN, *Die alte Universität Köln. Grundzuge ihrer Verfassung und Geschichte. Festschrift zum Einzug in die neue Universität Köln*, Band. I (1389-1475), Veröffentlichung des Kölnischen Geschichtsvereins e.V., Heft 10, Creutzer, Köln 1934 e in seguito E. MEUTHEN, *Kölner Universitätsgeschichte*. Band I: *Die alte Universität*, Böhlau, Köln – Wien 1988 ci informano che l'Università di Colonia è stata fondata nel 1388 e che per la prima volta è il consiglio cittadino che chiese al papa il privilegio della sua fondazione e non il vescovo. Sulla fondazione dell'Università di Colonia cfr. anche A. ZIMMERMANN (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Miscellanea Medievalia XX, De Gruyter, Berlin – New York 1989. Lo statuto dell'università fu inoltre basato sul modello dell'Università di Vienna – fondata nel 1365 – e non dell'Università di Parigi,

struttura generale degli studi era tuttavia in linea con le altre Università europee del XV secolo: le facoltà erano articolate secondo *viae*, cioè secondo particolari ordinamenti di studi che si distinguevano per i loro diversi approcci alle questioni filosofiche e teologiche[19]. Ogni *via* poteva inoltre vantare una *bursa*[20], che era un vero e proprio collegio universitario dove si concentravano la vita quotidiana e quella accademica degli studenti: le lezioni, le discussioni[21] e i corsi di riparazione[22]. Questi collegi erano di solito finanziati e gestiti da professori e alunni, e potevano avere anche sostegni finanziari da enti esterni[23]; in essi si creava così un ambiente favorevole ad un intenso periodo di formazione degli studenti[24] e per di più facilitava i dibattiti tra i professori che insegnavano nelle diverse *viae*[25]. La struttura stessa delle *bursae* faceva sì che

com'era costumanza; su questo ultimo punto cfr. A.-D. VON BRINCKEN, *Die Statuten der Kölner Universität*, in A. Zimmermann (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*, pp. 394-414. L'edizione dello Statuto di fondazione dell'Università di Colonia è reperibile in *Statuten*, in *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität im Jahre 1388*, Köln 1938.

[19]In merito al significato del termine "via", cfr. il saggio di M.J.F.M. HOENEN, *Categories of medieval doxography: reflections on the use of "doctrina" and "via" in 14th and 15th century philosophical and theological sources*, in P. Büttgen (cur.), *Vera Doctrina: zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes*, Wolfenbütteler Forschungen 123, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, pp. 63-84.

[20]Sulla storia delle *bursae* cfr. R.C. SCHWINGES, *Sozialgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Studentenbursen in Deutschland*, in *Schulen und Studium in sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Vorträge und Forschungen XXX, Sigmaringen, 1986, pp. 529-544 e A.B. COBBAN, *The Medieval Universities. Their development and organization*, London 1975, pp. 122-159.

[21]E. MEUTHEN, *Die Artistenfakultät der alten Kölner Universität*, in A. Zimmermann (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*, cit., pp. 366-393, in particolare p. 369: «Die Diskussionen in einem Studienkolleg waren in ein ganz anderes Klima eingebettet, als es der Hörsaal bot. In der Gemeinschaft dieser Häuser wurde dem jungen Menschen mehr an geistiger Formung zuteil, als die Universität als solche je leisten konnte».

[22]*Ibid.*, «Der Student verbrachte in diesen Hausgemeinschaften eine weitaus längere Zeit des Tages als in den allgemeinen Lehrveranstaltungen der Universität. Hier wurde der Studienstoff repetiert, wurde das zum Mitkommen Notwendige eingepaukt, wenn es noch an hinreichenden Vorkenntnissen, etwa im Lateinischen, mangelte».

[23]*Ibid.*: «Institutionell und rechtlich hatten die Universitäten mit diesen Gemeinschaftshäusern verschiedenster Art in der Regel zunächst nichts zu tun. Sie wurden zwar von Professoren oder fortgeschrittenen Studenten eingerichtet und geleitet; doch geschah das in der Art von Unternehmungen und auf eigene Rechnung und Initiative der Unternehmer-Professoren. Im übrigen konnten sie auch von Persönlichkeiten oder Institutionen außerhalb der Universität gestiftet werden».

[24]*Ivi*, p. 368, dove vengono descritte le strutture in cui sono ospitati gli studenti: «Allenthalben wurden Häuser und Hausgemeinschaften gegründet, in denen Scholaren mit ihren Magistern im typisch mittelalterlichen Selbstverständnis einer „familia" zusammenwohnten. Sie praktizierten auf diese Weise die für die mittelalterliche Universität fundamentale Lehrer-Schüler-Beziehung im Rahmen eines Internat. Hier fanden die Scholaren materielle wie geistige Betreuung. Das war nicht zuletzt auch deshalb notwendig, weil sie als Fremde in einer ihnen neuen Welt lebten, die zudem, als städtische, besondere Ein- und Anpassungsprobleme mancherlei Art bereitete. Das Haus des Lehrers bot ihnen örtlichen und menschlichen Halt. Darüber hinaus hatten diese Häuser – Hospizen, Bursen, Halls, Kollegien, oder wie immer sich heißen – im einzelnen sehr unterschiedliche Zweckbestimmung aber auch Größen, Insassen und Lebensordnungen».

[25]Le *Quaestiones disputatae*, che presso l'Università di Colonia seguivano il modello parigino della Sorbona – cfr. *Statuten*, p. 71 –, gli *Epitomata* (materiale per le lezioni) e le *Reparationes* (ripetizioni vere e proprie per gli studenti meno brillanti) offrono allo storico ampio materiale per ricostruire le tendenze interpretative e le discussioni tra le *viae*.

sovente intorno all'attività di insegnamento dei professori si creavano vere e proprie "scuole", contraddistinte dalle diverse interpretazioni degli autori latini e dei classici della filosofia e della teologia che il professore proponeva nelle sue lezioni. D'altra parte, però, questa continua contrapposizione tra ordinamenti e protagonisti dell'educazione universitaria contribuiva spesso a creare ambienti chiusi e contraddistinti soprattutto dalla fedeltà ai maestri e dalla conservazione delle loro dottrine. Non stupisce, dunque, che nonostante l'avvenuta immatricolazione, Cusano frequentò molto poco la Facoltà delle Arti.

Erich Meuthen ritiene che la presenza di Cusano presso l'Università di Colonia – seppur non frequente anche a causa degli impegni presi come segretario del cardinale Orsini e presso la diocesi di Trier – non debba essere attribuita ad un interesse accademico per i dibattiti universitari e per l'attività di studio e ricerca, ma vada spiegata altrimenti, e cioè con un incarico di docenza[26]. In effetti, in alcuni cataloghi il nome di Nicola Cusano compare tra quelli dei professori di diritto presso la Facoltà delle Arti di Colonia[27]. Tale ipotesi ha influenzato molte ricostruzioni della biografia del Cusano apparse in seguito ai lavori di Meuthen, ma non è stata sempre accettata. Tutt'oggi questa ipotesi sembra realistica, anche se appare ancora da mettere a fuoco il significato secondo il quale Cusano fu "professore" in Colonia. A tale scopo, potrebbe essere d'aiuto situare l'ipotetico incarico di docenza entro il contesto universitario dell'epoca e nei rapporti di forza che gestivano la distribuzione degli incarichi. In quel periodo, presso tutte le Università tedesche le *bursae* iniziarono ad avere un ruolo sempre più decisivo e diventarono man mano i veri centri di potere nelle mani dei maestri che le dirigevano[28].

La «organische korporative Entwicklung»[29] dell'Università di Colonia, nello specifico, prevedeva un rapporto stretto e diretto tra scolari e maestri,

[26]E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft I*, Aschendorff Verlag, Münster 1964, p. 78ss.

[27]H. KEUSSEN, *Die alte Universität Köln. Grundzuge ihrer Verfassung und Geschichte. Festschrift zum Einzug in die neue Universität Köln*, cit., n. 44, p. 452.

[28]Un esempio in tal senso è costituito dal caso dell'Università di Oxford, che nel 1410 vietò l'immatricolazione agli studenti che non avessero trovato alloggio in un collegio ufficiale, cfr. J.I. CATTO, *Citizens, Scholars and Masters*, in Id. & T.A.R. Evans, *The History of the University of Oxford*, I, Oxford, p. 176; riedizione Clarendon Press, Oxford 1992. Questo processo di centralizzazione del potere sulle *bursae* fu attivo anche a Colonia, al punto che nel 1577, i tre principali collegi sono indicati per statuto come *membra facultatis* e avevano un potere decisionale pressoché assoluto – cfr. F.J. BIANCO, *Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrten-Schulen dieser Stadt*, I. Teil, Erste Abteilung: *Die alte Universität*, Anlagen, Köln 1958 (Aalen 1974), p. 374. Sul crescente potere che avevano le *bursae* a Colonia nel XV secolo, cfr. E. MEUTHEN, *Die Artistenfakultät der alten Kölner Universität*, cfr. soprattutto p. 367: «Damit war an der Kölner Universität eine Entwicklung zum Abschluss gekommen, die in ihrem Endzustand fur Deutschland, abgesehen von den Jesuitenkollegien und anderen Ordensschulen singulär ist. Allgemein hatten sich im Laufe des 15. Jahrhunderts die Universitätsbursen zwar immer stärker entfaltet und nahmen im Lehrbetrieb auch der deutschen Universität einen immer bedeutenderen Platz ein, wie es in Europa generell der Fall war».

[29]E. MEUTHEN, *Die Artistenfakultät der alten Kölner Universität*, cit., p. 373.

anche a livello economico[30]. Per tali motivazioni, un coinvolgimento organico di Cusano nella docenza ci sembra inverosimile, anche perché sappiamo che Cusano soggiornò a Colonia per un periodo di tempo molto limitato, mentre l'attività di docenza prevedeva che i professori risiedessero stabilmente presso la *bursa* stessa o presso il collegio a loro dedicato. Altro nodo fondamentale della questione risiede nella definizione dei rapporti tra Cusano e i professori che insegnavano stabilmente presso la Facoltà delle Arti e soprattutto, i rapporti che avrebbero dovuto legare Cusano ai reggenti delle *bursae*, i quali avrebbero forse potuto invitarlo per un incarico temporaneo di docenza. In altri termini, per capire se Cusano avesse potuto tenere delle lezioni di diritto presso la Facoltà delle Arti si dovrebbe comprendere se egli fosse stato invitato nel contesto della docenza accademica relativa ad una *bursa* e quale – tra queste, ad esempio, la «Kronenburse», che era il collegio d'élite per giuristi a Colonia[31]. Sarebbe inoltre molto utile individuare quale *via*, cioè quale *curriculum* di studi afferiva alla ipotetica *bursa* dove Cusano avrebbe potuto tenere le sue lezioni.

In relazione ai *curricula* accademici, bisogna tener presente che nella prima metà del XV secolo le principali Università europee erano contese tra due *viae* fondamentali: la *via antiqua*, che si traduceva in un curriculum di studi improntato sul pensiero (in particolar modo su aspetti filosofici) di Alberto Magno, sulla dottrina teologica di Tommaso d'Aquino o di Duns Scoto, e la *via moderna*, che rifletteva un'impostazione di stampo nominalista ispirata ad autori quali Durando di Saint-Pourçain[32], Gregorio da Rimini, Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridan. Nella Facoltà delle Arti di Colonia, però, la *via moderna* era assente o pressocché assente[33]. Ciò comportava il darsi di dinamiche proprie

[30]*Ibid.*: «Jeder Scholar hat „seinem" Magister vierteljährlich einen Gulden zu zahlen. Auch die außerhalb der Bursen privat Wohnenden waren einem bestimmten Magister zugeordnet».

[31]*Ivi*, p. 369. La maggioranza degli studenti, infatti, si immatricolava nella Facoltà delle Arti e solo pochi intraprendevano gli studi di diritto, che erano considerati tra i più difficili; su questo cfr. R.C. SCHWINGES, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden Gmbh, Stuttgart 1986, p. 465-486. Per un elenco delle *bursae* e dei collegi di Colonia nel XV secolo, cfr. G.-R. TEWES, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1993, pp. 47-49.

[32]Cusano cita Durando nel *Sermo* X, n. 29, 1-6. Il passo citato proviene da DURANDI *In Sent.* IV, dist. 45, q. 1, n. 6.

[33]Di opinione diversa è H.A.G. BRAAKHUIS, *School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the "Wegestreit"*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter*, pp. 1-18, secondo cui il nominalismo avrebbe avuto un ruolo istituzionale e, come tale, dominante. I riscontri del nominalismo a Colonia, tuttavia, sembrano pochi; anzi, pare che ad un certo punto le dottrine ochkamiste furono talmente poco insegnate, che ci fu persino il tentativo di introdurle "dall'esterno" dell'Università; ci affidiamo al racconto dell'episodio che propone Hans Gerhard Senger in un suo celebre saggio sulla presenza di una scuola albertista a Colonia. Scrive Senger, che «im Jahre 1425 […] richten fünf der Deutschen Kurfürsten ein Mahnschreiben an der Rat der Stadt Köln als Patronin der Universität und ersuchen diesen, einen Wechsel in der wissenschaftlichen Richtung zu veranlassen. Der zur Alleinherrschaft gelangte Realismus solle durch den Nominalismus ersetzen werden. Ihr Motiv wird deutlich durch den Hinweis auf die hussitischen Vorgänge in Prag, in denen sich die Schädlichkeit des Realismus dokumentiere. Die via antiqua, viel zu schwierig

rispetto ad alcune altre Università europee, poiché i dibattiti non avvenivano tra "antichi" e "moderni", ma erano interni alla *via antiqua*. Considerato poi che il gruppo degli scotisti sembra sia stato esiguo, o, comunque, marginale, in definitiva, almeno nel primo trentennio del XV secolo, l'Università di Colonia era frequentata soprattutto da professori albertisti e tomisti[34]. Questo generale predominio degli "antichi", che fece dell'Università di Colonia il «Bollwerk der deutschen Realisten»[35], venne probabilmente causato da particolari congiunture storiche. Tra di esse si potrebbe persino annoverare un riverbero della politica conservatrice, adottata in città dopo la condanna di Meister Eckhart presso il convento domenicano[36]. D'altronde la presenza nella stessa Colonia del celebre *Studium* fondato da Alberto Magno non poteva non avere un riflesso sui docenti che insegnavano nella Facoltà delle Arti[37].

Un elemento importante per fornire una bozza di risposta alle questioni

---

und deswegen ungeeignet für Studenten, führe zu Irrtum, Ketzerei und Zwietracht. Die Gründe der Parteinahme der Kurfürsten sind ebenfalls wissenschaftsextern; sie sind politischer, kirchenpolitischer und, ganz allgemein, pragmatischer Art. Die Generalkonferenz der Universität zu Köln vom 24. Dezember 1425 weist in ihrem Antwortschreiben an die Stadt, das ihr alle Ehre macht, die Einmischung in ihre inneren Angelegenheit zurück, pocht auf Lehr- und Studienfreiheit, weist dezent auf die wissenschaftliche Inkompetenz der Kurfürsten hin», H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur "via Alberti" im 15. Jahrhundert*, in A. Zimmermann (cur.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Miscellanea Medievalia XIV, De Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 217-236, in particolare p. 227. La risposta del consiglio dell'Università ai principi tedeschi del 25 dicembre 1425 è edita da F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V: ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites*, Franziskaner Studien 9, Aschendorff Verlag, Münster 1925, pp. 281-285, testo latino, IV. Anhang von Aktenstücken.

[34]Gli studi sul tomismo nel XV secolo e in particolare sui tomisti coloniensi sono soltanto all'inizio. Tra i lavori recentemente realizzati in merito, segnaliamo ad es. H. GORIS, *Thomism in Fifteenth-Century Germany*, in P. van Geest, & alii, *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut, vol. VII, Peeters, Louvain 2002, pp. 1-23.; M.J.F.M. HOENEN, *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit*, in R.L. Friedman – L.O. Nielsen, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory*, Springer, Dordrecht – Boston – London, 2003, pp. 9-36; e per Cusano vedi soprattutto R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, «Theologie und Philosophie», LI/2 (1974), pp. 252-273

[35]L'espressione è di R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, «MFCG», V (1965), pp. 15-62, in particolare p. 19.

[36]Colpito dalla condanna di Eckhart del 1329, lo *Studium* di Colonia negli anni successivi si spostò sempre più su posizioni tomiste e conservatrici, con poca apertura verso le numerose istanze spirituali che continuavano a provenire dall'area renana; questo atteggiamento difensivo gettò presto lo *Studium* domenicano in una sorta di isolamento, e di conseguente declino. Così alla metà del Trecento, alcuni eckhartisti rimasero, ma restarono in minoranza finché non scomparvero (su questo vedi L. STURLESE, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter*, cit., pp. 192-211); nel quattrocento, invece, lo *Studium* aveva pressoché totalmente perduto la fama e il blasone di cui godeva, oscurato dalla nascente Università, che si impose subito come il nuovo centro culturale della città.

[37]Bisogna tuttavia tenere presente che, nel Quattrocento, lo *Studium* domenicano e la Facoltà delle Arti dell'Università di Colonia furono istituzioni ben distinte, tanto che non risulta, ad esempio, che i domenicani partecipassero ai dibattiti della Facoltà delle Arti oppure che, viceversa, i professori avessero contatti formalmente definiti con i domenicani dello *Studium*. Su questo cfr. A. SACCON, *Il dibattito sull'anima intellettiva tra albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo*, cit., p. 11-51.

fin qui sollevate risiede nel fatto che, durante le sue brevi soste a Colonia, Cusano frequentò il circolo intellettuale che si era formato intorno a Eimerico da Campo[38]: professore olandese che fu uno tra i principali promotori della rinascita dell'albertismo nel Quattrocento[39]. Nato nel 1395 nel villaggio di Son vicino Eindhoven, Eimerico studia presso lo *Studium artium* di Parigi, dove nel 1410 è allievo di Giovanni di Nova Domo, una figura molto importante per la circolazione dell'albertismo a Parigi negli anni successivi al 1407[40]. Nel 1415, Eimerico guadagna il titolo di *Magister artium*, ma l'improvvisa morte del suo

[38]Una sintetica biografia di Eimerico si trova nell'edizione di alcune sue opere a cura di R. Imbach e P. Ladner: HEYMERICUS DE CAMPO, *Opera selecta* I, Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des Kirchlichen Lebens, vol. 39, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2001, p. 10-11; cfr. anche K. REINHARDT, *Einleitung*, in Id., (cur.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer Verlag, Regensburg 2009; F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Aschendorff Verlag, Münster 2006, pp. 17-63. L'interesse per l'opera di Eimerico negli ultimi anni si sta facendo sempre più vivo e nella storiografia recente la sua immagine sta divenendo sempre più indipendente dalla figura di Nicola Cusano, sotto la cui ombra sono state condotte le prime ricerche sul tema – come, ad esempio, quelle di Rudolf Haubst ed Eusebio Colomer, che analizzeremo poco oltre. Ciononostante, le uniche monografie che si occupino di questo autore senza ridurlo alle *Schulstreiten* delle Università o al solo rapporto con Nicola Cusano sono tutt'ora solamente un lavoro del 1990 di Marten Hoenen in lingua olandese e il più recente di Florian Hamann in lingua tedesca: M.J.F.M. HOENEN, *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen*, Geschiedneis van de Wijsbegeerte in Nederland, 4, Ambo, Baarn 1990 e F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit.. Per quanto riguarda la presenza di Eimerico da Campo nei manuali di storia della filosofia medievale, segnaliamo A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993 (seconda ed. 2014), che nell'ultimo capitolo sul XV secolo dedica alcune pagine a Giovanni di Nova Domo, Giovanni Gerson, Eimerico da Campo e Nicola Cusano (seconda ed., pp. 476-483).

[39]Non vogliamo addentrarci nella discussione sull'albertismo di Eimerico da Campo e sulla sua appartenenza ad una ipotetica scuola albertina di Colonia o a quella che in futuro diventerà la *via Alberti*, tesi che ha trovato illustri sostenitori, come G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Band II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, Roma 1935, ma anche oppositori, come H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur "via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit. Dato di fatto è, però, che Eimerico nei suoi scritti utilizzò le opere di Alberto Magno, soprattutto il *De causis et processu universitatis*, cioè il commento al *Liber de causis*, che ha offerto ad Eimerico le basi per la definizione della dottrina neoplatonica del *fluxus*. Se la particolare lettura del *Liber de causis* e del commento di Alberto Magno che Eimerico proponeva a lezione abbia dato luogo ad una scuola strutturata – come sostiene Meersseman – oppure se dobbiamo limitarci al mero riscontro della preferenza di Eimerico per Alberto Magno – come ritiene invece Senger – non è rilevante ai nostri fini. D'altronde anche Senger ammette un cospicuo influsso di Alberto su Eimerico e anche su Cusano, nonostante distingua tra gli *Albertisten* veri e propri e i Nostri, che invece non sarebbero *Albertisten* ma penserebbero *albertinisch* (p. 236). Quel che ci interessa è che Eimerico avesse tra le mani le opere di Alberto Magno e che ne condividesse alcune prospettive fondamentali, come mera constatazione di una fonte che di certo gli fu molto presente negli anni in cui frequentò anche Cusano. D'altronde è Eimerico stesso che nel *Tractatus problematicus*, noto anche come *Problemata inter Albertum magnum et sanctum Thomam* e composto proprio nel periodo in cui fu gomito a gomito con Cusano, come vedremo, egli dice di se stesso: «albertiste de quorum numero me esse fateor» (ed. Johann Landen, Coloniae 1496, f. h 6^{v}) e poi «in hoc contrarie assentientes nobis qui sententiam venerabilis domini Alberti magni […] profitemur» (*ibid.*, f. i l^{v}); è A. SACCON, che nella sua tesi di dottorato *Il dibattito sull'anima intellettiva tra albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo*, cit., p. 27, nota 34, fa notare questi passi di Eimerico.

[40]Su Giovanni di Nova Domo, cfr. il primo volume della poderosa storia dell'albertismo curata da G.G. Meersseman, che, nonostante i molti avanzamenti nella ricerca e la grande quantità di edizioni critiche realizzate negli ultimi cinquant'anni, resta tutt'oggi il punto di partenza per gli studi sull'albertismo nelle Università europee: G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Band I: *Die Pariser Anfänge des*

maestro lo indurrà tre anni dopo a interrompere gli studi. Il punto di svolta arriva nel 1422, quando un suo conoscente del periodo di formazione parigina, Enrico di Gorkum[41], lo invita a Colonia così da rafforzare la presenza degli "antichi" in Università. Trasferitosi dunque in Renania, Eimerico da Campo si immatricola alla Facoltà delle Arti dell'Università di Colonia nel 1422. L'anno seguente, Eimerico inizia a prendere parte ai dibattiti iniziando una controversia con il tomista Gerardo da Monte[42], un allievo dello stesso Enrico di Gorkum, che durerà anche negli anni seguenti e che nel 1423 sfocerà nella composizione del celebre scritto di Eimerico *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam*, chiamato anche *Tractatus problematicus*[43]. In questo testo, Eimerico

Kölner Albertismus, Haloua, Paris 1933. Cfr. anche il secondo volume, già citato: Band II: *Die ersten Kölner Kontroversen*. Dello stesso autore, cfr. ID., *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», VII (1932), pp. 121-142. Meesseman sostiene che Johannes di Nova Domo sarebbe stato il fondatore di una vera e propria *via Alberti* che si sarebbe insediata presso il collegio "La Sorbonne" dell'Università di Parigi, e a testimonianza della sua tesi riporta un lungo passo tratto dall'*Invectiva* di Eimerico da Campo (1456), in cui il maestro coloniense parla «magistri mei Joannis de Nova Domo, primi Parisiensis doctrinae Alberti» (p. 5). Gli studi più recenti per un verso hanno discusso criticamente le tesi di Meesseman, cercando di depotenziare l'utilizzo del termine "scuola" o *via Alberti*, per l'altro, però, ne hanno riconosciuto la validità: è difatti oggi abbastanza certo che Giovanni di Nova Domo abbia avuto un ruolo centrale per circa un decennio nell'Università parigina e che abbia formato una serie di maestri sui testi di Alberto Magno. Se ciò sia sufficiente a identificare una vera e propria "scuola" è tutt'ora materia di discussione. Dato certo, però, è che gli allievi di Giovanni diffusero l'albertismo nelle Università europee del tempo, come fece Eimerico da Campo a Colonia, e cercarono di diffonderne anche il pensiero a Parigi: esempio in tal senso è Lamberto di Monte, che nel 1423, cinque anni dopo la morte del suo maestro Giovanni di Nova Domo, legge a Parigi le *Sentenze* difendendo il medesimo programma filosofico del maestro Giovanni di Nova Domo – la scoperta del manoscritto di Lamberto di Monte è recente, cfr. M. MELIADÒ & S. NEGRI, *Neues zum Pariser Albertismus des frühen 15. Jahrhunderts. Der Magister Lambertus de Monte und die Handschrift Brussel, Koniklijke Bibliotheek, Ms 760*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIII (2011), pp. 349-384. Agli stessi anni risalgono anche due anonimi commenti filosofici probabilmente prodotti dall'ambiente parigino e di ispirazione albertista, uno al *Liber de causis* e un altro al *De hebdomadibus* di Boezio, su cui cfr. M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», LV (2013), pp. 71-131. Nonostante la recente ribalta storiografica dell'albertismo parigino, la personalità intellettuale di Giovanni di Nova Domo resta ancora molto poco studiata.

[41]Enrico di Gorkum (†1431) giunge alla facoltà di Colonia nel 1419 e siede sulla cattedra di teologia dal 1420 al 1431; fu reggente della *bursa* che poi sarà chiamata "montana" in onore di Gerardo da Monte. Cfr. H. KEUSSEN (cur.), *Die Matrikel der Universität Köln: 1389 bis 1559*, Band I, cit., p. 212, n. 124, 10; cfr. anche R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 257-258. Cfr. A. WEILER, *Heinrich von Gorkum (d. 1431): Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Paul Brand, Hilversum 1962.

[42]Gerardo da Monte (†1480) si immatricola alla Facoltà delle Arti di Colonia nel 1421, studiando con Bernardo di Reyda, un celebre tomista, che fu maestro anche di Dionigi il Certosino; cfr. R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 256-257. Per una breve biografia di Gerardo, vedi G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, II, cit., p. 18.

[43]*Tractatus problematicus* o *Problemata inter Albertum magnum et sanctum Thomam*, Johann Landen, Coloniae 1496, Cfr. M.J.F.M. HOENEN, *Heymeric van de Velde (†1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektslehre des Tractatus problematicus*, in Id. & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995, p. 303-331; cfr. anche A. SACCON, *Il dibattito*

elenca 18 *Quaestiones* in cui l'albertismo si differenzia dal tomismo. Le *Quaestiones* sono organizzate per argomento secondo l'ordine della scienza aristotelica. La controversia si concluse con una *Apologia* di Gerardo da Monte nel 1456. Il 24 aprile del 1428, Eimerico divenne dottore in teologia e iniziò a tenere lezioni presso la stessa Facoltà delle Arti, dove diventa professore nel 1429 sulla cattedra del defunto Ruggero Overhach di Dortmund. In merito ad Eimerico e Ruggero, Erich Meuthen racconta[44] che in quegli anni entrambi sarebbero stati reggenti di una *bursa*, che poi fu identificata con il nome di *bursa Laurentiana*, in onore di Friesen Laurentius Buninch di Groninga, che la fondò ufficialmente nel 1440. Questa *bursa*, che si sarebbe trovata in un'abitazione presso l'antica Schmierstraße[45], sarebbe stata originariamente gestita dagli allievi del teologo Dietrich Kerkering di Münster, che aveva insegnato teologia nella stessa Facoltà delle Arti e sulla cui cattedra salì poi proprio Ruggero Overhach di Dortmund. In relazione all'attività di docenza di Eimerico da Campo abbiamo introdotto il termine "albertismo". Si impongono a questo punto alcune precisazioni. L'albertismo è un orientamento filosofico nato a Parigi agli inizi del XV secolo, e diffusosi perlopiù nelle Università tedesche nell'ambito della *via antiqua*, che si distingue per una fedeltà di scuola e di metodo alla filosofia di Alberto Magno[46]. Il fondatore dell'albertismo viene considerato Giovanni di Nova Domo, maestro dell'Università di Parigi, autore nel 1410 di un trattato *De ente et essentia*. Gli allievi di Giovanni di Nova Domo hanno contribuito alla diffusione dell'albertismo a Parigi e nelle Università tedesche. Il parigino Lamberto da Monte realizza un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo con particolare riferimento ad Alberto Magno. L'opera di Lamberto attesta la presenza di una scuola albertista presso la facoltà di teologia di Parigi nella prima parte del XV secolo[47]. Nella prima metà del XV secolo Johannes Wenck fu autore di un commento al *De anima* di Aristotele che è stato definito "albertista"[48].

É precisamente in questo contesto che bisogna situare l'ipotesi che

sull'anima intellettiva tra albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo, cit., pp. 31-37, che racconta la storia del lungo scontro tra Eimerico e Gerardo, iniziato nel 1422/23 e conclusosi con l'*Invectiva* di Eimerico e l'*Apologia* di Gerardo nel 1456.

[44]E. MEUTHEN, *Die Artistenfakultät der alten Kölner Universität*, cit., p. 375.

[45]Attualmente sarebbe identificabile con la Komödienstraße, una strada centrale della città vecchia, nelle immediate vicinanze del duomo di Colonia e della Chiesa di Sant'Andrea, dove si trova la tomba di Alberto Magno.

[46]Albertism is a movement within late-medieval Aristotelianism that distinguished itself from other contemporary philosophical schools by taking Albert the Great as the most reliable interpreter of Aristotle, M.J.F.M. HOENEN. *Albertism*. In *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 44-51.

[47]M. MELIADÒ & S. NEGRI, *Neues zum Pariser Albertismus des frühen 15. Jahrhunderts. Der Magister Lambertus de Monte und die Handschrift Brüssel, Koniklijke Bibliotheek, Ms 760*. «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIII (2011), pp. 349-384.

[48]R. HAUBST, *Wenck aus Herrenberg als Albertist*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XVIII (1951), pp. 308-323.

Cusano ricevette un incarico di docenza. Specificatamente, si può ipotizzare che Cusano abbia tenuto le sue lezioni di diritto nell'ambito della *bursa Laurentiana*, che proprio a partire dal 1425 – l'anno in cui Cusano arriva a Colonia – sarebbe stata guidata da Eimerico[49]. Se Cusano risiedette in quel collegio, seppur brevemente, di certo fu in una qualche relazione con Eimerico e con la sua cerchia di albertisti. Se così fu, allora certamente Cusano a Colonia respirò un forte clima di opposizione al tomismo[50] e assistette alla *Wegestreit* e ai dibattiti tra Eimerico e Gerardo da Monte. Florian Hamann aggiunge ancora un'altra possibile motivazione per sostenere la tesi di Haubst, e che è direttamente legata ad Eimerico: egli ritiene che l'insegnamento di diritto presso la Facoltà delle Arti «erklären wurde, wieso Cusanus schon 1428 so bekannt war, dass ihm von der Stadt Löwen eine Professur für Kirchenrecht an der dort neu gegründeten Universität angeboten wurde»[51]. Il 28 dicembre del 1428, cioè nel pieno degli anni coloniensi di Cusano, la città di Lovanio gli offre per la prima volta la cattedra di diritto presso l'Università cittadina, che era stata fondata da poco tempo[52]. L'argomentazione di Hamann aggiunge così un altro tassello per completare il quadro delle attività di Cusano negli anni 1425/6-1431/2 e della sua presenza nel circolo degli albertisti di Eimerico[53]. Egli fa poi notare che questo, per così dire, "statuto speciale" dello studente-professore Nicola Cusano potrebbe inoltre giustificare anche l'esonero dal pagamento delle imposte universitarie che gli fu concesso all'atto di immatricolazione «ob reverentiam personae» – motivazione di certo non frequente[54].

[49]Così sostiene G.-R. TEWES, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, cit., p. 47-49.

[50]Un atteggiamento che, d'altra parte, mantenne per tutto il corso della sua vita. Significativa è la testimonianza di Giovanni Andrea de' Bussi, che fu segretario di Cusano dal 1458 fino alla morte occorsa nel 1464, e che nella dedica della sua edizione della *Lucii Apuleii Opera* accenna al Cusano come «studiosissimus», «eloquens et latinus», ma anche come «philosophiae aristotelicae acerrimus disputator». Cfr. G.A. DE' BUSSI, *Prefazioni*, ed Sweynbeym e Pannartz, in *Prefazioni alle edizioni di Sweynbeym e Pannartz prototipografi romani*, a cura di M. Miglio, Edizioni Il Polifilo, Milano 1978, p. 18. Su questo giudizio del De' Bussi cfr. anche C. BIANCA, *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse*, in E. Canone, *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11; in particolare p. 1.

[51]F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., p. 21.

[52]Cfr. l'*Extrait des comptes de la ville de Louvain* negli *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XXX, Louvain 1903, p. 136 e 139.

[53]Alcuni degli studenti che frequentavano la *bursa laurentiana* provenivano da Dienst, dove Eimerico aveva insegnato prima di essere invitato a Colonia: avevano evidentemente seguito il maestro nella nuova sede universitaria. Cfr. G.-R. TEWES, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, cit., p. 357.

[54]Questa informazione sarebbe contenuta nell'atto di immatricolazione, come riportato da H. KEUSSEN, *Die Matrikel der Universität Köln*, p. 277, n. 145, 21: «Nycolaus de Cusa doctor in iure canonico Treuerensis dyocesis. Nihil dedit ob reverenciam personae, sed iuravit complete». La medesima linea è citata anche da E. MEUTHEN, in *AC* I, 1, n. 25, p. 9. Sulle formule per le esenzioni dalle tasse universitarie nel XV secolo cfr. R.C. SCHWINGES, *Die Zulassung zur Universität*, in W. Rüegg (cur.), *Geschichte der Universität in Europa*, Band I (Mittelalter), München 1993, p. 172-174; annotazione citata da F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, p. 230-231. Anche Hamann, dunque, concorda con l'ipotesi che Cusano a Colonia abbia svolto un'attività di docenza, vedi *Ibid.*: «Cusanus war also gewiss kein einfacher Student in Köln,

In definitiva, se Cusano esercitò una docenza presso la Facoltà delle Arti di Colonia, ciò rinforzerebbe la tesi secondo cui i sette anni che intercorrono tra il 1425/6 e il 1431/2 sarebbero stati particolarmente proficui per gli studi di filosofia e teologia, che il Nostro esibirà nella composizione del *De docta ignorantia*[55]; in particolare l'ambiente albertista che egli frequentò ci potrebbe fornire una direzione da seguire per capire cosa Cusano studiò in quel periodo della sua giovinezza. Ciononostante l'immatricolazione del Cusano nella Facoltà delle Arti e la sua confidenza con Eimerico da Campo non devono essere intese in un senso troppo strettamente istituzionale. Cusano non fu di certo né un allievo né un professore con un preciso incardinamento presso una *bursa*, né seguì pedissequamente un'impostazione filosofica "albertina" – la cui esistenza, peraltro, è ancora molto discussa[56]. Riassumendo, l'occasione del viaggio a Colonia dovette essere stata lo studio e forse anche l'insegnamento presso la *bursa Laurentiana* in merito alla materia di cui era specialista: il diritto. Inoltre è probabile che, durante i suoi brevi periodi a Colonia, Cusano ebbe occasione di coltivare rapporti personali con alcuni professori della Facoltà delle Arti, frequentando soprattutto Eimerico da Campo.

Nel corso delle pagine seguenti ci porremo la questione del rapporto tra Cusano e la tradizione albertina. Il primo passo è trattare più approfonditamente la questione del rapporto tra Cusano ed Eimerico da Campo. Le prime ricerche sistematiche su questo tema sono state condotte da Rudolf Haubst ed il loro risultato è condensato in un suo celebre saggio degli anni Cinquanta del Novecento dedicato al *Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*[57]. Analizzando i manoscritti contenuti nel cod. Cus. 106[58] e soprattutto le glosse di Cusano ai principali testi di Eimerico, Haubst conclude che fu proprio Eimerico nella metà degli anni Venti a trasmettere al giovane Cusano la conoscenza delle opere di Alberto Magno e di Raimondo Lullo, autori fondamentali per comprendere l'approccio metafisico del *De docta ignorantia* (1440) e soprattutto del *De coniecturis* (1441-1445); per quest'ordine di motivi, secondo Haubst, non sarebbe inverosimile sostenere una posizione di

vielmehr besaß er schon damals eine Stellung, die derjenigen Heymerichs mindestens ebenbürtig war. Wie Keussen und Meuthen aufgezeigt haben, ist es wahrscheinlicher, dass Cusanus in Köln Juravorlesungen hielt».

[55]Anche F. Hamann ritiene che il periodo coloniense e la frequentazione di Eimerico dovettero essere decisivi per la formazione filosofica di Cusano in vista della composizione del *De docta ignorantia*; cfr. F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., p. 231-232: «Ausgedehnte philosophische und theologische Privatstudien in Köln und Gespräche mir Heymerich am Rande des Basler Konzils wurde zudem erklären, wo Cusanus seine profunden philosophischen Kenntnisse erwarb, die ihn 1440 zur Abfassung von *De docta ignorantia* befähigten».

[56]Cfr. H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur "via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 217-236.

[57]R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, in *Studia Albertina*. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburstag, BGPhMA, S IV, Münster 1952, pp. 420-447.

[58]Questo codice manoscritto contiene le opere di Eimerico da Campo; ce ne occuperemo più nel dettaglio poco oltre.

subordinazione di Cusano rispetto ad Eimerico: in breve, che Cusano fu studente di Eimerico da Campo. Rivolgendo lo sguardo ai lavori successivi al saggio di Haubst e alle principali biografie pubblicate nell'ultimo cinquantennio non si può non ammettere che la lettura dei fatti offerta dallo studioso tedesco abbia segnato fortemente l'approccio storiografico di tutta la *Cusanus-Forschung* in merito alla valutazione degli anni coloniensi di Cusano[59]. Ad esempio anche Erich Meuthen in un suo scritto successivo[60] e poi soprattutto negli *Acta Cusana* segue l'opinione di Haubst, che viene citato esplicitamente, e sostiene che Cusano fu Schüler di Eimerico, da cui apprese il pensiero di Alberto Magno e di Dionigi[61].

A tal proposito bisogna tuttavia precisare che nonostante i contatti tra Cusano ed Eimerico siano certi e documentati, attualmente è difficile ricostruirli in maniera adeguata per mancanza di fonti precise. Questa scarsità di notizie ha spesso scoraggiato gli studiosi, che solo in rari casi hanno scelto di approfondire la qualità delle relazioni che sono intercorse tra Cusano ed Eimerico e che probabilmente – vogliamo ora sostenere – furono decisive per la formazione filosofica di entrambi[62] e non solo del Cusano, come si è creduto sino a pochi anni fa. L'ipotesi consolidata presso l'attuale *Cusanus-Forschung* resta ancora quella vergata da Haubst e Meuthen. I due studiosi, volendo presumibilmente attribuire ad Eimerico un ruolo rilevante nella formazione di Cusano, hanno finito per rendere Cusano uno studente di Eimerico da Campo,

[59]Cfr. ad esempio R. HAUBST, *Streifzüge in der cusanischen Theologie*, Aschendorff Verlag, Münster 1991, p. 64-123.

[60]E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma*, cit., p. 78ss.

[61]AC, I, 1, n. 26, p. 9. L'opinione secondo cui Eimerico fece conoscere le opere di Alberto Magno e Dionigi a Cusano è riportata da E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464) Skizze einer Bibliographie*, cit., p. 26. Questa opinione non sarebbe però in linea con l'ipotesi di Vansteenberghe di cui abbiamo detto, secondo cui Cusano nel 1426 non avrebbe potuto conoscere direttamente l'opera di Dionigi ma l'avrebbe appresa indirettamente dalle opere di Giovanni Gerson, cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., pp. 279-280. Ci pare però verosimile che Eimerico abbia potuto fungere da mediatore anche prima che Cusano avesse letto Gerson; d'altra parte Eimerico aveva studiato a Parigi, che non era soltanto caratterizzata dalle dispute accademiche tra realisti e nominalisti, ma, almeno a partire dal XIII secolo, anche da una lunga tradizione dionisiana, che aveva catturato l'interesse dell'ambiente accademico – sulla diffusione dell'opera di Dionigi a Parigi cfr. H.F. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Storia e Letteratura, Roma 1953.

[62]Scrive D. BUZZETTI nella voce "*Niccolò da Cusa*", p. 388: «a Eimerico, che si trasferì poi a Lovanio come professore di teologia nel 1435, lo accomunava l'interesse per la tradizione mistica medievale e questi anni di stretta frequentazione furono alla base di un lungo sodalizio intellettuale, che si rafforzò ulteriormente al concilio di Basilea, a cui Eimerico prese parte dal dicembre 1432 al febbraio 1435 come rappresentante dell'Università di Colonia. Attraverso Alberto e l'albertismo trasmessogli da Eimerico, Cusano si accostò al pensiero del *Liber de causis* e dello pseudo-Dionigi, prima di essere introdotto direttamente al platonismo, quando venne personalmente a contatto con i dotti bizantini invitati in Italia al concilio di Ferrara e Firenze (1438-45). Dalla tradizione albertista gli derivano le prime intuizioni sulla *coincidentia oppositorum* (Haubst, 1952) e già Eimerico, sull'esempio di Lullo, fa uso di simboli geometrici per la rappresentazione di concetti metafisici. All'influenza di Lullo si può ancora ricondurre l'origine della riflessione sulla nozione di concordantia, che avrebbe assunto nello sviluppo del suo pensiero un ruolo di primaria importanza».

forse però senza attribuire al termine "studente" il senso forte che poi gli ha attribuito la *vulgata* successiva. Ci sembra che in particolare Rudolf Haubst avesse voluto semplicemente sottolineare il forte impatto di Eimerico sul giovane *doctor decretorum* in merito alla possibile trasmissione della filosofia albertista o di posizioni inerenti all'albertismo[63]; ma, come per eterogenesi dei fini, l'etichetta del Cusano quale «Schüler» di Eimerico ha invece distolto l'attenzione degli studiosi dal comune patrimonio "albertino" delle loro filosofie, indirizzandola verso altri aspetti più marginali rispetto all'albertismo stesso. Ci riferiamo al grande interesse del maestro olandese per la tradizione lulliana e alle posizioni politiche filo-conciliariste, che d'altra parte sono gli elementi caratteristici dell'eccentricità di Eimerico da Campo rispetto ai professori a lui contemporanei.

In effetti entrambe queste componenti sono facilmente riscontrabili anche nelle prime opere di Cusano: le letture di Lullo sono ben visibili nelle prime prediche a Coblenza[64] (1428-33) e nel *De coniecturis*[65] (1441-1445) mentre la vocazione conciliarista è chiara già dal *Sermo* I (1428)[66] e più esplicitamente nel *De concorantia catholica* (1433), negli scritti occasionali redatti durante il Concilio di Basilea – almeno fino alla celebre "svolta" che portò Cusano tra le file di Eugenio IV – e infine nelle proposte risolutive che entrambi sostennero nei confronti della questione hussita[67]. Un altro elemento che ha spinto gli studiosi a legare l'influsso di Eimerico su Cusano al conciliarismo e alla lettura di Lullo è lo studio dei manoscritti di Eimerico che sono conservati nella biblioteca dell'Ospedale "St. Nikolaus" di Bernkastel-Kues. Le sole opere di Eimerico presenti nella biblioteca[68] sono proprio quelle

[63]R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues* e ID., *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in G. Meyer & A. Zimmermann (cur.), *Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980*, Walberberger Studien VI, Matthias Grünewald, Mainz 1980, pp. 167-194.

[64]Cfr. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier 1951, p. 73ss. e K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. XXX, tr. it., p. 17-18, dove Flasch mette in evidenza il debito lulliano nella formulazione trinitaria di Dio quale *deificans*, *deificabilis* e *deificare*, presente nel *Sermo* I.

[65]Cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, De Gruyter, Berlin 1961, pp. 86–88.

[66]Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, proprio commentando il *Sermo* I, afferma che «Cusano non ebbe bisogno di viaggiare alla volta di Bisanzio, né di entrare a far parte del governo di Santa Romana Chiesa come vescovo e poi come cardinale per far sua la tematica della molteplicità dei popoli e delle religioni. Già il primo Cusano *cercava* la pluralità delle voci per l'*unica* verità» (tr.it., p. 15).

[67]Cfr. ad esempio F. HAMANN, *Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo (†1460)*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», L (2003), pp. 150-162; ID., *Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*, «Vivarium», XVIII (2005), pp. 275-291. R. IMBACH, *Einheit des Glaubens: Spuren des cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie», XXVII (1980), pp. 5-23

[68]Cfr. l'elenco dei manoscritti contenuti nella biblioteca dell'Ospedale St. Nikolaus di Bernkastel-Kues, redatto da J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel*, Druck der Kunst- und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Selbstverlag des Hospitals, Trier 1905 (d'ora

inerenti al periodo di Basilea, quando evidentemente Cusano ebbe l'occasione di raccoglierle e di copiarle[69]. In merito alla genesi dell'interesse di Cusano per Raimondo Lullo, oramai non vi è dubbio sul fatto che fu proprio Eimerico da Campo il tramite grazie a cui Cusano avrebbe conosciuto l'opera del *Doctor Illuminatus*. Questa tesi fu sostenuta per la prima volta nel più vasto quadro storiografico degli studi sulla riscoperta del lullismo nel Rinascimento[70], processo filosofico in cui Cusano ma soprattutto Eimerico sarebbero stati –

in poi indicato solo come «J. Marx»). Sulla biblioteca di Kues e sui manoscritti cusaniani vi sono stati molti studi; cfr. P. ROTTA, *La biblioteca del Cusano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1927), pp. 22-47; B.L. ULLMAN, *Manuscripts of Nicholas of Cusa*, «Speculum», VIII (1938), pp. 194-197; P. WILPERT, *Die handschriftliche Überlieferung des Schrifttums des Nikolaus von Kues*, in Id. et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 1-15; Institut Für Cusanus-Forschung, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», III (1963), pp. 16-100; A. KRCHNAK, *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*, «MFCG», III (1963), pp. 101-108; R. DANZER, *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, «MFCG», IV (1964), pp. 137-161; E. VAN DE VYVER, *Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus con Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel*, «MFGC», VII (1969), pp. 129-145; ID., *Annotations de Nicolas de Cues dans plusiers manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in P. Wilpert et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962; H. HALLAUER, *Neue Handschriften in London*, «MFCG», VII, 1969, pp. 146-157; ID., *‚Habent sua fata libelli'. Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana. Vorläufiger Abschluss des ‚Kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XVII (1986), 21-56; M.-A. ARIS, *Der Leser im Buch. Nikolaus von Kues als Handschriftensammler*, in A. Beccarisi et alii, *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, Beihefte 4, Meiner Verlag, Hamburg 2008, pp. 375-391; C. BIANCA, *Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres*, in R. De Smet (cur.), *Les humanistes et leur bibliotheques*, Actes du colloque international, Bruxelles, 26-28 août 1999, Peeters, Leuven-Paris-Sterling 2002, pp. 25-36; ID., *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse*, in E. Canone, *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11; ID., *La biblioteca romana di Niccolò Cusano* in M. Miglio et alii, *Scrittura, biblioteche e stampe a Roma nel Quattrocento*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 1983, pp. 669-708; I.W. FRANK, *Nikolaus von Kues und das Wiener Dominikanerkloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert*, «MFCG», XV (1982), pp. 71-80; G. HEINZ-MOHR & W.P. ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung*, Wienand, Köln 1963; W. KRÄMER, *Kritisches Verzeichnis der Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIV (1980), pp. 182-197; G. MANTESE, *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues*, «MFCG», II (1962), pp. 85-116; H.-W. STORK, *Bibliothek und Bücher des Nikolaus von Kues im St. Nikolaus-Hospital zu Bernkastel-Kues*, in S. Graef et alii, *Sammler und Bibliotheken im Wandel der Zeiten*. Kongress in Hamburg am 20. und 21. Mai 2010, «Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie», Sonderbd. C, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 2010, pp. 67-95; M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to His Life and His Times*, a cura di G. Christianson & T.M. Izbicki, Ashgate, Aldershot 2011, pp. 363-370.

[69]Cfr. D. CALMA & R. IMBACH, *Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du Colliget principiorum*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», LXXX (2013), p. 277-423 e l'edizione delle note a margine di Cusano, ID., *Les notes marginales de Nicolas de Cues au traité Colliget principiorum d'Heymeric de Campo*, in K. Reinhardt (cur.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, cit., pp. 15-52; nella stessa raccolta si veda anche C. RUSCONI & K. REINHARDT, *Die dem Cusanus zugeschriebenen Glossen zu den Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia des Heymericus de Campo*, pp. 53-74. Si aggiunga che le opere del

come sostiene Hamann – dei "pionieri"[71].

Eusebio Colomer nel suo celebre saggio del 1961 su Cusano e Lullo[72] offre una serie di elementi a favore di questa tesi, che sono ancora oggi validi. Solo alcuni, infatti, sono stati discussi e pochi smentiti, come ad esempio la ricostruzione da lui proposta in merito alla composizione del Cod. Cus. 83 della biblioteca di Bernkastel-Kues, che contiene i testi di Lullo. L'ipotesi di Colomer è che Cusano avesse ricevuto i testi lulliani da Eimerico e che li avrebbe copiati nel 1428, risiedendo nella sua città natale. Il risultato di questa attività di studio, compendio e copiatura sarebbe stato il cod. Cus. 83. Rudolf Haubst, invece, in un celebre articolo del 1980[73], suggerì che il manoscritto non fu steso a Cusa, bensì a Parigi, mentre Cusano studiava in una biblioteca di monaci certosini e poi in seguito presso l'Università di Parigi. Il rilievo di Haubst viene mosso a partire dall'analisi di una notizia autografa di Cusano contenuta in un codice manoscritto della biblioteca nazionale di Praga[74], secondo cui Cusano il 27 marzo 1435 avrebbe corretto un «Compendium» e in seguito un «Testamentum» attribuiti a Lullo; in quel frangente, Cusano si sarebbe accorto che la grafia non era la stessa di Lullo e che le opere dovessero essere piuttosto attribuite ad Arnaldo da Villanova. Per sostenere la propria tesi, Cusano racconta di essere in grado di riconoscere perfettamente la grafia di Lullo, poiché «eo tempore, quo electus [fui] ego Nicolaus Cueße in praepositum [Monaste]riensem»[75] di Parigi, gli era capitato di vedere dei manoscritti di Lullo

periodo di Basilea sono state, non a caso, le prime ad esser scelte per un primo volume dell'edizione critica curata da R. Imbach & P. Ladner (ed.), HEYMERICUS DE CAMPO, *Opera selecta* I, cit. La nostra analisi dell'ambiente che Cusano dovette frequentare nei suoi anni giovanili si arresta, come detto, al 1431, perciò non ci occuperemo del periodo conciliare di Cusano, in cui è possibile rintracciare ancora una frequentazione assidua di Eimerico. Pur non seguendo le vicende dei due a Basilea, nondimeno non possiamo che rilevare un cammino parallelo a Cusano: anch'egli infatti durante il Concilio si dedicò alla causa conciliarista producendo alcuni testi fondamentali, che Cusano fece copiare e che conservò nei manoscritti dei cod. Cus. 105 e 106. Sulle opere di Eimerico e sul suo apporto intellettuale al Concilio di Basilea cfr. ancora F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., pp. 24-42.

[70]Cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 51.

[71]F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., p. 258. A questo tema Hamann dedica il terzo paragrafo del suo capitolo sui rapporti tra Eimerico e Cusano, cfr. p. 243-250 e poi l'*Ergebnis* della ricerca a pp. 258-262.

[72]Cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, De Gruyter, Berlin 1961, pp. 39-46. Cfr. anche la recensione (*Besprechung*) che Rudolf Haubst ha dedicato alle ricerche di Colomer in «MFCG», III (1963), pp. 241-243, in cui Haubst esprime parere favorevole alle opinioni di Haubst sull'influsso "lulliano" di Eimerico su Nicola Cusano.

[73]R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris*, «MFCG», XIV (1980), pp. 198-205. L'articolo è stato tradotto in seguito anche in francese; cfr. ID., *Les études sur manuscrits entreprises par Nicolas de Cues dans sa jeunesse, en 1428, à Paris*, trad. franc. di Jean Gilliard, in *L'art des confins*, mélanges offerts à M. de Gandillac sous la direction de A. Cazenave & J.F. Lyotard, PUF, Paris 1985, pp. 83-91. Un breve resoconto del dibattito tra Haubst e Colomer si trova anche in M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., p. 255-256.

[74]Si tratta, precisamente, del Cod. Lobkowitz 249 (XXIII D 132), fol. 95r^0; la notizia viene citata anche da Meuthen negli AC, n. 238.

[75]*Ibid*, tutta la nota a margine: «post «compendium» in libro mihi concesso [ex] quo feci conscribi

certamente originali, scritti in lingua occitana. L'indicazione è chiara: Cusano nel 1428 era stato a Parigi e lì aveva avuto modo di avere tra le mani dei manoscritti di Raimondo Lullo e di averli esaminati e letti in modo sufficientemente approfondito da permettergli di ricordare sette anni dopo quale fosse la grafia di Lullo. Haubst aggiunge che Colomer doveva essere stato tratto in inganno da un appunto di Cusano sul cod. Cus. 83, nel quale lo stesso Cusano riferisce di aver «extractum ex libris meditationum raymundi, quos propria manu scripsit ed dedit fratribus cartusiensibus parisius per me nicolaus Cueße 1428 inceptum feria 2ª post judica in quadragesima»[76]. Secondo Haubst, il termine «Cueße», non sarebbe da interpretare come il luogo di composizione – come aveva fatto Colomer –, bensì come l'indicazione del soprannome "da Cusa". Localizzare i manoscritti lulliani a Parigi, inoltre, non è errato, poiché Eusebio Colomer stesso ci informa[77] che in quegli anni nell'ambiente francese si registrano vari interessi per le opere lulliane e soprattutto che Lullo in persona lasciò più di una decina di propri scritti al monastero certosino di Vauvert vicino Parigi e che molte altre opere erano custodite nella biblioteca dell'Università di Parigi, portatevi da Thomas Le Myésier che era un amico personale di Lullo[78].

Certamente questa annotazione potrebbe indurci a ritenere verosimile che il primo incontro di Eimerico con l'opera di Lullo sia avvenuta proprio durante il periodo di studi parigini a partire dal 1410. Tale ipotesi è tuttavia molto dubbia, perché non risulta alcuna influenza lulliana negli scritti di Eimerico precedenti al *Tractatus problematicus*, che fu composto alla fine degli anni Venti. Si deve dunque ritenere che, per leggere Lullo, Eimerico avrebbe dovuto attendere il 1428, quando Cusano gli fornì il compendio dei testi lulliani presente nel codice manoscritto 83 della biblioteca di Bernkastel-Kues. Tali informazioni hanno spinto Haubst a ricostruire un ipotetico viaggio di Cusano a Parigi da situare nella primavera del 1428, sì da essere il 22 marzo ospite dei certosini[79], e, aggiungiamo, restarvi almeno fino all'8 luglio dello stesso anno, data in cui Cusano trovò altri testi lulliani – deduciamo la data da una nota a margine di Cusano ad uno scritto di Gugliemo d'Auvergne, oggi custodito nella biblioteca di Kues[80]. Secondo Haubst, durante il viaggio, Cusano avrebbe

«testamentum», ista [nota]ui confluencie 1435 18 maij [tempore] interdici et eo tempore, quo electus [fui] ego Nicolaus Cueße in praepositum [Monaste]riensem; et sic nota, quod libri [alch]imici, qui ascribuntur Raimundo, [si n]on obstare, quod ibidem ar[noldus] [redi?, eli?, deli?]gatur, potius sunt arnoldi [quam] raymundi, qui semper putavit artem [pos]sibilem; dubito etiam, an ipse [ray]mundus ad illum annum pervenerit [1338] quia non inuenio eum scripsisse [nisi us]que ad 1313; etiam vidi parisius [in cu]ria regis libros omnes istos [in ling]wa hoctitana at ascribe[bantur] Arnaldo»

[76]Cod. Cus. 83, fol. 51r^{0}, 1.1.ss.

[77]E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, p. 6; cfr. anche Id., *Zu dem Aufsatz von R. Haubst "Der Junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris"*, «MFCG», XV (1981), pp. 57-70; si vedano in particolare le pp. 59, 60 e 63.

[78]M. Watanabe, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., p. 254-256.

[79]AC I, 1, n. 59, p. 21.

[80]*Ivi*, n. 61; cfr. anche J. Marx, *Verzeichnis*, cit., p. 83-86 e C. Bianca, *Niccolò Cusano e la sua*

inoltre sostato nei pressi della città di Laon, che in effetti si trova sulla strada tra Colonia e Parigi, e fu proprio in quella occasione che egli avrebbe visto, forse per la prima volta, i *Libri Carolini*[81]. Segnaliamo che l'ipotesi secondo cui Cusano in età giovanile avesse viaggiato alla volta di Parigi per studiare alcuni manoscritti era stata già intuita da J. Marx nel 1906[82] e da E. Vansteenberghe nel 1928[83], ma fino all'articolo di Haubst mancava un'ipotesi strutturata.

Ai fini della nostra ricerca, la ricostruzione del viaggio di Cusano apporta un elemento importante nella prospettiva di ricostruire un certo numero di occasioni "accademiche" in cui Cusano possa aver frequentato Eimerico da Campo[84]. Infatti studiando la grafia di alcuni testi contenuti nel cod. Cus. 83[85] – che, ora sappiamo, è stato composto a Parigi tra la primavera e l'estate del 1428 – Haubst ha notato che essa è la medesima grafia che si ritrova nel cod. Cus. 106 e che è attribuibile ad Eimerico da Campo[86]. Probabilmente, dunque, nel 1428 Eimerico da Campo viaggia verso Parigi e torna nei luoghi dove aveva studiato anni prima per copiare degli estratti dei testi lulliani e porta con sé Nicola Cusano per aiutarlo nell'attività di copiatura. Il risultato di questo lavoro d'equipe tra i due è anzitutto il codice manoscritto Cus. 83, anche se si può ritenere che altri manoscritti siano andati perduti o non siano ancora stati riconosciuti. Se però è plausibile presupporre che Eimerico e Cusano si mossero insieme alla volta di Parigi, difficile è risalire ad altri dettagli del viaggio. Possiamo ipotizzare che Eimerico riprese la strada del ritorno appena un mese dopo, poiché il 24 aprile fu proclamato dottore in teologia presso l'Università di Colonia con la classica cerimonia dell'*inceptio*[87], mentre Cusano restò a Parigi

biblioteca: note, "notabilia", glosse, cit., p. 6.

[81]*Ivi*, n. 65, p. 23: «Hoc volumen vidi 1428 in Lauduno in biblioteca maioris ecclesie». In *AC*, I, p. 10, n. 36, aggiunge che Cusano li vide anche a Colonia, come lui stesso sostiene in *De concordantia catholica*, c. 14, n. 316. Eusebio Colomer sostiene che «vermutlich war es die gleiche Handschrift, die sich heute in Paris, Arsenal 663, befindet», cfr. E. COLOMER, *Zu dem Aufsatz von R. Haubst "Der Junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris"*, cit., p. 59.

[82]J. MARX, *Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer*, in *Festschrift des Priesterseminar zum Bischofsjubiläum*, Paulinus-Druckerei, Trier 1906, p. 146.

[83]E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit.,, pp. 276.

[84]Cfr. anche la risposta di Colomer al saggio di Haubst, in cui lo studioso spagnolo si chiede quale ruolo possa aver giocato Eimerico in queste vicende: E. COLOMER, *Zu dem Aufsatz von R. Haubst "Der Junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris"*, cit., pp. 67-70.

[85]Ad esempio i f. 302^{v0} e 303^{r0}, che invece E. Colomer attribuiva a Cusano; cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, cit., p. 42-43.

[86]Anche Colomer aveva notato molte affinità con la grafia di Eimerico da Campo, ma non aveva dato peso al riscontro in quanto avrebbe cozzato con la sua ipotesi secondo cui il cod. Cus. 83 sarebbe stato scritto da Cusano a Cusa; cfr. quanto riporta R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, cit., p. 338.

[87]Durante la cerimonia il candidato doveva sostenere la *determinatio magistralis*, cioè doveva sostenere una disputa su una questione scelta dal collegio docenti. Una volta superato questo esame, il candidato sarebbe divenuto magister e avrebbe potuto vantare la *licentia docendi*; sulle procedure per diventare *magistri* nelle Università del tardo medioevo, cfr. A. SACCON, *Il dibattito sull'anima intellettiva tra*

per terminare la copia dei manoscritti, come detto, almeno fino all'8 luglio.

Torniamo ora tuttavia alla valutazione dell'ipotesi formulata da Haubst secondo cui Cusano possa essere stato uno *Schüler* di Eimerico e ricapitoliamo i risultati raggiunti. Anzitutto, si è già osservato che appare improbabile che Cusano sia stato studente presso una *bursa*, perché ciò richiedeva un'assiduità e una stabilità nei collegi che difficilmente Cusano poté assicurare, visti i suoi impegni ecclesiastici presso Trier e, dal 1428, anche a Coblenza. Inoltre bisogna considerare che nonostante Eimerico avesse già intrapreso quel rapido percorso che lo portò presto ad accumulare tutti i titoli necessari alla cattedra che effettivamente ottenne nel 1429, quando egli incontrò Cusano nell'autunno del 1425 non era ancora dottore in teologia. I rapporti accademici tra i due, in altri termini, non erano di certo squilibrati verso Eimerico, poiché Cusano vantava una preparazione di grande qualità[88]. Si tenga inoltre presente che Eimerico era solo di sei anni più anziano del suo ipotetico allievo Cusano: una differenza d'età sostanzialmente modesta. Se poi fosse vero che Cusano avesse avuto anch'egli, come Eimerico, un incarico di docenza presso la *bursa Laurentiana*, ecco che l'ipotesi di un Cusano «Eymerics Schüler» in senso formale diverrebbe ancora meno probabile.

Si potrebbe anche osservare che in una lettera che molti anni dopo, nel 1454, Eimerico invia a Teodorico di Xanten, segretario del Cusano, che era stato elevato da poco a cardinale di San Pietro in Vincoli, sembra persino che i ruoli tra i due siano invertiti. Eimerico scrive a Teodorico per comunicargli di aver ricevuto, corredato di *marginalia* e rispedito le copie di tre opere che Cusano aveva compilato l'anno precedente – il celebre 1453, l'anno in cui Cusano produsse una straordinaria concentrazione di scritti –, ovvero il *De mathematicis complementis*, il *De theologicis complementis* e il *De pace fidei*. In questa occasione, rivolgendosi a Teodorico, egli appella il nuovo cardinale come «domini et preceptoris nostri communiter»[89]. Che Cusano possa esser stato per Teodorico "signore e precettore", non crea problemi; quel che stupisce è che Eimerico stesso si associa alla situazione di Teodorico, come se entrambi avessero un debito intellettuale nei confronti di Cusano. Hamann rileva[90] che quella non era la prima volta in cui Eimerico appellava Cusano come suo «praeceptor», perché già nel *Colliget principiorum*, risalente al periodo di Basilea, Eimerico spiega di aver redatto l'opera «ad instantiam certam praeceptoris mei», cioè di Cusano[91]. Queste osservazioni, però, non devono

albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo, cit., pp. 39-40.

[88]Si tratta di un argomento che utilizza anche F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit. p. 231.

[89]Lettera di EYMERICUS DE CAMPO a Teodorico di Xanten del 14 gennaio 1454, tratta dal Cod. Oxf, Bodl. Savil. 55, fol. 68vb-69ra; ci siamo avvalsi dell'edizione presente in F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, p. 340.

[90]F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit. p. 259.

[91]Cod. Cus. 106, fol. 273^{v}, n. 5.

portarci a ribaltare il supposto rapporto tra i due, e cioè a sostenere che Eimerico fu *Schüler* del Cusano – ipotesi davvero inverosimile – ma, piuttosto, ci aiutano a comprenderne la natura e l'evoluzione. La lettera di Eimerico del 1454 fu scritta molti anni dopo il periodo che a noi interessa, quando Cusano era già cardinale; quell'appellativo *praeceptor* può dunque facilmente avere la propria ragion d'essere nel contesto della reverenza da tenere nei confronti di un esponente oramai di spicco della gerarchia ecclesiastica. Nel caso di Eimerico e Cusano, allora, i termini *Schüler* e *praeceptor* non vanno intesi *wörtlich*[92], ma in maniera più sfumata. Di certo c'è che «beide Philosophen pflegten einen intensiven jahrelangen Gedankenaustausch, in dem sie ihre originellen Theorien diskutierten und somit gemeinsam weiterentwickelten»[93].

Alla luce di quanto fin qui detto, si può pertanto ipotizzare che Cusano non si sia limitato a transitare a Colonia, ma che i rapporti intrattenuti con l'ambiente delle dispute tra tomisti ed albertisti e soprattutto con l'eclettico[94] Eimerico da Campo siano stati molto stretti, forse al punto che, almeno fino alla svolta cusaniana al concilio di Basilea, si potrebbero collocare Cusano ed Eimerico in un medesima corrente o gruppo di interessi: entrambi eclettici albertisti, entrambi conciliaristi. Ricostruire questo genere di rapporti che, ancorché fatti di umana simpatia, sono fondati sì sull'intesa filosofica, ma sono anche complicati dalle situazioni politiche – ambito in cui Cusano mostrò scaltrezza e furbizia – e da altri fattori di contesto, è molto difficile. Nondimeno, certamente il confronto critico e lo scambio di idee tra Cusano ed Eimerico[95] non si interruppero al 1431, ma continuarono anche nel periodo successivo. Questo fatto è stato spesso sottovalutato dalla critica, che ha avuto la tendenza a isolare la loro frequentazione agli anni "coloniensi", anche in virtù del fatto che, dopo l'esperienza del concilio di Basilea, i percorsi filosofici dei due iniziarono a divergere: Cusano sembra continuare il programma anti-tomista degli anni coloniensi, ingaggiando dibattiti contro la *secta aristotelica*[96] in cui Cusano formula un ideale di sapere "laico" e decreta così il fallimento di tutte le *viae* accademiche; al contrario Eimerico abbandonò sempre più il carattere polemico che aveva caratterizzato il *Tractatus problematicus* e ripiegò su una forma di aristotelismo più ortodosso per l'epoca, epurato ora da alcune posizioni neoplatoniche. Nell'*Ars demonstrativa*, ad esempio, Eimerico sembra

[92]F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit. p. 260 si pone la domanda «ob *praeceptor* wörtlich verstanden werden muss», concludendo però anche lui che «möglicherweise wird dies hier als Ehrentitel gegenüber einer hochgestellten gebildeten Person verwendet».

[93]*Ibid*.

[94]Colomer definisce spesso Eimerico come un «pensatore eclettico», cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde,* «MFCG», IV (1964), pp. 198-213.

[95]Anche Jorge Mario Machetta, al fine di descrivere la relazione tra Cusano ed Eimerico, parla di «un nivel de recíproca comunicación e información», cfr. J.M. MACHETTA, *Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, «Patristica et Mediaevalia», XXVIII (2007), pp. 55-81, citazione a p. 58.

[96]Cfr. sotto.

ritirare le proprie posizioni neoplatoniche su questioni che lui stesso qualche anno prima aveva ritenuto fondamentali, quali la conoscenza senza fantasmi. Questa "svolta" di Eimerico nel 1432 non è stata ancora sufficientemente documentata e le sue motivazioni sono ad oggi ancora oscure. Ci limitiamo qui a notare che nel 1432 non soltanto presso le filosofie di Eimerico da Campo e Cusano bisogna segnalare un cambiamento di posizione, bensì anche per un altro albertista, ovvero Johannes Wenck. Probabilmente è a Basilea che vanno cercate le ragioni di questa svolta e forse non soltanto nel campo della filosofia: bisogna infatti avere presente che gli albertisti sostenevano il partito conciliare, che poi riuscì sconfitto, e che la preoccupazione per la diffusione del movimento hussita non suggeriva particolare sperimentazione filosofica. Dopo il concilio di Basilea gli albertisti di Colonia, Magonza ed Heidelberg sembrano mutare le loro posizioni; soltanto alcuni proseguono le loro lezioni sul commento di Alberto Magno al *Liber de causis* e ai Nomi divini di Dionigi ed emigrano a Cracovia, fondando così una scuola di studi albertisti su cui la ricerca filosofica ha ancora da esprimersi appieno[97].

L'analisi dettagliata di questo scambio intellettuale intercorso anche dopo il 1431 cadrebbe fuori dal perimetro circoscritto di questa nostra ricerca e dunque al presente non possiamo approfondire tale questione[98]; tuttavia il fatto stesso che negli anni seguenti, nonostante i molti impegni del Cusano, tra i due continuò ad intercorrere un rapporto di stima e di collaborazione critica nello scambio dei testi, mostra ancora una volta come tra i due vi fu una duratura amicizia. Tuttavia proprio l'ipotesi di considerare quali affini le traiettorie intellettuali e politiche di Cusano ed Eimerico da Campo durante gli anni "coloniensi" può aiutarci a rendere intelligibili almeno altri due eventi. Vi accenneremo brevemente. Anzitutto, quando abbiamo discusso la possibilità che Cusano avesse insegnato diritto all'Università di Colonia, abbiamo anche accennato all'invito[99] che il 28 dicembre 1428 la città di Lovanio porge a Cusano per insegnare diritto all'Università di nuova fondazione. Si aggiunga qui un altro argomento, e cioè che presso quell'Università trovò una prestigiosa cattedra proprio Eimerico da Campo, che vi si trasferì nel 1435. Se dunque Cusano fosse stato percepito come lui stesso studioso nella cerchia di Eimerico, l'invito dell'Università di Lovanio si comprenderebbe nel generale interesse di una nuova Università di arruolare professori di impostazione albertina e forse anche di stringere buoni rapporti con l'Università di Colonia. Meno convincente

[97]Cfr. D. Calma, *Du néoplatonisme au réalisme et retour, parcours latins du Liber de causis aux XIIIe - XIVe siècles*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» (2013), pp. 217-276.

[98]Ci siamo concentrati finora sul periodo 1425/1431 per la necessità di contenere l'ampiezza del presente saggio, ma è chiaro che Eimerico continuò ad esercitare una certa influenza su Cusano anche dopo questa data e in particolar modo durante gli anni del concilio di Basilea; ci proponiamo pertanto di approfondire questo rapporto negli anni successivi al 1431 in un prossimo futuro.

[99]Cfr. sopra e AC, I, 1, n. 64, p. 23.

è la spiegazione offerta da Hamann, secondo cui la chiamata per la cattedra a Lovanio sarebbe da imputare alla fama ottenuta da Cusano in quel periodo come professore di diritto a Colonia[100].

Abbandoniamo ora l'Università di Colonia e segnaliamo un secondo elemento che attesti gli studi di Cusano in quegli stessi sette anni che stiamo cercando finora di percorrere[101]. Questa testimonianza rivela che in quello stesso periodo Cusano studiò e ricercò nuovi manoscritti in varie biblioteche, dunque non solo, come detto, in Renania, a Colonia e a Parigi. La ricerca "privata" del Cusano presso le biblioteche europee tra il 1425 e il 1431 meriterebbe uno studio filologico approfondito. La scarsa quantità di testimonianze scritte su questi anni, però, ci rende impossibile conoscere più di quello che ha già raccolto Erich Meuthen nel primo volume degli *Acta Cusana*, anche se alcune letture sono ricavabili a posteriori dai suoi scritti[102]. Si tratta di «außerakademischen Studien»[103] che sono stati decisivi nella formazione del giovane cardinale e che forse hanno segnato la distanza del Cusano dall'ambiente universitario. In altri termini, la frequentazione di Eimerico non deve spingerci a situare fisicamente Cusano nella *bursa laurentiana* dell'Università di Colonia: anche negli anni giovanili, Cusano era in continuo movimento, immerso nella sua costante ricerca di testi filosofici, come, dopotutto, fece durante la sua intera esistenza. In tal senso, i rapporti del Cusano con la cerchia degli albertisti devono essere inquadrati nella più ampia prospettiva della ricerca cusaniana, che in questa fase fu individuale e privata. D'altra parte è noto che proprio in quel periodo Colonia, insieme ad Heidelberg, era la città tedesca dove era conservato il maggior numero di manoscritti[104].

Per questo motivo riteniamo che l'assenza di documenti e fonti certe in merito alla ricerca di Cusano nelle biblioteche europee tra il 1425 e il 1431 costituisce una tessera oscura, che danneggia gravemente l'immagine del giovane Cusano che uscirà dal mosaico che stiamo faticosamente intentando[105].

---

[100]Cfr. sopra e F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, p. 21.

[101]Sullo studio di Cusano presso le biblioteche renane cfr. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, cit., p. 24ss.

[102]Aus seinen [des Cusanus] (…) Studien (…) an den Universitäten Heidelberg, Padua und Köln versuchte man, entweder, rückschließend vom späteren Werk, wirksam gewordene Einflüsse aus jener Zeit festzustellen oder aber aus den mehr oder weniger bekannten, zu seiner Studienzeit an diesen Studienstätten vertretenen Lehrmeinungen Schlüsse auf seine philosophische Entwicklung zu ziehen. Vor allem Versuche letzter Art bleiben im Bereich der Vermutungen, da schriftliche Zeugnisse darüber fehlen. Besser lassen wir uns über seinen philosophischen Lebenslauf durch seine außerakademischen Studien unterrichten, soweit sie für uns anhand von nachweislich gesicherter Lektüre nachprüfbar sind», G.H. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, cit., p. 6.

[103]*Ibid*.

[104]Cfr. C. BOZZOLO, *La production manuscrite dans les pays rhénans au XVe siècle*, «Scrittura e civiltà», XVIII (1994), pp. 183-242, in part. p. 223.

[105]Nel *De concordantia catholica* (1432), Cusano si fa vanto della sua bibliofilia: egli – sostiene – di saper leggere gli originali e raccoglierli con diligenza, cfr. *Praefatio*, n. 2, 19-20: «originalia enim multa longo abusu perdita per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi»; questo passo

Proviamo, nondimeno, a tratteggiare una piccola mappa degli spostamenti e dei viaggi di Cusano in questi anni a partire dalle informazioni che abbiamo già avuto occasione di esporre in questa nostra fase introduttiva.

A nostro avviso, il percorso di studi privati del Cusano tra il 1425 e il 1431 si potrebbe dividere in quattro momenti: un primo tempo è sicuramente costituito da una copiosa ricerca di manoscritti presso le biblioteche di Colonia, forse anche in quelle monastiche della Renania, presumibilmente dal suo arrivo nel 1425 fino all'autunno del 1427. In merito a queste ricerche sappiamo che Cusano ottenne da Ulrico di Manderscheid l'autorizzazione per accedere alla biblioteca della cattedrale di Colonia, resa possibile dal fatto che in quel momento Ulrico era decano del capitolo[106]; questa attività va dunque considerata in maniera distinta rispetto all'esperienza universitaria coloniense e può aver arricchito ulteriormente il Cusano, segnandone, come si accennava, una preparazione più ampia ed articolata rispetto agli studenti della *bursa laurentiana*. Inoltre è probabile che Cusano ebbe occasione di frequentare anche il fondo dei codici che realisticamente dovevano essere conservati nella Chiesa di Sant'Andrea a Colonia, dove riposano le spoglie terrene di Alberto Magno e che era gestita dall'Ordine dei Predicatori. Non ci sono tuttavia pervenute prove di queste letture, anche se c'è un documento che attesta il coinvolgimento di Cusano in una causa che riguardava la Chiesa di

del Cusano è stato spesso utilizzato per mostrare i presunti tratti "umanistici" dei suoi studi: cfr. ad es. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr.it., p. 78-79; ID., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, cit., p. 181-182. In realtà bisogna precisare che i documenti originali a cui accenna Cusano in questo passo non sono le opere filosofiche greche di Platone e Proclo, bensì gli atti documentari dei concili e le bolle papali. L'interesse di Cusano per gli originali nel *De concordantia catholica* è infatti quasi del tutto di ambito storico-giuridico. L'invito di Cusano a leggere gli originali andrebbe, a nostro avviso, meglio situato nel contesto del Concilio di Basilea e non interpretato, come talvolta accaduto, quale primigenia traccia di uno spirito umanista in Cusano – cfr. ad esempio P.R. BLUM, *Nikolaus von Kues und die italienische Renaissance*, cit., p. 20 –; infatti, se in Cusano si formò un certo gusto per le lettere e per lo studio degli originali classici e greci, ciò accade a nostro modo di vedere soltanto dopo il 1450, quando Cusano iniziò a frequentare l'ambiente italiano con maggiore frequenza, imparò la lingua greca e grazie ai suoi segretari de' Bussi e Balbo maneggiò manoscritti antichi. Kurt Flasch – a ragione – sostiene che il significato di questa espressione del Cusano e della sua coscienza di vivere nel "Rinascimento" è da intendere quale «studio delle fonti della storia ecclesiastica antica, della storia dell'impero e del papato medievali al fine di restaurare il diritto antico. Esortazione alla concordia, anzitutto alla concordia tra imperatore e vescovi, affinché sia riformata la Chiesa». Tuttavia bisogna concedere che nonostante gli obiettivi della ricerca di Cusano siano distanti da quelli degli umanisti, ha ancora ben scritto Flasch quando fa notare che «questa ricerca dispone di un nuovo strumento: lo studio preciso, filologico e storico dei testi», che è quanto vi sia di più lontano dalla maniera scolastica di interpretare la storia della Chiesa. Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr.it., p. 90-91.

[106]Per questa parte vedi D. BUZZETTI, Voce "*Niccolò da Cusa*", cit., p. 388. Cfr. anche 104. M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., p. 252: «the dean of the cathedral chapter at the time was Ulrich von Manderscheid, through whom Cusanus was probably able to gain access to the treasures of the cathedral library. He wrote later, in 1433 or 1434, in his *Catholic Concordance* (*De concordantia catholica*): […] Ego enim Colonie in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani I. ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi [h. XIV, n. 27, 316]»; vedi anche AC, I, 1, n. 10.

Sant'Andrea. Il 16 dicembre 1423, Winand von Steeg, parroco della Chiesa di Bacharach dal 1421, apre infatti una disputa contro Ludovico III, principe elettore del Palatinato, il quale pretendeva il pagamento dei dazi doganali per le imbarcazioni che transitano lungo il Reno, trasportando le botti di vino prodotto a Bacharach fino alla Chiesa di Sant'Andrea a Colonia[107]. Winand pretende invece di godere di un'esenzione doganale per quel genere di merci, aggiungendo che la Chiesa di Bacharach era incorporata alla Chiesa di Sant'Andrea di Colonia sin dal 1094 e che lui stesso ne era inoltre membro del capitolo[108]. A difesa della sua causa, Winand von Steeg, che era un uomo istruito nelle arti e in diritto ed un fine conoscitore dell'ebraico[109], raccolse tra il 10 dicembre 1423 e il 7 agosto 1426 in totale sessantanove pareri favorevoli della «bunte Gesellschaft»[110] del tempo: importanti esponenti della Chiesa quali cardinali e prelati, ufficiali cittadini, ma anche docenti delle facoltà di diritto e delle arti dell'Università di Colonia[111], come Enrico di Gorkum[112], Guglielmo di Weghe e Ruggero Overhach di Dortmund[113]. In un manoscritto che è attualmente conservato nel (ex-) Bayerischen Geheimen Hausarchiv di Monaco

[107]Questa possibilità era giustificata dal fatto che la chiesa parrocchiale di Bacharach era incorporata alla Chiesa di Sant'Andrea a Colonia sin dal 1094: cfr. M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., p. 258-259.

[108]Cfr. A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 13 e 21.

[109]Winand von Steeg (†1453) studiò presso la Facoltà delle arti (1396) e quella di diritto (1401) dell'Università di Heidelberg. Cfr. M. WATANABE, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, cit., p. 258. Winand von Steeg è da tempo noto alla storiografia quale precursore dell'umanesimo tedesco, cfr. ad es. R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, cit., p. 110; E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 18; vedi anche A. SCHMIDT, *Nikolaus von Cues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini?*, cit., p. 142 secondo cui «dürfte Winand den deutschen Frühhumanisten zuzurechnen sein». Lo stesso Schmidt nella ricostruzione biografica che ha dedicato a Winand von Steeg lo descrive come un «Jurist und ein bedeutender Kanzelredner, vielseitig gebildet und äußerst regsam, ein später Vertreter der Mystik, ein früher Hebraist und ein Künstler», vedi A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 9. Aloys Schmidt racconta inoltre della passione di Winand per le lettere e del suo contributo al concilio di Costanza, insieme al cardinale Giordano Orsini, quali entrambi «Humanisten, Bücherliebhaber und Büchersammler», cfr. *Ivi*, p. 26n. Sembra che Winand possedesse una folta biblioteca, colma di opere ebraiche e caldee, e che fu proprio lui a scoprire nella biblioteca del convento di Sant'Andrea a Colonia il manoscritto del *Super somnium Scipionis* di Macrobio – scoperta erroneamente attribuita a Cusano, vedi oltre. Sempre a Colonia, nel monastero di Wiedenbach, nel 1425 acquistò per il principe Ludovico III una copia della *Liber de Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, ora custodita in Cod. Vat. lat. 836-839.

[110]*Ivi*, p. 63.

[111]*Ibid.*

[112]Cfr. Cod. Münch. 12, f. 10^{r}, ed. Heimpel, in A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 95: «Ego Henricus Gorinchem sacre theologie professor ac alme universitatis Coloniensis vicecancellarius [...]».

[113]*Ivi*, f. 12v, ed. Heimpel, in A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 99: «Rutgerus Overhach humilis sacre theologie professor supposita veritate prenarratorum saniorique prudentum iudicio semper salvo conformo me sentencie canonice dominorum meorum in suprascriptis sub attestacione scripture manus proprie et sigilli mei apprensione in tesrimonium seu robur premissorum». A margine della tessera dedicata a Ruggero, Winand appunta: «doctor secularis pulcher LX annorum», cfr. *Ivi*, p. 109.

di Baviera[114], Winand von Steeg ha raccolto l'elenco di questi pareri positivi, corredati da miniature che avrebbero dovuto raffigurare i teologi e giuristi a lui favorevoli[115]: il ritratto numero diciotto è dedicato proprio a Cusano[116], «iuvenis magnus»[117], il quale avrebbe sostenuto – si legge in calce alla figura – che «a clerico non debere exigi a quacumque persona gwildagia, pedagia»[118]. La questione si concluse il 6 agosto del 1426, quando il legato pontificio in Germania, cardinale Giordano Orsini, fu ospite di Winand von Steeg a Bacharach e si espresse in suo favore.

É pertanto attestato che Cusano partecipò alla causa di Winand von Steeg, membro del capitolo di Sant'Andrea a Colonia tra il 1423 e il 1426[119]. Notiamo che, curiosamente, Winand ha raccolto il parere favorevole di Cusano proprio nel medesimo periodo in cui costui iniziò a frequentare l'Università di Colonia. Non possiamo stabilire con certezza quali dinamiche abbiano indotto Winand von Steeg a coinvolgere Cusano nella causa di Winand von Steeg, ma è lecito avanzare almeno due ipotesi: anzitutto si potrebbe ipotizzare che Cusano conobbe Winand prima di giungere a Colonia – in questo caso si potrebbe persino ipotizzare che la causa di Winand costituì la motivazione o l'occasione che indusse Cusano a visitare Colonia. D'altra parte bisogna considerare che la distanza geografica tra Bacharach e Kues, e potrebbe pertanto essere realistico immaginare che Cusano possa aver raggiunto Winand von Steeg nell'inverno del 1425 a Bacharach ed essere stato così da lui, più esperto studioso, introdotto nell'ambiente coloniense e nella biblioteca di Sant'Andrea a Colonia[120]. Tuttavia

[114]La lista viene citata anche da A. SCHMIDT, *Nikolaus von Cues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini?*, cit., p. 139. Cfr. anche H. KEUSSEN, *Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388-1559*, «Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln», XXXVI/XXXVII (1918), p. 64. Le lettere e le didascalie dei 69 "Gutachten" sono editi da Heimpel, in A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 87-106.

[115]Alcuni sono stati raccolti da A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., cfr. le tavole in appendice. Sulla mansione accordata a Winand von Steeg, cfr. E. BÜNZ, *Stift Haug in Würzburg*: *Untersuchungen zur Geschichte eines fränkischen Kollegiatstiftes im Mittelalter*, Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, p. 637-638.

[116]*Ivi*, tavola 4, Cod. Münch. 12, f. 6^{v}. La didascalia dell'immagine 18 è stata editata da Meuthen, cfr. *AC*, n. 33, p. 82, ed è inoltre citata in A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 93. L'immagine era stata già pubblicata in copertina del libro di G. HEINZ-MOHR & W.P. ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung*, Wienand, Köln 1963.

[117]Cod. Münch. 12, f. 6v. Le glosse a margine erano poste da Winand stesso, probabilmente come promemoria per una buona realizzazione dell'immagine, cfr. A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 67.

[118]AC, I, 1, 11-12, nr. 33: «postquam ego Nicolaus de Cusa decretorum doctor requisitus fui, quid iuris sit in presenti casu, respondeo a clerico non debere exigi a quacumque persona gwildagia, pedagia etc. sub penis in iure expressis superius sepe allegatis nisi negociacionis causa ut in themate. Quare pro tanto me subscripsi et sigillum apposui».

[119]Winand von Steeg risiedette presso la Chiesa di San Castore a Coblenza dal 1431, ma non sappiamo se in quella stessa città incontrò anche Cusano, che era ancora titolare della Chiesa di San Fiorino. Il von Steeg avrebbe poi ricevuto il decanato di San Castore solo nel 1439 e lo mantenne sino al 1447: cfr. A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., pp. 9ss.

[120]Aloys Schmidt racconta della passione di Winand per le lettere e del suo contributo al concilio di Costanza, insieme al cardinale Giordano Orsini, quali entrambi «Humanisten, Bücherliebhaber und

si potrebbe al contempo ipotizzare che Cusano venne coinvolto da Winand nella causa al pari di Enrico di Gorkum e di Guglielmo di Welghe, ovvero in quanto già membro dei docenti della facoltà di diritto dell'Università di Colonia – questa soluzione confermerebbe ulteriormente l'ipotesi di Meuthen sulla docenza di Cusano a Colonia. Gli avvenimenti successivi non aiutano però a sciogliere il dubbio: infatti non risultano nuovi incontri tra Cusano e Winand von Steeg dopo la causa del 1423/26. Un elemento di rottura tra i due potrebbe essere stato l'inizio della contesa nel 1430 tra Ulrico di Manderscheid e Rabano di Helmstatt: Cusano, com'è noto, prese le parti del primo e condusse la causa fino al concilio di Basilea, mentre Winand parteggiava per Rabano, anche se pare non si espose pubblicamente[121].

Una seconda fase di studi privati di Cusano potrebbe essere avvenuta a Roma tra l'autunno del 1427 e febbraio del 1428, allorquando Cusano è tornato a Roma per svolgere alcune procure per conto del vescovo di Trier e per richiedere a Martino V alcuni privilegi su Chiese della Diocesi altorenana[122]. Nei pochi mesi romani, Cusano acquista celebrità perché si dice che nel corso dei suoi studi nelle biblioteche renane e in particolar modo a Colonia abbia scoperto alcuni manoscritti antichi particolarmente interessanti. Poggio Bracciolini, che Cusano incontrò personalmente nel 1427 a Roma, e Guarino Veronese, raffinato poeta e umanista, riferiscono a Niccolò Niccoli che Winand von Steeg di Bacharach, avrebbe loro dato la notizia secondo cui "Nicolaus Treverensis" avrebbe trovato un codice in una biblioteca di Colonia contenete il famoso *De re pubblica* di Cicerone[123]. Il ritrovamento sarebbe stato annunciato da Guarino già nel 1426, in una lettera scritta il 9 ottobre di quell'anno e indirizzata a Girolamo Gualdo a Vicenza[124]. L'attesa che Guarino aveva alimentato a Roma era consistente, anche perché aveva parlato espressamente della scoperta di un fondo di circa 800 codici, in cui vi sarebbe stato anche. Le

Büchersammler», cfr. A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 26n. Sembra che Winand possedesse una folta biblioteca, colma di opere ebraiche e caldee, e che fu proprio lui a scoprire nella biblioteca del convento di Sant'Andrea a Colonia il manoscritto del *Super somnio Scipionis* di Macrobio – scoperta erroneamente attribuita a Cusano, vedi oltre. Sempre a Colonia, nel monastero di Wiedenbach, nel 1425 acquistò per il principe Ludovico III una copia della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, ora custodita in Cod. Vat. lat. 836-839; a tal proposito è interessante notare che copia dello stesso testo è custodita anche nella biblioteca di Cusano, cfr. più avanti.

[121]Erich Meuthen ha riportato le liste di scomunica e di assoluzione comminiate nel contesto dello scisma di Trier, ma – come nota correttamente Aloys Schmidt: *Ivi*, p. 27 – Winand von Steeg non viene mai menzionato. Cfr. E. MEUTEN, *Obödienz und Absolutionslisten aus dem Trier Bistumsstreit (1430-1435)*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XL (1960), pp. 43-64.

[122]AC, I, 1, n. 45, 46 e 49. Non sembra tuttavia che le sue suppliche ebbero effetto, almeno da quanto racconta Poggio Bracciolini in una lettera a Niccolò Niccoli: «Nicolaus Treverensis ita tractatur, ut et pudeat, et poeniteat ad curiam venisse; nil enim obtinuit a Pontefice, ut iratus et nobis et libris recedat», cfr. E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, cit., p. 18n. Il passo è noto sin dai primi studi di A. MEISTER, *Die humanistische Anfänge des Nikolaus von Cues*, «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», LXIII (1896), pp. 1-21, cfr. in part. p. 5.

[123]*Ivi*, n. 34, p. 12 e n. 35, p. 13.

[124]Cfr. A. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini?*, cit., p. 137.

aspettative erano però destinate a restare deluse: a Colonia non c'era traccia del *De re pubblica*, ma soltanto di una copia del *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio; e inoltre del fondo non si è più avuta notizia[125]. Oggi è noto che l'identificazione di Nicola Cusano quale lo scopritore del manoscritto contenente il *Somnium* è fallace, non essendo stato il Cusano quel citato segretario di Orsini, bensì, dopo il 1426, lo stesso Winand von Steeg[126]. Sembra invece che Cusano abbia potuto vantare soltanto la scoperta di un codice contenente dodici commedie di Plauto.

A partire dal febbraio del 1428 Cusano tornò oltre le Alpi e insieme ad Eimerico – come mostrato – viaggio alla volta di Parigi per copiare alcuni scritti lulliani; probabilmente in quell'occasione si dedicò anche allo studio privato nelle biblioteche, poiché restò in Francia almeno fino a luglio del 1428; in seguito tornò in Renania, forse dirigendosi direttamente a Coblenza, presso la Chiesa di San Fiorino[127], anche se le notizie sono sempre più frammentate. Qui Cusano tenne la prima predica di cui oggi disponiamo, che Haubst data proprio al natale del 1428 (ma forse è del 1430)[128]. A proposito di questa ultima fase della scansione topografica della biografia di Cusano, ci si potrebbe domandare quali opere egli avrebbe potuto leggere nelle biblioteche di Colonia e della valle del Reno durante i suoi studi, talvolta autonomi, talvolta coadiuvati da Eimerico da Campo. Più nel dettaglio, in merito alla nostra ipotesi di ricerca, consideriamo che le biblioteche dell'area descritta dagli spostamenti del Cusano tra il 1425 e il 1430, spesso a prescindere dall'ordine monastico che ne curava la custodia, non dovevano essere sfornite di manoscritti contenenti copie integrali o più probabilmente frammenti o *collationes* delle opere dei filosofi e teologi albertini del XIII e XIV secolo e di quelle dei mistici renani. D'altronde le dottrine di Alberto Magno e degli altri teologi "albertini" (in senso ampio) del XIII e XIV secolo, come lo sono stati Ulrico di Strasburgo e in parte anche i mistici renani non erano diffuse soltanto all'interno dell'Ordine dei Predicatori, ma erano ampiamente utilizzate e rimodellate a seconda delle diverse esigenze anche da intellettuali agostiniani, francescani e cistercensi. A tal proposito si

[125]Vedi *Ivi*, p. 138. La questione è stata comunque poco approfondita nella storiografia recente e si segnala infatti soltanto un contributo, che risale alla fine dell'Ottocento: A. MEISTER, *Die humanistischen Anfänge des Nikolaus von Cues*, cit., cfr. in part. p. 18.

[126]A. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini?*, cit., p. 139: «Wer aber war der Sekretär Orsinis, der im Herbst 1426 in Köln den Macrobius „Super Somnio Scipionis" entdeckt hat? Kein anderer als der vorgenannte Pfarrer von Bacharach, Winand von Steeg, ein Freund des Kardinals. Ihn hatte der Kardinal am 6. August 1426 in Bacharach zu seinem Sekretär und Familiären ernannt». Nel 1426, Giordano Orsini e la sua delegazione soggiornarono a Bacharach da Winand con l'obiettivo di comprendere le ragioni della diffusione del movimento hussita in quella zona. Stephanus Prume racconta che il cardinale Orsini era accompagnato da «sex doctoribus, quorum duo episcopi erant»; e tra di essi non compare il nome di Cusano: cfr. S. PRUME, *Wernerprozess*, Zeuge I, citato da A. SCHMIDT & H. HEIMPEL, *Winand von Steeg (1371-1453)*, cit., p. 26n. La visita di Orsini a Bacharach è raccontata con una certa soddisfazione da Winand stesso nel suo *Prologo* al libro del Levitico, c. XXVI, citato in *Ibid*.

[127]Vedi la concessione dei privilegi firmata da Martino V negli AC, I, 1, n. 47, p. 17.

[128]*Sermo* I

deve notare che la famosa discussione sul primato dell'intelletto o della volontà che caratterizzava i dibattiti tra domenicani e francescani del mondo scolastico latino era molto più sfumata in ambiente tedesco, dove spesso le posizioni si intrecciavano a prescindere dagli ordini di appartenenza[129]. Questa parte di studio individuale del Cusano (o *Privatstudien*[130]) è importante nella misura in cui integra la preparazione di Cusano, consegnandoci un pensatore che ha saputo assorbire una grande quantità di tradizioni culturali e che ha saputo frequentare molti ambienti diversi, senza però affiliarsi definitivamente con nessuno di questi, forse neanche con la *bursa laurentiana*.

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di mostrare che il debito di Cusano nei confronti di Eimerico da Campo è molto consistente, sia in termini filosofici che personali. Questo però non deve indurci a sovrapporre i due: Eimerico è un'espressione strutturata dell'accademia parigina e poi coloniense; fu un personaggio inquadrabile a livello storiografico nel movimento del cosiddetto "albertismo del XV secolo" e, di esso, fu un innovatore soprattutto per la sua capacità di far interagire l'impostazione albertina trasmessagli da Giovanni di Nova Domo con alcuni nuovi elementi lulliani. Ad esempio già nel suo *Compendium divinorum* (1420/22) e poi nel *De sigillo eternitatis* composto a Basilea (1433/4)[131] Eimerico aveva fatto un importante utilizzo del commentario di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi, del *Liber de causis* e dell'*Elementatio theologica* di Proclo; in quei testi – scrive Eusebio Colomer – «fand der flämische Meister die großen Denkzusammenhänge, die sein eigenes philosophisch-theologisches System bestimmen: das neuplatonische Emanationsschema und den Gedanken eines den ganzen intelligiblen und sichtbaren Kosmos durchwaltenden Seinszusammenhanges. So bekam das Denken Heimerics den Charakter einer Metaphysik von oben, der auch dem lullschen und cusanischen Denken eigen ist»[132].

Questo sarebbe allora propriamente il debito intellettuale che Cusano ha nutrito dall'albertismo coloniense: l'assunzione di un certo "schema emanativo neoplatonico"; in altri termini, Cusano da Eimerico non avrebbe appreso tanto

[129]Una testimonianza efficace in tal senso è offerta dalla raccolta di prediche *Paradisus animae intelligentis*, in cui viene presentata una rosa di prospettive tipicamente domenicane in merito al primato dell'intelletto sulla volontà, condivise, seppur con vari distinguo e a livelli diversi, anche da rappresentanti di altri ordini, come il cistercense Nicola di Landau o il carmelitano Hane. Sulla raccolta *Paradisus* vedi anche il capitolo che gli dedica A. SACCON, *Intelletto e Beatitudine. La cultura filosofica tedesca del XIV secolo*, cit., pp. 73-83. Torneremo più avanti e in maniera più approfondita sull'ambiente tedesco del tra il XIV e il XV secolo.

[130]F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., p. 231.

[131]Sull'influenza del *De sigillo eternitatis* su Cusano, vedi R. IMBACH, *Das Centheologicon des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialen*, «Traditio», XXXIX (1983), pp. 466-477 (in particolare vedi pp. 471-477); dello stesso autore cfr. ID., *Quelques remarques sur le traité De sigillo eternitatis de Heymeric de Campo*, in M.J.F.M. Hoenen & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, cit., p. 297-302.

[132]E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde*, cit., p. 201.

una certa specifica dottrina o una determinata lettura di un autore che fino ad allora era sconosciuto al Cusano – come poteva essere Proclo, da cui avevamo avviato la nostra ricostruzione; piuttosto Cusano avrebbe assimilato una certa impostazione *albertina* e neoplatonica che avrebbe poi mostrato pienamente nel suo originale percorso filosofico e intellettuale. Allora l'aver frequentato la *bursa laurentiana* ed Eimerico da Campo non renderebbe Cusano un interprete, per così dire, "ortodosso" della filosofia albertina, né un prodotto di una ipotetica "scuola albertina". D'altra parte la stessa categoria storiografica di "albertismo" e al contempo la nozione di "scuola" sono entrambe nozioni problematiche[133]. A questo punto della ricostruzione ci so potrebbe chiedere se gli elementi di dissidio tra il tomismo e l'albertismo individuati da Meerssemann sulla scorta del *Tractatus problematicus* siano sufficienti a delimitare una certa dottrina albertista.

Il solo Hans Gerhard Senger in un celebre saggio ha messo in discussione la ricostruzione storiografica che vorrebbe in Eimerico da Campo il fondatore di una *via Alberti* nell'Università di Colonia. In realtà l'obiettivo di Senger non era tanto quello di valutare il possibile apporto dell'albertismo in Eimerico e Cusano, ma di discutere criticamente – negandone la legittimità – la categoria storiografica di "albertismo", formulata per la prima volta nei lavori di Bernard Geyer[134] e Gilles Gérard Meesseman[135]. Ciò che Senger ha difficoltà ad accettare la narrazione di Meesseman – la quale vuole vantare una certa sistematicità, al punto di riuscire a scrivere una "storia" dell'albertismo – è la caratterizzazione di questo «platonisierender Realismus»[136] come l'abbrivio della "scuola" albertista che si sarebbe formata nelle aule dell'Università di Colonia a partire dalla fine del quattrocento. Senger obiettava che da una *via* strutturata negli studi universitari ci si dovrebbe quantomeno attendere che essa abbia previsto «eine Lehrrichtung»[137], oppure che sia caratterizzata da alcune

[133]Nel 1443 Gaetano da Thiene, allievo di Paolo Veneto, nel suo commento al *De anima* afferma di seguire la "via Alberti". Questo primo documento di albertismo italiano non costituisce però alcuna prova di una scuola consolidata che valicasse Parigi e Colonia; cfr. W. WEISHEIPL, *Albert the Great and the Sciences*, tr. it., p. 583.

[134]B. GEYER, *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit*, in F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Vol. 2, 11. neubearbeitete Auflage, E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1927, pp. 402, 418, 625ss., definisce l'albertismo come una «neuplatonischen Strömung neben der streng peripatetischen Richtung»; essa nascerebbe con Alberto Magno, comprenderebbe i suoi studenti Ulrico di Strasburgo e Ugo Ripelin, per poi condurre agli esiti della "mistica" domenicana: Meister Eckhart, Dietrich di Freiberg e Bertoldo di Moosburg. La definizione di Geyer è citata da H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur „via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit., p. 217. Senger cita inoltre un passo molto importante dell'opera di Geyer in cui, forse per la prima volta nella storiografia recente, si accenna all'Albertismo come ad una vera e propria "scuola"; esso sarebbe, più precisamente, «eine deutlich vom Thomismus geschiedene Schule» (B. GEYER, *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit*, cit., p. 625).

[135]G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Band I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, cit.; Band II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, cit.

[136]H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur „via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit., p. 218.

[137]*Ibid.*: «wenn zu Recht von Albertismus gesprochen werden soll, dann bedeutet dies, daß wir imstande

«spezifische Differenzmerkmale»[138], che la distinguano dalle altre scuole, quali erano ad esempio il realismo tomista, lo scotismo o il nominalismo. Secondo Senger queste condizioni non sembrano soddisfatte nel caso di Giovanni di Nova Domo e di Eimerico da Campo. Lo saranno in seguito, nella seconda parte del XV secolo e agli inizi del XVI[139], quando «Thomisten und Albertisten in Köln in Bursen institutionalisierten waren»[140]. Inoltre, pur volendo generalizzare la categoria di "albertismo" anche al di fuori del contesto accademico, ed estenderla così ad ogni produzione filosofica del primo XV secolo, ciò significherebbe comunque affermare che «es eine solche, genuine Doktrin gibt, die unterschiedbar von anderen Doktrinen ist»[141] e quindi che «eine solche historiographisch rekonstruierbar sein muß»[142]; e magari si ritenga anche «ein kohärentes und konsistentes philosophisches und […] theologisches System nachweisen zu müssen»[143].

In effetti il tentativo storiografico di Meessemann volgeva proprio nella direzione di voler individuare una certa *doctrina Alberti* che Giovanni di Nova Domo ed Eimerico da Campo avrebbero difeso, rafforzato e sviluppato nelle sue fondamentali caratteristiche. Non possiamo qui ripercorrere l'intera diatriba a distanza tra Meesseman e Senger sulla legittimità di applicare la categoria storiografica di "albertismo" agli autori citati, né la sua discussione può essere nostro compito nella presente ricerca. Ci limitiamo però a segnalare che tra i criteri che lo studioso francese aveva individuato come distintivi di una posizione "albertista" ne troviamo due – il primo e il quarto – che, in effetti, anche secondo Senger potrebbero distinguere una certa differenza tra le posizioni di Giovanni di Nova Domo ed Eimerico rispetto agli *antiqui* loro contemporanei; esse riguardano la loro particolare concezione dell'essere, dell'essenza e delle forme. Sostiene Meesseman che *i*) a differenza delle altre tradizioni filosofiche, comprese il tomismo e lo scotismo[144], dal punto di vista di questo gruppo di filosofi del XV secolo, «Essenz ist dasjenige, woraus das Sein hervorfließt; zwischen Essenz und Existenz besteht bei den Geschöpfen keine Realdistinktion; Essenz und Existenz können nur „secundum modum significandi" oder „secundum rationem ratiocinantem" unterschieden werden»[145]; *ii*) inoltre la «Albertistische Universalienlehre sei differenzierter als

sein müssen, eine Lehrrichtung zu rekonstruieren, die gegenüber anderen Strömungen auf Grund spezifischer Differenzmerkmale zu jenen klar und deutlich unterscheidbar ist».

[138] *Ibid.*

[139] *Ivi*, p. 233.

[140] *Ibid.*

[141] *Ivi*, p. 218.

[142] *Ibid.*

[143] *Ibid.*

[144] Johannes de Nova Domo... scotisti come nominalisti

[145] *Ivi*, p. 219. Il manifesto di questa impostazione filosofica "anti-tomista" sarebbe il trattato del «Gründers des Albertismus» Giovanni di Nova Domo, *De ente et essentia*, che Meesseman stesso edita nel primo volume della sua opera: G.G. MEESSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, cit., vol. I, pp. 91-191. Del

die des Thomismus»[146]. É evidente che queste caratteristiche non riguardano aspetti secondari o accessori, ma tradiscono un'impostazione metafisica che, seppur restando nell'alveo della filosofia aristotelica da cui è nata, ha saputo integrare elementi provenienti da altre tradizioni filosofiche, soprattutto dalla concezione neoplatonica dell'essere e della sostanza. Questi due elementi precisano ulteriormente quali erano i punti critici dell'incontro tra l'aristotelismo tomista e la ricezione di quel, che Colomer ha chiamato «neuplatonische Emanationsschema», e che non a caso sono stati intensamente discussi nella

maestro parigino Johannes de Nova Domo si è detto poc'anzi, presentando una breve biografia di Eimerico da Campo; vedi *supra*. Non vogliamo entrare nella discussione sull'ipotetico anti-tomismo di Giovanni di Nova Domo e di Eimerico da Campo, particolarmente cara a Senger – cfr. p. 220-221 –, ma ci limitiamo a notare che riconoscere posizioni diverse dal tomismo non significa caratterizzarle ipso facto come anti-tomiste. D'altra parte già nel secolo precedente si registravano varie insofferenze verso la posizione di Tommaso d'Aquino, ma nonostante questo la polemica contro il tomismo ha raramente assunto toni accesi – probabilmente con la sola esclusione delle opere di Dietrich di Freiberg. Non per questo, tuttavia, lo storico della filosofia sarebbe impossibilitato ad affermare una certa autonomia e dignità filosofica della prospettiva alternative al tomismo nel XIII e XIV secolo. Che esse, poi, nel XV secolo, siano emerse perlopiù nelle zone periferiche dell'insegnamento universitario e in maniera sempre molto timida e poco esplicita, non deve stupirci; a partire dal capitolo generale di Saragozza, infatti, le direttive ecclesiastiche permettevano molti pochi spazi alle prospettive diverse dal tomismo, e la tumultuosa situazione politica non induceva ad acuire lo scontro interno al nascente mondo universitario – le Università di Colonia e di Lovanio, che sono il centro del nostro interesse, erano nate da pochi decenni o stavano nascendo in quel momento, vedi *supra*. In tal senso ci parrebbe forse proficuo provare a leggere la storia dell'albertismo del XV secolo provando ad inserirlo all'interno delle più complesse vicende politiche ed ecclesiastiche che caratterizzarono quegli anni, soprattutto nel periodo che intercorre tra il concilio di Costanza e il famoso concilio di Basilea, dove le posizioni di Eimerico da Campo, di Cusano stesso (vedi *supra*) e di altri "realisti" avevano avuto un peso particolare all'interno del partito conciliarista; questa analisi, tuttavia, ci condurrebbe ben oltre la nostra ricerca. Limitatamente ai nostri obiettivi, nel corso del primo capitolo cercheremo di capire se in Cusano si possano rinvenire tracce di anti-tomismo, e proveremo a strutturare la nostra ricostruzione del pensiero cusaniano proprio nel confronto critico con Tommaso d'Aquino – vedi *infra*.

[146] *Ivi*, p. 220. Per Meesseman è esemplificativo è il *Tractatus problematicus* di Eimerico da Campo, in cui emergerebbe in maniera evidente come questa tradizione albertista abbia saputo riutilizzare l'enorme mole filosofica presente nelle opere di Alberto Magno senza costringerla nel sentiero classico della dottrina tomista sugli Universali. In merito cfr. anche il *De universali reali* di Giovanni di Nova Domo, identificato da Weiler alcuni decenni dopo la monografia di Meesseman; A.G. WEILER, *Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux*, in «Vivarium», VI (1968), pp. 108-154, che comprende l'edizione critica del *De universali reali* a pp. 126-152; Z. KALUZA, *Le «De universali reali» de Jean de Maisonneuve et les epicuri littérales*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXIII (1986), pp. 469-516 e dello stesso autore, ID., *Les querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergamo 1988; il manoscritto identificato da Weiler è oggetto anche dell'analisi di P. RUTTEN, *«Contra occanicam discoliam modernorum»: The So-Called «De universali reali» and the Dissemination of Albertist Polemics against the «via moderna»*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLV (2003), pp. 131-165; il trattato di Giovanni di Nova Domo è stato recentemente oggetto di edizione critica nel libro di H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert: Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text*, Bochumer Studien zur Philosophie 41, B.R. Grüner, Amsterdam 2004, in particolare pp. 90-104. In merito alla dottrina degli Universali in Eimerico da Campo vedi M. MELIADÒ, *Scientia Peripateticorum: Heymericus de Campo, The Book of Causes and the Debatte over Universals in the Fifteenth Century*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», LXXIX/1 (2012), pp. 195-230; nel primo capitolo ci occuperemo del problema degli Universali in Cusano, cercando di tenere sullo sfondo il complesso delle questioni qui esposte, vedi *infra*.

querelle di cui si è accennato tra Eimerico da Campo e Gerardo da Monte.

Nonostante queste considerazioni su una certa traccia neoplatonica nel XV secolo, Senger sostiene che Giovanni di Nova Domo ed Eimerico da Campo non sarebbero da inscrivere nell'albertismo, bensì nella tradizione aristotelica; costoro avrebbero avuto semplicemente una diversa comprensione di ciò che significava essere un aristotelico: a differenza dei tomisti, i due presunti "albertisti" avrebbero semplicemente cercato di «vieles aus arabischen und griechischen Neuplatonismus ubernommen»[147]. Tale apertura di Eimerico da Campo alla tradizione neoplatonica, ermetica e lulliana sarebbe dunque avvenuta sì sotto l'esempio di Alberto Magno, che similmente cercò di integrare nell'aristotelismo posizioni provenienti dalla filosofia neoplatonica ed ermetica, ma sempre «in lumine Arestotilis»[148], e pensandosi in continuità con la sua dottrina – d'altronde anche Alberto Magno «sich als Aristoteliker fühlte»[149]. Per Senger aveva allora visto bene Martin Grabmann, che ha evitato di utilizzare per Giovanni di Nova Domo ed Eimerico da Campo una categoria storiografica che nasceva in un contesto simile, ma temporalmente successivo, come quella di "albertismo"; Grabmann infatti – scrive Senger, «mit größerem Zurückhaltung»[150], ha accennato soltanto ad un generico influsso di Alberto Magno sui due pensatori del primo quattrocento. Pertanto anche gli scritti di Eimerico da Campo contro i tomisti sarebbero «gegen die gerichtet, die in der in der Auslegung des mittelalterlichen Aristotelismus keinen Raum gaben für eine Entwicklung der peripatetischen Philosophie zu einem veränderten System, in dem der Peripatetikismus und Platonismus der christlichen und arabischen Philosophie mit der neuen ars Lulls hätten harmonisieren und konkordieren können»[151].

Questo maniera di rapportarsi alla filosofia non aristotelica che avrebbe caratterizzato Giovanni di Nova Domo ed Eimerico – cioè questo «Synkretismus»[152], che pure si muove nella stessa direzione verso cui si dirigono altri aristotelici del XV secolo, come Pico della Mirandola – tradisce un certo «Gespür»[153] per il platonismo che iniziava a svilupparsi nella prima parte del XV secolo, ma non l'abbrivio di un'attività di scuola. Per questa serie di motivi, Senger afferma che Giovanni di Nova Domo, Eimerico da Campo e Nicola Cusano – il cui nome viene introdotto solo in chiusura del saggio – «waren nicht Albertisten, aber sie verhielten sich albertinisch: offen für das

[147]H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur „via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit., p. 228.

[148]*Ibid*. L'espressione è tratta dai HEYMERICI DE CAMPO, *Problemata*, ed. Colon. 1496, fol. 26^{r}, 45ss.

[149]*Ivi*, p. 227.

[150]*Ivi*, p. 218; cfr. M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*, in L. Ott (cur.), *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band II, Max Hueber, München 1926, 1936^{2}, pp. 324-412.

[151]*Ivi*, p. 232.

[152]*Ibid.*

[153]*Ivi*, p. 236.

Erbe der antiqui, bereit, das Neue zu prüfen, es aufzunehmen und es mit Blick nach vorne zu assimilieren, wo es ihnen nötig und möglich scheint»[154].

La ricostruzione di Hans G. Senger ci restituisce l'immagine di una certa impostazione filosofica che pur restando nel solco della *via antiqua* si apre in maniera "sincretistica" alle influenze neoplatoniche, lulliane ed ermetiche. Ciò sarebbe consistito in particolare nell'adozione di un certo "schema emanativo neoplatonico" che sarebbe visibile nelle dottrine del flusso, dei modi di essere e di un cosmo di intelligenze gerarchicamente ordinate. Questa apertura al neoplatonismo inaugurata da Alberto Magno ha generato nell'ordine domenicano del XIII e XIV secolo la rielaborazione di temi procliani e dionisiani nelle diverse chiavi di lettura offerte da Ulrico di Strasburgo, Meister Eckhart, Dietrich di Freiberg, Bertoldo di Moosbug ed altri a cui accenneremo nel corso del presente lavoro, mentre nelle Università di Parigi e Colonia della prima metà del XV secolo le impostazioni "sincretistiche" di Giovanni di Nova Domo e di Eimerico da Campo. Essa, d'altra parte, ha anche e inevitabilmente generato alcune frizioni con l'aristotelismo classico di matrice tomista, che nell'Ordine dei Predicatori sono emerse in occasione della bolla *In agro dominico* (1327) e nell'Università di Colonia con la diatriba tra Eimerico da Campo e Gerardo da Monte (1423-1456).

Noi vogliamo qui sostenere che, in accordo con De Libera, che probabilmente non si sia formata una vera e propria "Scuola di Colonia" nell'ordine domenicano, né, citando Senger, si sarebbero incontrati degli "albertisti" nell'Università di Colonia della prima metà del Quattrocento[155], ma si è invece soltanto diffusa una certa prospettiva neoplatonica che ha trovato, in Alberto Magno e in questi autori successivi, interpreti originali e profondi, benché sovente disorganici ed eterodossi rispetto alle linee dottrinali del proprio Ordine e della propria Università. D'altronde Alberto Magno stesso interpretò il suo essere *antiquo* ed aristotelico non chiudendosi nella mera opera di esegesi e studio di Aristotele, ma nutrendo con la verità "scientifica" di Aristotele

[154] *Ibid.*

[155] Essa, come detto, si costituirà solo alla fine del secolo e in circostanze storico-filosofiche molto differenti; questi filosofi e professori per la prima volta si consideravano come "albertisti" e avevano coscienza di esserlo, poiché volevano insegnare «secundum viam Alberti». Il luogo eletto degli Albertini era la *bursa laurentiana*, che tuttavia alla fine del secolo era molto cambiata rispetto al "collegio" diretto da Eimerico, e aveva visto una sempre maggiore istituzionalizzazione delle sue aule come sede della *via Alberti*. Essi si adoperavano non soltanto della lettura e discussione dei testi di Alberto, ma anche di promuovere la loro stampa mediante il nuovo metodo a caratteri mobili. Le identità dei principali Albertisti sono perlopiù note, ma molte altre attendono di esser riportate alla luce; ci riferiamo a Johannes Hulshout di Mechelen, Johannes Huls da Groninga, Jacob Tymens di Amorsfordia, Johannes di Nurtinger e molti altri. In quegli stessi anni si segnala inoltre una diffusione dell'albertismo anche nella lontana Università di Krakau. Senger riporta una bibliografia essenziale degli studi degli ultimi anni: H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur „via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit., p. 219. Per una panoramica dell'albertismo polacco tra il XV e il XVI secolo è utile l'articolo di W. SÉNKO, *La Philosophie Médiévale en Pologne : Caractère, Tendances et Courants Principaux*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», XIV (1970), pp. 5-21.

aprendosi ai contributi di pensiero della filosofia neoplatonica di lingua araba, delle scienze profane come l'alchimia e delle ricerche sui fenomeni visivi di Al-Kindi. Quel che Alberto Magno trasmise ai posteri sembra essere stato non tanto un insieme di concezioni e dottrine, quanto, piuttosto, un'impostazione filosofica[156], secondo cui la filosofia aristotelica è tale soltanto se si affida *tout court* alla ragione[157] – e dunque non soltanto alla ragione "cristiana", ma anche a quella greca, latina ed araba.

Questo è il motivo intrinseco per cui Alberto Magno dedicò tutta la sua attività di ricerca allo studio e al commento di autori che fino al 1250 non avevano alcuna eco nella Facoltà delle Arti, costantemente affamato «d'un appétit pantagruélique pour les sciences grecques et arabes alors en voie de pleine découverte»[158]; questa disponibilità filosofica ad assorbire elementi di pensiero provenienti da altre tradizioni, che Senger rende bene con il termine "albertinisch", è precisamente l'eredità di Alberto Magno che giunge sino ad Eimerico da Campo ed è inoltre – vogliamo sostenere in questa nostra ricerca – proprio quel metodo sincretistico, quella sensibilità verso il neoplatonismo, quella vocazione ad accordare le più distanti dottrine e prospettive che il giovane Cusano assorbe da Eimerico e dalle letture di Alberto Magno, dei neoplatonici e dei mistici renani durante i sette anni che intercorrono tra il 1425 e il 1432.

Un ulteriore avvenimento oltre quelli fin qui veduti deve ora attrarre la nostra attenzione: la composizione del *De ignota litteratura* di Johannes Wenck nel 1442, un testo che E. Vansteenberghe, autore di una edizione diplomatica, sottotitola con l'epiteto «contre Nicolas de Cues»[159]. Sfortunatamente gli studi sull'identità di Wenck non sono numerosi[160]. Fu di certo un professore

---

[156]Scrive, forse con qualche eccesso di entusiasmo, Petagine, che «ciò che rende Alberto di Colonia "Alberto Magno" è proprio il fatto che, come Aristotele nei tempi antichi e Cartesio in quelli moderni, egli ha costruito un "discorso sul metodo", fornendo un modo nuovo di concepire la filosofia, prima ancora che una serie di, se pur importanti, conoscenze» (A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, cit., p. 16)

[157]Questa sarebbe precisamente la novità della lettura aristotelica di Alberto Magno rispetto alle altre interpretazioni precedenti: Alberto è infatti il primo a cercare di ritagliare l'autonomia della ragione e del discorso scientifico dall'autorità della Rivelazione: vedi *supra*; cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo*, cit.; B. MOJSISCH, *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen*, cit.; A. ZIMMERMANN, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature*, cit.

[158]E.H. WÉBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, «Archives de Philosophie», XLIII (1980), pp. 559-588, in part. p. 561.

[159]JOHANNIS WENCK DE HERRENBERG, *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenberghe, in *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Band VIII, Heft 6, Aschendorff Verlag, Münster 1910. Segnaliamo anche la traduzione di J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1981, sulla risposta di Cusano si vedano le pp. 97ss.

[160]Un primo interesse per Wenck si registra nel 1922, quando Gerhard Ritter gli dedica le sue attenzioni nella ricostruzione del contesto universitario tedesco del XV secolo, riportando un primo catalogo dei suoi scritti; cfr. G. RITTER, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 13, Jg.

universitario, a volte rettore[161], e probabilmente adottò un'impostazione fondamentalmente tomista. Haubst sostiene invece che gli scritti giovanili di Wenck furono di stampo albertista[162], ma fino ad ora pochi studi si sono interessati a ricostruire questa particolare figura di accademico, che sfidò Cusano sul piano della filosofia, e forse, più nascostamente, anche sul piano politico, come suggerisce lo stesso Haubst[163]. A queste due dimensioni della diatriba tra Cusano e Wenck ne vogliamo aggiungere una terza. Infatti, alla luce di quanto argomentato sinora, a nostro avviso ci si deve anche chiedere quale sia stato l'interesse specifico di tale azione e quale ricaduta nei dibattiti universitari intendeva avere o ebbe Wenck ad esporsi contro un personaggio già noto nella Chiesa, rimarcandone l'utilizzo di fonti dalla discutibile ortodossia e dallo spiccato platonismo[164]. Proviamo ad offrire un tentativo di risposta.

1922, 7. Abh., Heidelberg 1922; rist. C. Winter, Darmstadt 1963.

[161]Precisamente negli anni 1435, 1444 e 1451, come sostiene R. KLIBANSKY, *Praefatio editoris altera*, cit., p. 3.

[162]Secondo quanto riferisce Rudolf Haubst, Wenck avrebbe studiato a Parigi nel periodo di rinascita dell'albertismo di Giovanni di Nova Domo, in contemporanea agli studi di Eimerico da Campo. Questa tesi si basava sull'analisi del codice manoscritto Hs. I.610 contenuto nella Stadtbibliothek di Mainz, che contiene anche alcune *Conclusiones de Alberti Magni de intellectu et intelligibili*, il *Compendium divinorum* di Eimerico da Campo, alcuni commenti al *Liber de causis* e al *De hebdomadibus* di Boezio, al terzo libro del *De anima* e alla *Physica* di Aristotele; cfr. R. HAUBST, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XVIII (1951), pp. 308-323. All'opera di Wenck, Haubst ha dedicato anche altri studi, a volte rivedendo la sua posizione sull'ipotetico albertismo giovanile di Wenck, ad esempio in ID., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen 38, Aschendorff Verlag, Münster 1955 oppure in ID., *Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 373 und die von ihm benutzte ps.-albertinische "Litania de sanctis"*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», LII (1957), pp. 211-228; cfr. anche ID., *Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», LIII (1958), pp. 81-88; 127. R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, cit, pp. 260-263. L'attribuzione a Wenck del commentario al terzo libro del *De anima* e degli altri commenti al *Liber de causis* e al *De hebdomadibus* di Boezio contenuti nel manoscritto di Mainz, già proposta da Haubst (*Ivi*, p. 260, nota 54) è oggetto del recente saggio di M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., p. 83-87.

[163]Cfr. ID., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, cit., p. 110-113.

[164]Riteniamo che il tentativo operato da Klibansky di inserire l'accusa di Wenck contro Cusano entro la più vasta attività di censura delle dottrine dei begardi occorsa nella prima parte del XV secolo per un verso aiuti a ricostruire il *milieu* culturale entro cui si muoveva Wenck, ma per l'altro tiene forse poco in considerazione che Cusano in quel periodo era già divenuto un personaggio di una certa fama e aveva assunto un ruolo di primo piano nella Chiesa. Per questo motivo, l'accusa di Wenck deve aver avuto a nostro avviso un movente politico ben definito, che probabilmente è molto difficile ricostruire perché potrebbe attenere alle delicate dinamiche che si instauravano tra le Università e la Chiesa *reformanda* nei Concili; d'altra parte da contraltare alla ben precisa interpretazione del *De docta ignorantia* che Wenck avanzò nel suo scritto, c'era anche la vaghezza del termine "begardo", che non andava ad identificare un apparato dottrinale ben preciso, quanto un vago richiamo a posizioni pseudo-panteiste, a volte poco chiare anche ai begardi stessi. Sappiamo infatti che, soprattutto nel Trecento, le accuse contro i begardi vennero costruite *ad artem* durante gli interrogatori, che servirono alla Chiesa anche per attribuire ai begardi la difesa di alcune dottrine eretiche, che tuttavia nessun begardo aveva mai scritto in alcuna opera. Molto spesso il termine "begardo" dopo il Trecento veniva utilizzato laddove s'intravedeva un certo sospetto di

Nell'introduzione al testo, Wenck racconta di aver ricevuto copia del *De docta ignorantia* da un ex-abate del monastero certosino di Mulbrunn, Giovanni di Geilnhusen, che presiedeva la Facoltà delle Arti di Heidelberg[165]. Ci pare di poterne dedurre che l'opera prima del Cusano abbia avuto subito una circolazione nelle facoltà universitarie dell'epoca, fatto non immediatamente evidente perché Cusano sembrava aver abbandonato gli ambienti universitari almeno a partire dall'inizio del Concilio di Basilea, e non si sa di per certo se vi entrò mai in qualità di docente. Il Vasteenberghe[166], sulla scia del Klibansky[167], ricostruisce la trasmissione del *De docta ignorantia* puntando sull'amicizia che avrebbe legato l'abate Giovanni di Geilnhusen a Cusano e Wenck. Si sarebbe trattato, dunque, di un libro passato semplicemente di mano tra conoscenti. Questa rappresentazione della diffusione del *De docta ignorantia* come di natura privata, per quanto plausibile, non spiega però fino in fondo[168] il motivo per cui un professore dell'Università di Heidelberg come Johannes Wenck, seppur – scrive Cusano – «ab universis doctoribus Heidelbergensis studii abierat et partem dampnatam Basiliensium sumpsit»[169], abbia potuto sentire l'urgenza di scrivere una così tanto esplicita accusa di panteismo contro

---

eresia soprattutto in aree dove era diffuso un certo formalismo rituale e una fede poco colta. Perciò ci pare che identificare il *De ignota litteratura* come un'opera censoria contro un autore eretico di tal stregua, così come potevano essere le innumerevoli opere di accusa contro alcuni begardi di scarso spessore culturale e sociale dell'area renana, potrebbe a nostro avviso correre il rischio di ridurre la portata politica e dottrinale di uno scritto che invece muove alla metafisica del Cusano dei rilievi ben precisi. Per una panoramica sul fenomeno del beghinaggio, dei begardi, sulla *secta spiritus libertatis* nella prima parte del XV secolo e sul processo di inquisizione alle beghine tenutosi a Basilea cfr. A. PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)*, in M. Wehrli-Johns et alii (cur.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Herder Spektrum, Freiburg im Br.-Basel-Wien, 1998, pp. 272-282; S. VON HEUSINGER, *Beginen am Mittel- und Oberrhein zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, «Zeitschrift fuer die Geschichte des Oberrheins», CXLVIII (2000), pp. 67-96. In particolare sulla figura del domenicano Giovanni Mulberg, che può aiutare a comprendere i punti chiave della polemica contro begardi e beghine, cfr. M. WEHLI-JOHNS, *Die Strassburger Beginenverfolgungen (1317-1319) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginenstreit (1405-1411): Neue Texte von Johannes Mulberg OP zum Basler Inquisitionsprozess*, in A. Speer & G. Steer (cur.), *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, Meister Eckhart Jahrbuch II, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, pp. 141-170.

[165] *Ibid*., p. 6, nota 2.

[166] E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 270-271

[167] R. KLIBANSKY, P*raefatio editoris altera*, in Nicolai de Cusa, *Opera Omnia Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis Ad Codicum Fidem Edita*, vol II, *Apologia doctae ignorantiae*, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932, pp. 1-9, in part. p. 4.

[168] Klibansky contestualizza la polemica entro l'orizzonte della condanna ai begardi che in quel periodo erano ancora molto numerosi nella zona renana, *Ibid*.: «ineunte saeculo XV ordo theologorum Heidelbergensium id agebat, ut famam dissiparet Begardos, qui in valle Rheni et regionibus finitimis versari coeperunt, cavendos esse, quia ecclesiam et fidem veram offenderent. Quae est causa, quod annis 1419 et 1425 haeretici, qui hanc sectam sequebantur, igni necati sint ac anno 1431 ab ordine scripta Eckardi teste Trithemio condemnata sint. Verisimile est Begardorum mores cum vita Eckardi iungi. Haec videlicet exempla secutus est Wenck, qui nominat Eckardum una cum Vyclefistis et Begardis. Huc accedit, quod Wenck Cusani *Doctam ignorantiam* damnat, quia eo libro Begardos excusari atque adiuvari ducit».

[169] *Apol. doct. ign.*, n. 8, 18-20.

Cusano[170]. Potrebbe infatti non essere un caso se nel 1430 la facoltà teologica di Heidelberg aveva condannato alcuni articoli di Eckhart[171].

Il dato che per ora vogliamo trarne è soltanto che la metafisica esposta nel *De docta ignorantia* abbia avuto una certa eco in ambiente universitario: da alcuni fu apprezzata[172], mentre da altri avversata per le dottrine platoniche che essa diffondeva; proprio come accade, per così dire, a molte altre opere prodotte forse all'esterno dell'ambiente accademico, ma che nell'ambiente accademico entrarono per i dibattuti che ne scaturirono, causando divisioni tra impostazioni filosofiche, *viae* e professori. Sembra, dunque, che gli studi sul coinvolgimento del Cusano nei dibattiti accademici tra albertisti e tomisti rappresenti un terreno che attende ancora di essere pienamente arato dagli studiosi. Il punto di partenza di tale ricostruzione, nondimeno, sembrerebbe da collocare precisamente negli anni coloniensi di Cusano ed Eimerico da Campo e nei

[170]La polemica tra Johannes Wenck e Cusano è stata oggetto di molti saggi, anche se la maggior parte di essi sono stati stilati da studiosi cusaniani interessati più al pensiero di Cusano che a rendere ragione delle dinamiche e del contesto della polemica. Una ricostruzione interessata anche a Wenck è quella realizzata da K.D. KUHNEKATH, *Die Philosophie des Johannes Wenck im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, diss. phil., Köln 1975. Un'interessante punto di vista si può poi ricavare dal capitolo che proprio a questo dibattito dedica K. FLASCH, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008, pp. 227-241. Tutto il volume di Flasch è costruito proprio sull'intelligente intuizione di presentare tutta la storia della filosofia medievale come una storia di dibattiti e controversie, facendo emergere i diversi punti di vista, ma soprattutto gli elementi di conflitto tra le impostazioni filosofiche – cosa che non sempre viene sottolineata a dovere nei manuali stesi secondo l'ordine cronologico degli autori e delle opere. All'interno di questa impostazione globale, il conflitto tra Wenck e Cusano assume allora una luce diversa e si impone come un dibattito sulle questioni più importanti del XV secolo: il concetto di sapienza, la conoscenza e la non conoscenza, la Trinità di Dio e il problema del panteismo. Il merito della strategia di Flasch è allora quello di provare a leggere il dibattito tra Wenck e Cusano non come una questione localizzata in un certo contesto contingente, ma valorizzandone la portata filosofica delle questioni dibattute nel *De ignota litteratura* e nell'*Apologia doctae ignorantiae*. Un tentativo del genere resta però del tutto isolato nella storiografia cusaniana e sarebbe auspicabile produrre nuovi studi in merito. Dello stesso autore vedi anche K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, in part. pp. XXX, tr.it., pp. 199-201, dove riassume in otto punti le critiche di Wenck a Cusano, e anche ID., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, WBG, Darmstadt 1987, 1994[3], pp. 181-195. Cfr. anche U. KERN, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, Aschendorff Verlag, Münster 1955.

[171]Vedi W. WEISHEIPL, *Albert the Great and the sciences*, tr. it., pp. 570-571.

[172]Ad esempio Bernardo di Waging scrisse un decennio più tardi un *Laudatorium doctae ignorantiae* (1451 ca.); sull'autore si veda quanto riporta E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docta ignorance*, cit., pp. 163-168, che tuttavia è interessato soprattutto agli estremi della disputa sulla visione beatifica che ha coinvolto Bernardo di Waging, i monaci del Tegernsee e Cusano stesso, che vi partecipò scrivendo il *De visione Dei* (1453). Su questo tema si vedano anche gli articoli che M. Grabmann e P. Wilpert dedicarono alla figura di Bernardo e che restano tutt'oggi di grande attualità per lo scarso interesse che la ricerca più recente ha mostrato per il monaco benedettino: M. GRABMANN, *Bernhard von Waging (gest. 1472), Prior von Tegernsee, ein bayerischer Benediktinermystiker des 15. Jahrhunderts*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», LX (1946), pp. 82-98; P. WILPERT, *Bernhard von Waging. Reformer vor der Reformation*, in W. Goetz (cur.), *Festgabe für seine Königliche Hoheit Kronprinz Rupprecht von Bayern*, Verlag für Bayerische Heimatforschung, München-Pasing 1953, pp. 260-276. Le opere e le lettere di Bernardo sono attualmente in fase di edizione presso la LMU nell'ambito del progetto di ricerca intitolato «Diskurs und Gemeinschaft. Die Schriften Bernhards von Waging im Kontext der spätmittelalterlichen Reformprozesse. Kritische Edition – Erschließung – Rekonstruktion» a cura di M.-A. Aris, Franz Xaver Bischof e C. Schäfer.

rapporti che essi instaurarono e svilupparono a partire da quegli anni.

Durante il periodo coloniense, il giovane Cusano deve aver dunque acquisito una solida educazione filosofica e teologica che gli ha permesso qualche anno più tardi di redigere il *De docta ignorantia*, esibendo una straordinaria conoscenza della filosofia platonica. Frequentando le biblioteche dei monasteri certosini e le istituzioni universitarie, Cusano ha potuto imbattersi nei manoscritti di Alberto Magno e Dionigi, e in personaggi che si sono rivelati decisivi per la sua formazione, quale Eimerico da Campo: è a lui che va probabilmente attribuito l'interesse di Cusano per gli scritti neoplatonici, che poi riscontreremo nelle opere del futuro cardinale. Così vogliamo ribadire e, se possibile, rafforzare con le nostre argomentazioni, la tesi proposta da Rudolf Haubst, secondo cui fu proprio frequentando l'ambiente albertino di Colonia che Cusano prese contatto per la prima volta con la filosofia "parigina" di Bonaventura e Gerson, con Alberto Magno stesso e Tommaso d'Aquino, con il lullismo, e soprattutto con Platone e con il pensiero di Proclo, in una certa misura in maniera diretta – come testimonia il codice 84 della biblioteca di Strasburgo[173], redatto forse proprio nel 1426, quando a Colonia condivideva gli studi con Eimerico[174] – ma di certo in maniera indiretta, cioè mediata da una certa impostazione albertina che veniva sostenuta nella *bursa Laurentiana* di Eimerico[175]. Il maestro olandese, dunque, che gli avrebbe «transmis la grande tradition néoplatonicienne»[176], era anche colui che, seguendo l'esempio di

[173]Riportiamo ancora l'attenzione sull'analisi filologica e filosofica degli *excerpta* di Platone e Proclo che si trovano nel codice strasburghese 84 realizzata da R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*., cit.

[174]La datazione offerta da E. Vansteenberghe ci sembra dunque coerente; cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 279.

[175]Secondo E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil*, cit, p. 78, sarebbe inoltre proprio «während seiner Kölner Studienjahre» che Cusano incontrerebbe per la prima volta la *Elementatio theologica* di Proclo. Su quest'opinione di Meuthen è però meno convinto H.G. SENGER, che nel *Cusanus-Texte III. Marginalien 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986, p. 126 dice che in merito non è a conoscenza di «keine Anhaltspunkte». Sulla vicenda non possiamo che sospendere il giudizio; ciò che conta ai fini della nostra ricerca non è tanto che nel Kölner Studienjahre Cusano abbia conosciuto *direttamente* i testi di Proclo, quanto, piuttosto, *indirettamente* attraverso le interpretazioni di Proclo offerte da Alberto Magno e dai suoi allievi.

[176]J.B. KOROLEC, *Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu*, in A. Zimmermann (cur.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, cit., pp. 208-216; cfr. in particolare p. 208. Nel suo articolo, Korolec cita i lavori di Haubst e di Colomer che abbiamo utilizzato anche noi nella nostra ricostruzione e si pone idealmente sulla stessa linea interpretativa dei due studiosi – cioè la medesima che stiamo cercando di perseguire in questo lavoro. Egli individua inoltre quattro ambiti fondamentali in cui apparirebbe secondo lui evidente un'influenza di Eimerico sul pensiero di Cusano: *i*) la *coincidentia oppositorum*; *ii*) la materia; *iii*) il ruolo dei sensi e dell'immaginazione nella conoscenza di Dio; *iv*) l'essere. Tutti questi temi sarebbero stati trattati da Eimerico nel *Compendium divinorum*, nei *Theoremata de esse et essentia* e nell'*Alphabetum doctrinale* con un occhio particolarmente attento a Dionigi e Proclo. Questa predilezione per gli autori neoplatonici, che avrebbe inizio con il celebre commento di Alberto Magno ai *Nomi divini* di Dionigi sarebbe in definitiva – secondo Korolec – il maggior lascito di Eimerico a Cusano.

Alberto Magno, aveva saputo integrare nella *via antiqua* anche una serie di spunti offerti dalla filosofia neoplatonica, lulliana ed ermetica; e proprio in questa tendenza "albertina" ad assorbire le fonti platoniche consisterebbe forse il più grande guadagno che Cusano ha potuto portare con sé dai sette anni in cui strinse una durevole amicizia con Eimerico da Campo.

In conclusione, tra il 1425 e il 1431, il giovane Cusano preparò il terreno filosofico e teologico su cui avrebbe saputo piantare, negli anni seguenti, le radici speculative da cui fu generato il *De docta ignorantia*; ed esse, dunque, al tempo del viaggio verso Costantinopoli dovevano essere già ben fondate nelle frequentazioni a Colonia della *bursa laurentiana* di Eimerico da Campo. Questo spiegherebbe il motivo per cui, quando Cusano si imbarcò alla volta di Costantinopoli nel 1438, il Piccolomini sostiene che egli fosse già «homo in omni genere litterarum tritus»[177] e nello stesso anno anche Ambrogio Traversari non disdegna lodi al «doctissimus et omnium studiusissimus» Cusano[178]. Tuttavia il debito di Cusano nei confronti di Eimerico, qui sottolineato, non deve a nostro avviso rendere l'immagine di un Cusano quale mero «Schüler» di Eimerico: la cifra della distanza tra la filosofia di Cusano e quella di Eimerico è d'altra parte ben visibile nell'ampiezza tematica dei suoi studi, nei suoi multiformi interessi che egli già tradiva poco più che venticinquenne, e soprattutto nel preciso lavoro di scavo filologico dei testi latini a cui egli ha consacrato i sette anni che intercorrono tra il 1425 e il 1431, quando si mosse da Roma a Colonia a Parigi a Coblenza e attraversò la Renania tutta, con i suoi monasteri e le sue biblioteche, ma soprattutto con i sussulti mistici che l'avevano caratterizzata nei secoli precedenti. Il pensiero del Cusano non è infatti riducibile ad alcuna determinata fonte o tradizione filosofica: è, al contrario, proprio dalla autonoma e originale sintesi delle fonti e dalla loro rielaborazione che è sgorgato quell'*unicum* nella storia del pensiero che è la filosofia di Cusano.

D'altra parte è Cusano stesso che nel *De docta ignorantia* dichiara la propria lontananza dalle *viae* universitarie, di cui ne «capisce il fallimento»[179]: le cose che egli mostra sono «rara et inaudita»[180] per persino per quel Giuliano Cesarini che presiedeva il concilio e a cui Cusano dedica la propria opera: né nell'Università di Padova, tra gli accademici, né a Basilea, tra vescovi, eruditi e cardinali, Cesarini avrebbe mai potuto ascoltare queste dottrine. Cusano, invece, ne sentì probabilmente accennare a Colonia da Eimerico da Campo, che

[177]E.S. PICCOLOMINI, *Lettera a Pietro da Noceto* (21 maggio 1437), in R. Wolkan (cur.), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I, Hölder, Wien 1909, p. 65.

[178]Cfr. AC, n. 344, p. 227: «est apud nos Nicolaus Treverensis vire undecumque doctissimus et omnium studiosissimus, qui ex Costantinopoli multa secum advexit». Flasch attribuisce inoltre ad Ambrogio Traversari un ruolo chiave nella lettura cusaniana di Dionigi e di Proclo, cfr. anche K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it, pp. 223-232.

[179]L'espressione è di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, tr.it., p. 127.

[180]*De doct. ign*., *Epistula ad cardinalem Iulianum Cesarini*, p. 2, 4.

lo introdusse allo studio di Alberto Magno e dei neoplatonici, su tutti Dionigi e Proclo, le lesse nel *Tractatus problematicus* dello stesso Eimerico, e ne trovò testimonianza nelle molteplici letture affrontate presso la biblioteca del Duomo di Colonia o presso quella del monastero di Sant'Andrea gestito dall'Ordine dei Predicatori, in cui codici manoscritti contenenti gli autori scolastici si alternavano a tracce e frammenti delle opere di Meister Eckhart.

1.2 Le letture albertine di Cusano

Prima di addentrarci nella discussione filosofica sulle dottrine albertiste presenti in Cusano, cerchiamo ora di disegnare il confine documentale a partire dal quale poter ipotizzare possibili letture e studi del Cusano in ambito neoplatonico e albertino avvenute durante gli anni coloniensi. La presente ricerca presenta tuttavia molti ostacoli oggettivi. Anzitutto, essa deve far fronte alla scarsità di fonti: gli anni giovanili del Cusano, che abbiamo sinora preso in considerazione, rappresentano infatti il periodo storico della biografia di Cusano di cui abbiamo conservate meno tracce e meno certezze; d'altra parte, sono bastati pochi indizi per iniziare ad individuare le letture che Cusano ha potuto intraprendere (Platone, Proclo, Alberto Magno, Raimondo Lullo, Giovanni Gerson, Bonaventura, Tommaso) e gli ambienti che lo hanno potuto influenzare. All'inverso, gli anni maturi, che sono i più documentati a causa dei tanti registri ecclesiastici che venivano compilati, delle lettere e degli impegni istituzionali del vescovo e cardinale Cusano, sono anche quelli dove le tracce si confondono e si intrecciano tra loro: è impossibile a quel punto, capire esattamente in quali manoscritti si sia imbattuto e ricostruire le possibili letture di un uomo che ha vissuto per trent'anni in continuo movimento, sostando di rado in un medesimo luogo per più di qualche mese, sia pur nella difficile Bressanone e in quel duro inverno vissuto sotto assedio nel castello di Buchenstein; fu lì, che, isolato con la sua libreria, egli diede alla luce le sue opere più complesse e il difficile *De beryllo*, che pullula di citazioni albertine e procliane.

Immaginiamo, inoltre, che durante i suoi frequenti viaggi Cusano abbia raccolto vari manoscritti, ma anche che qualcosa abbia letto sul posto e lasciato riposare nella biblioteca d'origine; altro materiale è stato acquistato da lui stesso e portato in viaggio con sé in grandi bauli; e che, di questo insieme di manoscritti, solo una parte fu fatta riporre nella biblioteca della sua casa natale di Kues, un luogo che, in fondo, egli stesso frequentò pochissimo e che proprio in virtù di questo potrebbe persino sviare nella ricostruzione delle fonti del pensiero cusaniano. Per questo cercheremo da un lato di ricondurre le nostre

suggestioni alle prove dei manoscritti contenuti dalla biblioteca e alle suggestioni che abbiamo tratto dall'analisi del suo periodo giovanile e degli autori che egli ha potuto incrociare nei suoi studi a Colonia; dall'altro non faremo sì che la lista dei libri presenti diventi una camicia di forza per la ricerca: è difatti certo che Cusano ebbe occasione di leggere e studiare molti più manoscritti di quelli che poi acquistò per la sua biblioteca, soprattutto se ci riferiamo ai suoi studi giovanili correlati all'ambiente albertino e renano.

Per quest'ordine di motivi abbiamo deciso di intraprendere la ricerca che esporremo nelle pagine che seguiranno provando a lavorare sull'ipotesi dell'albertismo di Cusano, senza limitarci alle indicazioni degli elenchi di manoscritti della sua biblioteca, ma cercando di scavare in possibili letture e incontri. Questa ricerca filosofica potrebbe inoltre aiutarci a carpire altri nomi e altre opere che Cusano avrebbe potuto incontrare durante i suoi soggiorni a Colonia, nelle sue ricerche nelle biblioteche renane, ma anche negli anni successivi, quando diventa impossibile controllarne le letture e seguire appieno la scia dei suoi movimenti.

Il primo luogo dove cercheremo tracce della presenza dell'albertismo nelle opere e nel pensiero di Cusano è la biblioteca dell'Ospedale "Sankt-Nikolaus" sita a Bernkastel-Kues[181], che contiene ancora oggi i codici lasciati in

[181]Cfr. l'elenco dei manoscritti contenuti nella biblioteca dell'Ospedale St. Nikolaus di Bernkastel-Kues, redatto da J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel*, Druck der Kunst- und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Selbstverlag des Hospitals, Trier 1905 (d'ora in poi indicato solo come «J. Marx»). Sulla biblioteca di Kues e sui manoscritti cusaniani vi sono stati molti studi; cfr. P. ROTTA, *La biblioteca del Cusano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1927), pp. 22-47; B.L. ULLMAN, *Manuscripts of Nicholas of Cusa*, «Speculum», VIII (1938), pp. 194-197; P. WILPERT, *Die handschriftliche Überlieferung des Schrifttums des Nikolaus von Kues*, in Id. et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 1-15; Institut Für Cusanus-Forschung, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», III (1963), pp. 16-100; A. KRCHNAK, *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*, «MFCG», III (1963), pp. 101-108; R. DANZER, *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, «MFCG», IV (1964), pp. 137-161; E. VAN DE VYVER, *Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus con Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel*, «MFGC», VII (1969), pp. 129-145; ID., *Annotations de Nicolas de Cues dans plusiers manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in P. Wilpert et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962; H. HALLAUER, *Neue Handschriften in London*, «MFCG», VII, 1969, pp. 146-157; ID., *‚Habent sua fata libelli'. Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana. Vorläufiger Abschluss des Kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XVII (1986), 21-56; M.-A. ARIS, *Der Leser im Buch. Nikolaus von Kues als Handschriftensammler*, in A. Beccarisi et alii, *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, Beihefte 4, Meiner Verlag, Hamburg 2008, pp. 375-391; C. BIANCA, *Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres*, in R. De Smet (cur.), *Les humanistes et leur bibliotheques*, Actes du colloque international, Bruxelles, 26-28 août 1999, Peeters, Leuven-Paris-Sterling 2002, pp. 25-36; ID., *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse*, in E. Canone, *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11; ID., *La biblioteca romana di Niccolò Cusano* in M. Miglio et alii, *Scrittura, biblioteche e stampe a Roma nel Quattrocento*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 1983, pp. 669-708; I.W. FRANK, *Nikolaus von Kues und das Wiener Dominikanerkloster in der zweiten*

eredità da Cusano. A partire dall'elenco dei codici raccolti è per noi possibile avere conto delle letture intraprese dal Cusano. Sfogliando il catalogo dei manoscritti redatto da Marx emergono infatti una serie di testi rilevanti per la nostra ricerca, come quelli di Alberto Magno e Meister Eckhart[182]; vi sono conservati anche manoscritti che contengono opere di autori fondamentali per la comprensione delle filosofie dei domenicani tedeschi e di Cusano stesso: ad esempio la *Teologia platonica* di Proclo[183], le opere di Dionigi Areopagita in diversi codici e traduzioni[184] e quelle di Agostino d'Ippona[185]. Non troviamo però traccia delle opere di Ulrico di Strasburgo, Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg.

Nonostante molti testi degli autori della Scuola di Colonia non siano presenti tra quelli contenuti nei manoscritti della biblioteca di Cusano, nel corso della nostra ricerca siamo comunque riusciti a reperire una serie di indizi, che potrebbero aiutarci a ricostruire possibili contatti di Cusano con quelle opere e con quei pensatori. Le informazioni che abbiamo raccolto sono state portate alla luce dalla ricerca storiografica cusaniana solo parzialmente, e mai fino ad ora sono state compendiate in un unico contributo. Pertanto ne offriamo qui un breve sunto. Siamo comunque consapevoli che questa nostra esposizione non ha un carattere definitivo: forniamo qui soltanto un punto di partenza, tale da costituire una semplice prima delimitazione di campo per successive ricerche più dettagliate.

Alberto Magno

Nelle sue opere, Nicola Cusano cita espressamente il nome di Alberto Magno soltanto in due occasioni[186]. Nonostante questa scarsità di riferimenti

Hälfte des 15. Jahrhundert, «MFCG», XV (1982), pp. 71-80; G. Heinz-Mohr & W.P. Eckert, *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung*, Wienand, Köln 1963; W. Krämer, *Kritisches Verzeichnis der Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIV (1980), pp. 182-197; G. Mantese, *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues*, «MFCG», II (1962), pp. 85-116; H.-W. Stork, *Bibliothek und Bücher des Nikolaus von Kues im St. Nikolaus-Hospital zu Bernkastel-Kues*, in S. Graef et alii, *Sammler und Bibliotheken im Wandel der Zeiten*. Kongress in Hamburg am 20. und 21. Mai 2010, «Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie», Sonderbd. C, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 2010, pp. 67-95; M. Watanabe, *Nicholas of Cusa. A Companion to His Life and His Times*, a cura di G. Christianson & T.M. Izbicki, Ashgate, Aldershot 2011, pp. 363-370.

[182]Vedi sotto.

[183]Cod. Cus. 185; J. Marx, p. 172.

[184]Cod. Cus. 43, 44, 45; J. Marx, p. 38-42.

[185]Cod. Cus. 31, 32, 33, 34, 35; J. Marx, p. 25-28.

[186]Precisamente in tre passi del primo libro del Nicolai de Cusa *De concordantia catholica*: I, c. 7, n. 2-5; I, c. 8, n. 42, 18; I, c. 14, n. 59, 7-12. Nella ricorrenza in I, c. 8 viene citato il *De opificio missae* di Alberto Magno, mentre nella prima e nella terza ai commenti di Alberto Magno ai vangeli di Matteo e Luca – cfr. R. Haubst, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., p. 436. Il nome di Alberto Magno compare anche nel

diretti è sufficiente rivolgersi all'elenco dei manoscritti che riposano nella biblioteca di Bernkastel-Kues per trovare una grande quantità di opere del maestro domenicano. Essi spaziano da quelli di ambito ecclesiastico, cioè che riguardano la celebrazione della Santa Messa e l'Eucarestia (*Tractatus de sacrificio missae*[187], *Summa de corpore Christi*[188], *Oracio de corpore Christi*[189], tutti presenti in un unico manoscritto del XV secolo[190] e una *Quaestio* sul trattato di Alberto *De sacramento altaris*[191]), a quelli più filosofici che tematizzano la scienza dell'anima e la conoscenza umana (*Liber de anima*[192], un estratto del *Liber de impressionibus*[193]); poi si trovano i trattati di fisica e di filosofia naturale (*Tractatus super librum metheororum* in tre versioni[194] e inoltre corredato da alcune anonime *Quaestiones* sul tema astrologico[195], *De proprietatibus elementorum*[196], *De generacione et corruptione* in due libri[197], *Liber de nutrimento et nutrito*[198] e i *Libri VIII physicorum*[199], lo *Speculum [astronomiae]*[200]), ma soprattutto un manoscritto del tredicesimo o forse

---

NICOLAI DE CUSA *De berillo*, c. 16, n. 17, 6-9. Questa scarsità di citazioni è messa in evidenza già da Vansteenberghe negli anni Venti del secolo scorso, quando nota come «dans ses ouvrages, Nicolas cite peu le maitre, auquel il doit tant»: cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Champions, Paris 1920, p. 423.

[187]Cod. Cus. 95, fol. 1-84; J. Marx, p. 96, il cui codice potrebbe essere stato nelle mani di Cusano sin dal 1433, poiché troviamo traccia di questi scritti già nel *De concordantia catholica* redatto proprio in quegli anni (Cfr. R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 181).

[188]*Ivi*, fol. 93-207^{v}.

[189]*Ivi*, fol. 207v-208.

[190]Si tratta, come evidenziato in precedenza, del cod. Cus. 95, che insieme ai testi di Alberto Magno contiene anche gli atti del concilio di Costanza (f. 208^{v}-237^{v}), comprese le *Raciones et motiva ac reprobaciones* (fol. 224-237) e la *sentencia definitiva* (f. 237-237^{v}) contro Giovanni Wycliff e ancora due testi sulla comunione editi da Giovanni Gerson (*Consilium publicum in causa communionis laicalis*; fol. 208^{v}-212) e da Mattheus di Cracovia (*Tractatus de accedendo ad altaris sacramentum*; fol. 84^{v}-92^{v}).

[191]Cod. Cus. 130, fol. 300^{v}-301^{v}.

[192]Cod. Cus. 193; f. 75-123^{v}; J. Marx, p. 180.

[193]Cod. Cus. 207; f. 151-155^{v}; J. Marx, p. 194.

[194]Il *Tractatus super librum metheororum* di Alberto Magno è presente in: *i*) Cod. Cus. 124, f. 171-204; J. Marx, p. 120, soltanto il quarto libro, in un manoscritto databile tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo; *ii*) al completo nel manoscritto cod. Cus. 193, f. 26^{v}-74^{v}; J. Marx, p. 180 – dove al f. 74^{v} si legge un'annotazione di Cusano che recita: «utrum universale magis notum est quam particulare»; *iii*) e infine alcuni *Excerpta* del quarto libro inerenti perlopiù ai minerali e ai metalli si trovano nel cod. Cus. 204, f. 51^{v}-54; J. Marx, p. 189.

[195]Il Cod. Cus. 187 è dedicato ad alcune *quaestiones* e commenti alla opere di Aristotele, come il *De sensu et sensato* (*Ivi*, f. 1-32^{v}; J. Marx, p. 173), il *De memoria et reminiscentia* (*Ivi*, f. 32^{v}-37^{v}), il *De somno et vigilia* (*Ivi*, f. 38-49^{v}; J. Marx, p. 174), il *De longitudine et brevitate vitae* (*Ivi*, f. 49^{v}-53), il *De generacione et corruptione* (Ivi, f. 55-96^{v}) e si chiude con un'opera dalla dubbia paternità, ma certamente di ambiente aristotelico, arricchita da alcune glosse (*Ivi*, f.134-143^{v}) e con i *Parva Naturalia* di Aristotele, anch'essi con glossa (*Ivi*, f. 144-167); in questo manoscritto, ai f. 102-130^{v} sono presenti delle *Quaestiones circa Libros meteororum*, tra le quali la prima *quaestio* è dedicata al quarto libro della *Summa naturalis* di Alberto Magno.

[196]Cod. Cus. 193, f. 1-10; J. Marx, p. 179.

[197]*Ivi*, f. 11-26v.

[198]*Ivi*, f. 123v-126; J. Marx, p. 180.

[199]Cod. Cus. 194; J. Marx, p. 180.

[200]Cod. Cus. 209, f. 106-113^{v}; J. Marx, p. 200. Secondo B. Geyer, tuttavia, non si tratta di un'opera di

quattordicesimo secolo[201] che contiene i commenti di Alberto Magno alle opere di Dionigi (*Super coelestem hierarchiam*[202], *De divinis nominibus*[203], *In mysticam theologiam*[204], *Commentum in epistolas*[205]).

A proposito di quest'ultimo manoscritto, sappiamo che Cusano lo ha arricchito con 628 note a margine[206]. La loro apposizione è databile in un periodo tardo. Infatti nel colofone Cusano annota di aver ricevuto il Codice 96 il giorno 9 agosto del 1453[207]. Questa indicazione non è tuttavia significativa per stabilire quando Cusano incontrò per la prima volta il pensiero di Alberto Magno. Realistico è ritenere che Cusano avesse conosciuto le opere di Alberto Magno e in particolare il suo commento ai *Nomi Divini* di Dionigi Areopagita negli anni in cui egli stesso studiò presso l'Università di Colonia[208]. Bisogna infatti considerare che i commenti di Alberto Magno a Dionigi erano molti noti all'epoca ed erano utilizzati negli ambienti che frequentava Cusano. Ad esempio Eimerico da Campo nel suo *Tractatus problematicus* utilizzò come opere rappresentative della filosofia di Alberto Magno proprio i commenti di Alberto di Colonia al *De divinis nominibus* e al *Liber de causis*. In quegli stessi anni in cui Eimerico scrive il *Tractatus problematicus*, egli collabora intensamente anche con Cusano, forse anche nell'attività accademica e nella ricerca di manoscritti antichi. D'altra parte, Alberto Magno è nominato da Cusano già nel *De concordantia catholica* (1433)[209] e, in alcune delle prime prediche a Coblenza (1431), Cusano utilizza il commento di Alberto Magno al *Vangelo secondo Matteo*[210], il *Mariale*[211] e cita il *De laudibus virginis gloriosae*[212].

Non va tuttavia sottovalutato il fatto che, proprio grazie al codice 96,

---

Alberto Magno – B. GEYER, *Das Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus*, «Münchener Theologische Zeitschrift», IV (1953), pp. 95-101; Cusano la utilizza nel *Sermo* XXI, n. 19, 6 e nel *De reparatione kalendarii*, con il titolo di *Correctio antiqui computi*, come indica anche R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 185.

[201]Cod. Cus. 96; J. Marx, p. 97.

[202]Cod. Cus. 96, fol. 1^{v}-77^{v}; J. Marx, p. 97.

[203]*Ivi*, f. 79-223v.

[204]*Ivi*, f. 223v-232; J. Marx, p. 98.

[205]*Ivi*, f. 232-257.

[206]Le note a margine di Cusano ai commenti di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi sono edite da L. BAUR, in *Cusanus Texte III. Marginalien. 1. Nicolaus Cusanus und ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1941, nell'appendice dal titolo *Die Randbemerkungen zu den Dionysiuskommentaren Alberts des Großen*, p. 93-112.

[207]*Ivi*, f. 257^{r}, in basso a destra, Cusano scrive: «dedit mihi N. cardinali sancti petri episcopo Brixinensi hunc librum suffraganeus meus 1453 9. Augusti»; cfr. anche R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., p. 436.

[208]ID., *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 180: Haubst sostiene che l'incontro di Cusano con Alberto Magno avvenne «im Fluidum des Kölner Albertismus».

[209]Lo fa notare anche R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, «MFCG», V (1965), pp. 15-62, in particolare a p. 18.

[210]Cfr. *Sermo* X, soprattutto n. 3-23.

[211]Cfr. *Sermo* IX.

[212]Cfr. *Ivi*, n.18, 34-35.

Cusano ha avuto a disposizione una copia personale del commento di Alberto Magno ai *Nomi Divini* di Dionigi. Questo codice ha costituito per Cusano una seconda occasione di approfondimento e forse di ripensamento del pensiero albertino. La seconda influenza di Alberto Magno nel pensiero di Cusano si nota nei testi e nelle prediche scritte dopo il 1453. Ad esempio nel *De beryllo* (1458) Cusano formula una critica proprio alle dottrine di Alberto Magno esposte nel suo commento a Dionigi: secondo Cusano, il maestro di Colonia avrebbe interpretato Dionigi con scarso coraggio, poiché non è voluto entrare nella caligine della *coincidentia oppositorum*[213]. Dal punto di vista di Cusano è stato proprio Dionigi Areopagita ad introdurre la nozione di coincidenza degli opposti nella storia della filosofia, anche se in pochi sono stati in grado di comprenderla. Alberto Magno, dunque, non è stato tra questi ultimi. Gli scritti di Cusano in cui emerge con maggiore chiarezza lo studio del codice 96 sono le prediche. Infatti, come mostrato da Haubst, nonostante Alberto Magno sia citato con buona costanza in vari *Sermoni* di Cusano, a partire da quelli giovanili sino ai più tardi[214], i riferimenti ad Alberto Magno sembrano infittirsi proprio a partire dal 1453. Un caso d'ispecie è la celebre predica *Tota pulchra es, amica mea* o *Sermo de pulchritudine*, pronunciata l'8 settembre del 1456, poiché, in molte sue parti, essa è chiaramente ispirata al commento di Alberto Magno al quarto capitolo del *De divinis nominibus* di Dionigi[215]. Non molte altre sono le prediche in cui è presente una influenza di Alberto Magno, ma sono tutte successive al 1453[216].

Ugo Ripelin di Strasburgo

A proposito delle fonti albertine utilizzate da Cusano nel periodo giovanile di studi presso l'Università di Colonia, segnaliamo anche che nei primi *Sermoni* pronunciati a San Fiorino di Coblenza nel 1431[217] Cusano utilizza sovente il *Compendium theologiae veritatis* di Ugo Ripelin di Strasburgo[218]. Questa opera, scritta tra il 1265 e il 1270, concerne la nostra

[213]De ber., n. 30, 9-18. Vedi anche K. FLASCH, *Geschichte einer Entwicklung,* cit., pp. XX, tr. it., pp. 535-536.

[214]Rudolf Haubst ha elencato tutti i (finora riscontrati) luoghi testuali delle prediche di Cusano in cui viene fatto riferimento ad Alberto Magno: cfr. R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., pp. 185-190.

[215]Questa dipendenza è stata segnalata già da Giovanni Santinello, curatore dell'edizione critica: NICOLAI DE CUSA, *Tota pulchra es, amica mea*, ed. G. Santinello, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina», LXXI (1959), pp. 21-58, in particolare a p. 40. La predica è stata edita anche nell'*Opera Omnia* dell'Accademia di Heidelberg seguendo però la numerazione di Koch come NICOLAI DE CUSA *Sermo* CCXLIII, in h XIX/3, pp. 254-263.

[216]Ad es. NICOLAI DE CUSA *Sermo* CLXVII (1455), in cui viene citato il *Liber de anima*, che Cusano possedeva (vedi *supra*), il *Sermo* CCXL (1457) e il *Sermo* CCLXXVI (1457).

[217]Cfr. *Sermo* III, IV, VIII, X, XII.

[218]Per la biografia di HUGO RIPELIN DE ARGENTINA (†1268) cfr. soprattutto la voce dedicatagli da T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Istituto Storico Domenicano, Roma 1975, pp. 260-269. Il Nell'elenco dei manoscritti pervenutici del *Compendium*, Kaeppeli riporta anche questo

ricerca due motivi: *a*) in primo luogo, perché in essa è forte l'influenza di Alberto Magno, soprattutto per quanto riguarda la psicologia – infatti, nella stesura del *Compendium*, Ugo Ripelin deve aver utilizzato anche il commento di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele; *b*) in secondo luogo, perché il *Compendium* è stato stampato per secoli proprio sotto il nome di Alberto Magno. Tuttavia non possiamo sapere se anche Cusano avesse attribuito la parternità del *Compendium* ad Alberto Magno, poiché la versione del *Compendium*, che è tuttora presente nel cod. Cus. 103[219] della biblioteca di Bernkastel-Kues, non reca il nome dell'autore. In ogni caso la lettura del *Compendium* di Ugo Ripelin ha certamente contribuito a veicolare nel giovane Cusano la conoscenza delle dottrine psicologiche di Alberto Magno.

Facciamo inoltre presente che il *Compendium* di Ugo Ripelin si è imposto nei secoli successivi come un «manifesto dell'albertismo e condensato della teologia»[220] e ha assunto un ruolo di grande importanza nella formazione dell'apparato dottrinario comune alla "Scuola di Colonia". Quest'opera ha infatti avuto ampia diffusione soprattutto nelle province tedesche e ha goduto di una grande fama presso l'Ordine dei Predicatori nel XIV secolo[221]. Come suggerisce De Libera, il *Compendium* avrebbe avuto un ruolo centrale nella nascente tradizione della mistica renana, poiché avrebbe selezionato alcuni elementi del pensiero di Alberto Magno che sono divenuti in seguito i fondamenti dottrinali della cosiddetta "mistica renana": l'emanatismo, l'esemplarismo, la metafisica della conversione, la dottrina dell'immagine e soprattutto la dottrina dell'intelletto[222].

Meister Eckhart

L'elenco degli scritti presenti nel cod. Cus. 21 ci offre un quadro preciso

---

l'esemplare contenuto nella biblioteca di Bernkastel-Kues (*Ivi*, p. 262). Interessante è notare che un esemplare del *Compendium* di Ugo di Strasburgo, copiato nel 1410, si trova anche nella Biblioteca del Seminario Maggiore di Bressanone, cod. Brix. L1. Non sappiamo, però, se questo codice si trovasse a Bressanone durante il periodo in cui Cusano ne occupava la sede vescovile o se sia stato acquistato successivamente; su questo esemplare cfr. G. STEER, *Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ‚Compendium theologicae veritatis' im deutschen Spätmittelalter*, Texte und Textgeschichte 2, Niemeyer Verlag, Tübingen 1981, p. 61. Secondo Hallauer, tra i manoscritti ancora presenti nella biblioteca di Bressanone, soltanto il cod. Brix. 21 è stato certamente utilizzato da Cusano: cfr. H.J. HALLAUER, *Cusana in der Bibliothek des Priesterseminars zu Brixen*, MFCG, XIX (1991), pp. 53–99.

[219]Cod. Cus. 103, f. 1-98; J. Marx, p. 103; manoscritto del XIII-XIV secolo ed attribuito erroneamente da Giovanni Tritemio ad Egidio Romano.

[220]A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 60.

[221]*Ibid.*

[222]Cfr. *Ivi*, p. 71; Cfr. anche L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Serie Studi 149, Olschki, Firenze 1996, Olschki, Firenze 1996, p. 153.

delle opere del Maestro Eckhart di Hochheim che Cusano ha visionato nel corso dei suoi studi[223]. Questo voluminoso codice manoscritto, copiato a Coblenza nel 1444, è ampiamente noto tra gli studiosi, anche per aver offerto un decisivo contributo alla trasmissione dei testi di Meister Eckhart e alle più recenti edizioni delle sue opere latine. Su di esso, dunque, è stato già scritto molto e non ci sembra necessario dilungarci oltremodo. Ci limitiamo a far presente che nel codice 21 sono state copiate una grande quantità di opere eckhartiane che dovevano comporre l'*Opus tripartitum*[224]; vi sono inoltre i commenti eckhartiani al *Genesi*[225], al *Libro della Sapienza*[226], al *Vangelo di Giovanni*[227], le proposizioni di Eckhart condannate da papa Giovanni XXII[228] e un gruppo di altre prediche non ordinate[229]. In un diverso codice manoscritto troviamo anche una *Erklärung des Pater Noster* in volgare tedesco[230].

Veniamo ora a individuare il primo incontro di Cusano con il pensiero di Meister Eckhart e con le dottrine eckhartiane. Come nel caso di Alberto Magno, la datazione del cod. Cus. 21 e dei manoscritti eckhartiani non segna al contempo il primo incontro del Cusano con Meister Eckhart: Wackerzapp[231], Koch[232] e Haubst[233] e prima di tutti loro, a modo suo, anche Giovanni Wenck nel *De ignota litteratura* (1442)[234] hanno infatti individuato tracce eckhartiane già nelle prime prediche di Cusano (1428-1430), nel *De docta ignorantia* (1440) e nel *De coniecturis* (1441-1445). A nostro avviso è verosimile individuare il momento del primo incontro di Cusano con il pensiero di Meister Eckhart in un periodo anteriore alla prima predica, cioè tra il 1426 e 1428: gli anni in cui

[223]Per una breve biografia e l'elenco dei manoscritti eckhartiani cfr. Cfr. la voce ECHARDUS DE HOCHHEIM in T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Istituto Storico Domenicano, Roma 1970, pp. 354-358

[224]Cod. Cus. 21; J. Marx, p. 15-17, il manoscritto è stato copiato nel 1444. Cfr. in merito l'indicazione riportata nel f. 134.

[225]*Ivi*, f. 6-23v; J. Marx, p. 16.

[226]*Ivi*, f. 59-78.

[227]*Ivi*, f. 85-134; J. Marx, p. 17.

[228]*Ivi*, f. 78; J. Marx, p. 16.

[229]*Ivi*, f. 79-83v (*Sermones facti in capitulo generali*); anche *Ivi*, f.135-136; J. Marx, p. 17 (*Explicatio orationis dominicae*); e soprattutto *Ivi*, f. 137-172 (*Sermones de tempore*)

[230]Cod. Cus. 125, f. 280^{v}-283^{v}, J. Marx, p. 121, manoscritto a diverse mani del quindicesimo secolo.

[231]H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cit.

[232]J. KOCH, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebene Problemen*, «MCFG», IV (1964), pp. 164-172.

[233]R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in P. Wilpert et alii (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 30-37.

[234]JOHANNIS WENCK DE HERRENBERG, *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenberghe, in *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Band VIII, Heft 6, Aschendorff Verlag, Münster 1910. Segnaliamo anche la traduzione di J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1981, sulla risposta di Cusano si vedano le pp. 97ss.

Cusano studiò presso l'Università di Colonia. Tuttavia, è molto difficile ipotizzare il luogo e la data esatti di queste letture. La condanna di Eckhart a Colonia ha determinato una scarsa diffusione dei manoscritti eckhartiani in quella città nel XV secolo. Lo stesso Ordine dei Predicatori impresse una «svolta conservatrice» allo *Studium* fondato da Alberto Magno e iniziò a guardare con sospetto le speculazioni filosofiche che sembravano allontanarsi dalla dottrina di Tommaso d'Aquino[235].

Nonostante ciò, è tuttavia verosimile ritenere che almeno una copia delle proposizioni di Eckhart condannate da Giovanni XXII dovette essere ancora presente nella biblioteca del Duomo di Colonia, quando nel 1426 Cusano ebbe occasione di accedervi grazie al lasciapassare del conte Ulrico di Mandersheid[236]. A tal proposito si potrebbe però anche avanzare una seconda ipotesi. Sappiamo che tra il 1426 e il 1428 Cusano non risiedette stabilmente a Colonia, ma si dedicò ad un intenso studio privato in varie biblioteche dei monasteri e delle istituzioni comprese tra la diocesi di Trier e quella di Colonia. Questi continui spostamenti nella Renania erano probabilmente motivati dalla sua mansione di segretario del cardinale Giordano Orsini, il quale era legato pontificio proprio in quelle zone. In queste occasioni Cusano potrebbe aver letto per la prima volta gli scritti di Meister Eckhart. Non è difficile ipotizzare che, ancora all'inizio del XV secolo, si potesse trovare traccia delle opere di Meister Eckhart presso le biblioteche della provincia renana, dove le conseguenze della condanna di Eckhart furono molto meno intense che in città.

L'interesse di Cusano per Meister Eckhart si accompagnava ad una sua più vasta attenzione proprio per gli esiti della diffusione del pensiero di Eckhart nell'area renana. A testimoniarlo ci sono le varie opere di ispirazione eckhartiana che si trovano nella sua biblioteca. Un esempio evidente è costituito

[235]Alla metà del Trecento a Colonia erano ancora attivi alcuni eckhartiani, ma a causa delle politiche dell'Ordine essi restarono presto in minoranza finché non scomparvero: su questo vedi L. STURLESE, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Miscellanea Medievalia XX, De Gruyter, Berlin – New York 1989, cit., pp. 192-211; nel Quattrocento, invece, lo *Studium* di Colonia aveva perduto quasi del tutto la fama e il blasone di cui godeva nel secolo precedente poiché fu oscurato dalla nascente Università. Bisogna inoltre tenere presente che in quel periodo lo *Studium* domenicano e la Facoltà delle Arti dell'Università di Colonia furono istituzioni ben distinte, tanto che non risulta, ad esempio, che i domenicani partecipassero ai dibattiti della Facoltà delle Arti oppure che, viceversa, i professori avessero contatti formalmente definiti con i domenicani dello *Studium*.

[236]Vi sono infatti tracce del permesso accordato a Cusano, forse per tramite di Ulrico di Manderscheid, che al tempo era decano del Duomo di Colonia: cfr. E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil*, cit., p. 78. Nel *De concordantia catholica*, n. 316, 11-15, Cusano racconta che proprio in quell'occasione ha letto il *Codex Carolinus* e alcune lettere di papa Adriano I: «ego enim Coloniae in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani I. ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi et fateor me numquam translationem illam legisse»; sull'episodio cfr. anche T. MÜLLER, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, p. 90.

dall'*Horalogium sapientiae divinae* di Enrico Suso[237], che è conservato in un manoscritto copiato nel 1446[238]. Nel cod. Cus. 58 troviamo inoltre il *Liber de spiritualibus* o *de sensibilibus deliciis paradisi* di Giovanni di Dambach[239]. Il manoscritto è stato copiato anch'esso a Coblenza nel 1445[240] e costituisce oggi uno dei rari esemplari esistenti dell'opera in questione[241]. Nel cod. Cus. 100, anch'esso del XV secolo e verosimilmente composto sotto indicazione di Cusano[242], troviamo invece il *Liber de vita Christi* del certosino Ludolfo di

[237]Enrico Suso (†1366), maestro dell'Ordine dei Predicatori presso il convento di Costanza, ascoltò le lezioni di Meister Eckhart allo *Studium* di Colonia (1322) negli anni un cui vi soggiornò (1322-1326). Sulla figura di Enrico Suso si sono concentrati molti studi, ai quali rimandiamo per un maggior approfondimento: cfr. ad es. A.M. Haas & M. Enders, *Henri Suso*, in M.-A Vannier et alii (cur.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 1123-1134 e in particolare l'ampia bibliografia alle pp. 1131-1134. Il manoscritto dell'*Horalogium* contenuto nella biblioteca di Kues è segnalato anche da T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, cit., nella voce dedicata al maestro di Costanza a pp. 218-220.

[238]Cod. Cus. 50, f. 83-228; J. Marx, p. 46-47.

[239]Il nome di Giovanni di Tambaco (†1372) è legato soprattutto al celebre *De consolatione theologiae* (1366), un'opera molto vasta che doveva essere in quindici o forse in diciassette libri; sulla tradizione manoscritta di questa e di altre opere di Iohannes de Dambach, cfr. T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, cit., pp. 400-405. Il testo è ispirato al *De consolatione philosophiae* di Boezio, anche se con un protagonista diverso: la «puella» non è la filosofia, ma la teologia. Auer ha riconosciuto in questo testo una decisiva influenza dello stoicismo romano, in particolar modo di Seneca; vi è inoltre una riconosciuta presenza delle dottrine di Guglielmo d'Auverne e di Meister Eckhart, cfr. A. Auer, *Johannes von Dambach und die Tröstbucher vom 11. bis 16. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 1928. I primi tre libri del *De consolatione* sono stati recentemente editi da P. Smolinski, nella collezione Acta Mediaevalia, XXI, Katolicki Uniwersytet Lubeski Jana Paula II, Lublin 2009. Un recente resoconto dei non numerosi studi su Giovanni di Dambach è ad opera di J. Devriendt, *Jean de Dambach*, in M.-A Vannier et alii (cur.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, cit., pp. 650-665. Tra i lavori più recenti sono da segnalare le voci *Johannes von Dambach* dedicate al domenicano da J. Koch, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, vol. II, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1936, col. 589-590 e più di recente da F.J. Worstbrock, pubblicata nella riedizione del Lexikon a cura di K. Ruh, *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, Zweite völlige und neu bearbeitete Auflage, vol. 4, De Gruyter, Berlin 1983, pp. 571-577. Dalle nostre ricerche risulta che l'unico studio sul cod. Cus. 83 è stato realizzato da K. Reinhardt, *Les noces de Cana comme signe de l'union de l'âme humaine avec le Verbe de Dieu dans la prédication de Nicolas de Cues. Une analyse du Sermo CCLXIII*, in M.-A. Vannier, *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Édition du Cerf, Paris 2008, pp. 91-105. Reinhardt analizza la predica CCLXIII tenuta da Cusano a Bressanone il 16 gennaio 1457, dal titolo *Quodcumque dixerit vobis, facite*, in cui il cardinale propone un'analisi allegorica dell'episodio evangelico delle nozze di Cana. A sostegno della sua interpretazione, Cusano cita alcuni passi del *Cantico dei Cantici* e il *Liber de spiritualibus* di Giovanni di Dambach. Quest'opera è da inquadrare nella discussione sulla visione beatifica che ha coinvolto i confratelli domenicani del suo tempo. Nel «Detto di Coblenza» il maestro Giovanni di Dambach viene nominato tra i dodici maestri che hanno insegnato la beatitudine, insieme ai più celebri Meister Eckhart, Teodorico di Freiberg e Giovanni Taulero: «der von tannebach stat so nach da beÿ. / Er secz das bilde der sele so rechte freÿ / in sein aigen wesen, da es uf im selber stat. / Bleibet es dar inne, das ist sein vernüftig art», da Ms. Straßburg, Univ.- u. Landesbibl., L. germ. 662, f. 185 r-186 v; cfr. C. Höfler, *Gedicht auf Meister Eckhart*, «Germania», XV (1870), pp. 97-99; il testo, con il titolo di «Sprüche der zwölf Meister», è riportato nel più di recente A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Eugen Diederichs, Jena 1912, pp. 175-177; cfr. anche l'analisi delle quartine che offrono L. Sturlese, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, «Medioevo», III (1977), pp. 21-87, in particolare vedi pp. 28ss. e di A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 55-57.

Sassonia[243]. A seguire, sono state copiate l'*Expositio praeceptorum*[244] e il *Tractatus de quatuor instinctibus*[245] di Enrico di Frimaria e infine il *Tractatus de contractibus*[246] di Giovanni Dieppurg o da Francoforte[247] – da alcuni identificato con l'autore della celebre *Theologia Deutsch*[248].

Benché i trattati poc'anzi citati forse non vantino la medesima raffinatezza filosofica dei testi e delle prediche eckhartiane, condividono comunque con le opere del cod. Cus. 21 lo sviluppo di alcune tematiche fondamentali, quali *a*) l'indagine filosofica dell'interiorità umana; *b*) la dottrina della scintilla divina nel «Grunt der sêle»; *c*) la fiducia nella possibilità della visione di Dio *in viam* così come avverrà *in patriam*[249]. Queste posizioni sono in effetti elementi caratteristici della speculazione eckhartiana e mistica in area renana tra il XIV e il XV secolo. Da sottolineare è anche che Cusano acquistò tutti i manoscritti citati intorno alla metà degli anni Quaranta del Quattrocento: è lo stesso periodo in cui Cusano compone gli *Opuscula*, che non a caso sono

[240]Cod. Cus. 58, f. 94-223; J. Marx, p. 65. Nel f. 232^{v} Cusano stesso ci informa di aver ricevuto il manoscritto nel marzo del 1445: «per me Johannem Stam de Cussa Anno 1445 XVIII die mensis marcii que erat vigilia palmarum circa horam terciam. Explicit liber de spiritualibus deliciis paradisi celestis in curia romana per venerabilem patrem fratrem Guillelmum magistrum sacri palacii examinatus et per fratrem Johannem de Tambaco ordinis predicatorum libri compilatorem sanctissimo in X^{0} patri ac domino Clementi pape VI presentatus Anno 1350 domini».

[241]Un secondo manoscritto si trova nel Codex Mellicensis 306, presso la Stiftsbibliothek del monastero di Melk, f. 139a-246a, anch'esso copiato nel XV secolo.

[242]Cod. Cus. 100; J. Marx, p. 101.

[243]*Ivi*, f. 1-108v. Un'altra copia si trova nel cod. Cus. 101, f. 1-121v; J. Marx, p. 102. LUDOLFO DI SASSONIA (†1377) fu un monaco certosino dei conventi di Coblenza, Magonza e poi di Strasburgo, dove morì. Da giovane entrò nell'Ordine dei Predicatori presso la Diocesi di Colonia, nello stesso periodo in cui operavano anche Giovanni Taulero ed Enrico Suso, che probabilmente egli conobbe. La sua opera principale, il *Liber de vita Christi*, ha influenzato molto la spiritualità successiva. Non risulta però che l'opera fu mai citata da Cusano.

[244]Cod. Cus. 100, f. 109-178; J. Marx, p. 101.

[245]Cod. Cus. 99, f. 188-200^{v}; J. Marx, p. 100.

[246]*Ivi*, f. 201-210^{v}.

[247]Secondo Rudolf Haubst, sotto lo pseudonimo di GIOVANNI DA FRANCOFORTE sarebbe probabilmente da identificare con JOHANNES LAGENATOR (†1440), professore di teologia e rettore dell'Università di Heidelberg; questi avrebbe partecipato nel 1425 al processo contro gli hussiti e sarebbe a tal proposito autore di un *Tractatus contra Hussitas*, che si trova ad es. nel cod. Ms. 743/1424 della Stadtbibliothek di Trier. Haubst riporta anche l'ipotesi che in realtà Giovanni da Francoforte sia stato un monaco domenicano, che nel 1440 era invece priore del convento di Colonia. Cfr. R. HAUBST, *Johann von Frankfurt*, nel già citato K. Ruh (cur.), *Verfasserlexikon*, vol. IV, cit., pp. 599-603. Al *Tractatus de contractibus* presente nel cod. Cus. 99 ha accennato R.T.M. Van Dijk, GERARDI MAGNI. *Opera Omnia*, vol. I, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 192, Brepols, Turnhout 2003, p. 590, catalogandolo come un'opera che proverebbe da un seguace della *devotio moderna*.

[248]Alcuni identificano Giovanni da Francoforte con l'autore della celebre *Theologia Deutsch*, anche se mancano riscontri evidenti in merito; su questo punto vedi anche l'*Introduzione* alla recente edizione con tr. it. a cura di M. Vannini, ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca – libretto della vita perfetta*, Bompiani, Milano 2009.

[249]Risuona in questi testi il dibattito sulla visione beatifica, che ha catalizzato l'attenzione degli intellettuali del Duecento e Trecento; a tal proposito sono stati prodotti svariati studi e tra i più recenti cfr. soprattutto A. SACCON, *Intelletto e Beatitudine. La cultura filosofica tedesca del XIV secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012.

stati spesso considerati tra le opere dove è più evidente l'influenza delle tematiche mistiche[250]. Non stupisce, dunque, se un ruolo centrale negli *Opuscula* è occupato proprio da dottrine che più di ogni altre caratterizzano il pensiero eckhartiano, quali la concezione dell'essere di Dio come *quidditas* delle cose, la filiazione divina nell'interiorità dell'uomo e la nozione di "fondo dell'anima".

Aggiungiamo inoltre che proprio sul finire degli anni Quaranta, dopo aver affrontato lo studio delle opere di Meister Eckhart e delle altre opere eckhartiane o mistiche citate, Cusano si concentrava nella composizione dell'*Apologia doctae ignorantiae* (1449). L'opera è stata occasionata dalle accuse di panteismo che Giovanni Wenck ha avanzato nei confronti della metafisica e della gnoseologia del *De docta ignorantia*[251]. Non possiamo ricostruire in queste pagine il dibattito tra Wenck e Cusano. Ciò che tuttavia andrebbe posto in evidenza è che, nella sua risposta al professore di Heidelberg, Cusano non difende soltanto il *De docta ignorantia*, ma – cosa invero insolita al tempo – corre in parziale sostegno anche delle opere di Eckhart. Vogliamo però sottolineare che il sostegno di Cusano ad Eckhart non fu sempre convinto. Talvolta, infatti, Cusano risponde a Wenck in maniera piuttosto evasiva[252], soprattutto in merito a quelle dottrine che riguardano direttamente le proposizioni condannate di Meister Eckhart. Ciononostante, va comunque considerato che Cusano si espone in una certa difesa dottrinale delle opere di Meister Eckhart che egli si sarebbe potuto esimere dal compiere. Questo fatto rivela ancora una volta quanto il pensiero del domenicano di Hochheim sia stato studiato, appreso e fatto proprio dal cardinale Nicola Cusano.

---

[250]Nicola Cusano compone il *De quaerendo Deum* a Mainz tra gennaio e marzo del 1445; il *De filiatione Dei* è stato da lui terminato in data 27 luglio 1445 nel monastero di Münstermaifeld; il *De dato patris luminum* fu scritto da Cusano presso Coblenza negli ultimi mesi dello stesso 1445 e infine il *De genesi* fu concluso a Liegi il 2 marzo 1447.

[251]La tattica di Wenck consisteva nel mostrare che, nella stesura del suo testo, Cusano si fosse ispirato alle dottrine di Meister Eckhart e che inoltre Eckhart avrebbe a sua volta diffuso una concezione metafisica e gnoseologica prossima al panteismo dei begardi e delle beghine. La polemica tra Giovanni Wenck e Cusano è stata oggetto di molti saggi, anche se la maggior parte di essi sono stati redatti da studiosi cusaniani interessati più al pensiero di Cusano che a rendere ragione delle dinamiche e del contesto della polemica. Una ricostruzione interessata anche a Wenck è quella realizzata da K.D. KUHNEKATH, *Die Philosophie des Johannes Wenck im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, diss. phil., Köln 1975. Un'interessante punto di vista è quello di K. FLASCH, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008, pp. 227-241. All'interno di questa impostazione del Flasch, il conflitto tra Wenck e Cusano si impone come un dibattito sulle questioni più importanti del XV secolo: il concetto di sapienza, la conoscenza e la non conoscenza, la Trinità di Dio e il problema del panteismo. Il merito della strategia di Flasch è allora quello di provare a leggere il dibattito tra Wenck e Cusano valorizzando la portata filosofica delle questioni dibattute nel *De ignota litteratura* e nell'*Apologia doctae ignorantiae*. Un tentativo del genere resta però del tutto isolato nella storiografia cusaniana e sarebbe auspicabile produrre nuovi studi in merito.

[252]Cfr. ad. es. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, in particolare pp. 193-194.

2.6 *Bertoldo di Moosburg*

Agli anni Quaranta del Quattrocento si potrebbe far risalire anche l'incontro di Cusano con l'*Expositio super Elementationem theologicam Procli* di Bertoldo di Moosburg. Per sostenere questa tesi non disponiamo però delle medesime evidenze che sono state mostrate per i manoscritti di Alberto Magno e Meister Eckhart, poiché nessuna copia integrale né frammento dell'*Expositio* è custodita nella biblioteca di Bernkastel-Kues. D'altra parte, neanche tra i manoscritti dell'opera di Bertoldo oggi pervenutici[253] sono rinvenibili tracce che possano far ipotizzare un incontro con Cusano. Nonostante ciò, è pressoché certo che Cusano sia stato informato sulla persona di Bertoldo di Moosburg e che lo abbia identificato quale autore di un ampio commento all'opera di Proclo. A confermarcelo è Cusano stesso: in un passo della *Apologia doctae ignorantiae*, Cusano nomina infatti l'*Expositio* di Bertoldo tra i libri dei platonici che non devono essere diffusi nelle mani di tutti, perché correrebbero il rischio di venir fraintesi: «sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae Periphyseon, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi»[254].

Questa è, tuttavia, la prima e l'unica volta che Cusano cita Bertoldo, sia tra gli scritti filosofici, sia nelle prediche. Tra l'altro, la citazione è avvenuta in un contesto del tutto particolare, come quello dell'*Apologia*. Bisogna tuttavia considerare che molto di rado Cusano ha citato nelle sue opere autori diversi da Platone e Aristotele. Nel caso in cui Cusano voglia citare autori a lui prossimi o contemporanei, egli preferisce le generiche denominazioni di "Platonici" e "Peripatetici". Celebre è il caso del *De beryllo*: benché in quell'opera Cusano abbia utilizzato molte dottrine attribuibili a Proclo e in particolare, tra di esse, la nozione di *intellectus conditor*, egli non menziona mai direttamente le opere di Proclo e il suo stesso nome compare soltanto una volta. Alla luce della scarsa inclinazione di Cusano alle citazioni di altri autori all'infuori di Platone ed Aristotele, persino nel caso di un autore fondamentale come Proclo, riteniamo che la pur unica citazione di Bertoldo nell'*Apologia* non sia una occorrenza da sottovalutare.

Valutando più nel dettaglio la citazione di Cusano, notiamo che il nome

---

[253]Per l'elenco dei manoscritti cfr. la voce BERTHOLDUS DE MOOSBURG, in T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, cit., p. 240.

[254]*Apol. doct. ign*., n. 29, 15-20. Questo passo dell'*Apologia* ha attirato anche l'attenzione di Flasch, che nella sua esposizione della *Denkstreit* tra Cusano e Wenck non ha esitato a identificare il pensiero di Cusano come nuova sintesi che avrebbe accolto anche «den des Pantheismus verdächtigen David von Dinant und Berthold von Moosburg, der im Geist des Dietrich von Freiberg und Eckharts Proklos kommentiert hatte» – vedi K. FLASCH, *Kampfplätze der Philosophie*, cit, p. 237.

di Bertoldo di Moosburg compare in una lista di autorevoli autori neoplatonici. In particolare, Cusano inserisce Bertoldo a completamento di una piccola tradizione filosofica che inizierebbe, a suo avviso, con Dionigi Areopagita, proseguirebbe nell'età tardo antica con Mario Vittorino, e si concluderebbe nel Medioevo con Giovanni Scoto Eriugena e con la stesura di alcune opere eriugeniane. Tra queste ultime trova posto anche la *Clavis physicae*, che Cusano erroneamente attribuisce ad un certo Theodorus[255]. Questa opera è stata di fondamentale importanza nel Medioevo per la diffusione dell'eriugenismo[256]. É stato inoltre provato che Cusano conosceva molto bene questo testo: infatti fu proprio Cusano il primo a scoprire che la *Clavis Physicae* altro non era che un compendio del *De divisione naturae* di Eriugena[257]. Cusano dovette inoltre aver maneggiato più copie della *Clavis*: una si trova nella biblioteca di Bernkastel-Kues contenuta nel cod. Cus. 202 e un secondo esemplare da lui studiato è attualmente situato nella Biblioteca Nazionale di Francia a Parigi[258].

Il manoscritto parigino fu uno dei pochissimi codici contenenti la *Clavis* e scampati al rogo del 1225[259]. Infatti in quell'anno Papa Onorio III, con una lettera alle Chiese di Francia e Inghilterra, ordinò a tutti i monasteri di bruciare gli esemplari esistenti del *De divisione naturae* e degli altri testi eriugeniani già condannati nel concilio di Sens (1223-1224) – tra cui la *Clavis* – con l'accusa di diffondere dottrine panteiste[260]. Un codice contenente la *Clavis* rimase tuttavia

[255]Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, ed. E. Massa, a cura di Paolo Lucentini, Temi e Testi 21, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974; sulla versione della *Clavis physicae* presente nella biblioteca di Cusano vedi anche L. Thorndike & P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, (ed. rev. and aug.) Mediaeval Academy of America: Publication No. 29, Cambridge, Ma 1963, p. 320; P. Lucentini, *La "Clavis Physicae" di Honorius Augustodunensis. Codici e titoli marginali*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"», XXXV (1970), pp. 103-135. Cfr. anche A. Beccarisi, *Nuovo frammento della clavis phisicae di Onorio di Autun*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX/1 (2001), pp. 171-178. Dello pseudo-Onorio d'Autun (o Honorius Augustodunensis), Cusano possedeva anche altre opere, come *Liber Augustini de cognicione vere vite* (cod. Cus. 53, f. 62-78^{v}). Sull'importanza di Bertoldo di Moosburg per l'eriugenismo nel XIV secolo, cfr. anche la voce curata da C. D'Amico, *Le Proclus latinus*, in M.-A. Vannier et alii, *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 1006-1009; vedi anche E. Ludueña, *Eriugena en el siglo XIV: su presencia en la Expositio de Bertoldo de Moosburg*, «Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval», X/2 (2013), pp. 99-154, in particolare pp. 114ss.

[256]Il manoscritto del primo libro del *De divisione naturae* utilizzato da Cusano nella metà degli anni quaranta è stato a lungo custodito nell'Abbazia di Sant'Eucario a Trier e si trova ora nel Cod. Brit. Mus. Addit. 11035: vedi *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», III (1963), pp. 16-100, in particolare p. 84-86; vedi P. Lucentini, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, La nuova Italia, Firenze 1979, p. 113. Nel libro citato, Paolo Lucentini ha edito le glosse «più significative» (*Ivi*, p. 115) di Cusano al testo di Eriugena a pp. 115-124. Probabilmente Cusano poté leggere soltanto il primo libro del *De divisione naturae*, cfr. *Ivi*, p. 113.

[257]Cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, cit., p. 104

[258]Cod. Ms. Bibl. Nat. Lat. 6734 di Parigi.

[259]P. Lucentini, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, cit., in particolar modo il secondo capitolo dal titolo "Le annotazioni di Nicola Cusano alla *Clavis Physicae*", p. 77-82.

[260]Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della Natura*, tr. it. a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013, *Introduzione*, p. 146

nascosto nella Biblioteca di Parigi e nel 1327 fu scoperto dal maestro domenicano Bertoldo di Moosburg, che lo studiò e lo corredò di alcune note a margine. Si può ragionevolmente ritenere che il manoscritto parigino della *Clavis* abbia ispirato la composizione dell'*Expositio* di Bertoldo, così densa di motivi eriugeniani. Il codice ebbe presto grande successo nell'Ordine dei Predicatori, al punto che Paolo Lucentini si spinge a sostenere che fu proprio questo manoscritto ad animare «i fermenti neoplatonici della Scuola albertina di Colonia. Ed è ancora il codice di Parigi – continua Lucentini – che in pieno Quattrocento offre i tesori del neoplatonismo cristiano all'appassionato studio di Nicola di Cusa»[261]. Secondo tale ricostruzione, confermata anche dal De Libera[262], lo stesso manoscritto che Bertoldo aveva scoperto a Parigi e che aveva corredato delle sue note a margine passò di mano in mano fino a giungere, nel Quattrocento, a Nicola Cusano. Sui fogli di quel manoscritto si notano infatti le glosse apposte dal Cusano con la sua inconfondibile grafia tondeggiante[263].

C'è poi un secondo riscontro che conferma questa tesi e che negli studi precedenti sul manoscritto parigino della *Clavis* non è stato fatto notare in maniera adeguata: così come Cusano nell'*Apologia*, anche Bertoldo di Moosburg nell'*Expositio* attribuisce la paternità della *Clavis physicae* ad un certo «Theodorus»[264]. Entrambi dovettero infatti far riferimento al frontespizio del manoscritto parigino, che attribuisce la stesura del testo che segue proprio a «Theodorus», un presunto abate di Costantinopoli. Infatti il f. 3 del codice di Parigi, introducendo il testo della *Clavis*, recita: «hic titulus est libri huius. Disputatio abbatis Theodori, genere greci, arte philosophi, cum Iohanne viro eruditissimo, romane ecclesie archidiacono, genere scotho»[265]. Probabilmente la falsa attribuzione della *Clavis* all'abate Teodoro presente sul manoscritto parigino deve aver indotto all'errore sia Bertoldo che Cusano – e forse, prima di loro, anche i censori del 1225. Questo comune errore di Bertoldo e Cusano costituisce un'altra testimonianza del fatto che entrambi hanno dovuto utilizzare il medesimo codice e che, da esso, entrambi hanno attinto il nome (errato) dell'autore della *Clavis*.

In virtù di quanto esposto, non stupisce se, nel passo citato dell'*Apologia*, Cusano abbia menzionato l'*Expositio* di Bertoldo in quella lunga

[261]*Ivi*, p. 81.

[262]A. De Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, cit., p. 359.

[263]Le glosse di Cusano sono state edite da Paolo Lucentini, nel suo *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, pp. 83-109.

[264]Cfr. *Ivi*, p. 81n: «Bertoldo cita la *Clavis* sotto il nome di "Theodorus", e nella *tabula auctoritatum* che precede il testo pone l'indicazione: "Theodorus, abbas Costantinopolitanus"». La tabula è stata editata da A. Beccarisi, Bertoldi de Moosburg, *Tabula Contentorum in Expositione Super Elementationem Theologicam Procli*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2000; la Clavis è menzionata a p. 33: «Theodorus in Clave phisice allegatur frequentissime».

[265]*Ibid.*

tradizione che da Dionigi Areopagita giunge ad Eriugena e all'eriugenismo, ma non a Proclo, come invece ci si potrebbe attendere dati i contenuti dell'*Expositio*[266]. Questa considerazione potrebbe indurre a ritenere che Cusano abbia incontrato il nome di Bertoldo soltanto nelle glosse a margine del manoscritto parigino della *Clavis* – e per questo motivo l'abbia posto nella tradizione eriugeniana –, senza però avere occasione di visionare l'*Expositio*. Infatti se Cusano avesse letto l'*Expositio*, avrebbe certamente constatato le distanze di Bertoldo dalla filosofia di Eriugena, e, al contempo, la spiccata affinità di Bertoldo al pensiero procliano e alla tradizione del *Liber de causis*.

In definitiva, le testimonianze finora rintracciate che attestino una conoscenza diretta dell'opera di Bertoldo da parte di Cusano non sono molte. Tuttavia a partire da questi riscontri è possibile trarre qualche breve conclusione. Anzitutto, dalla menzione nell'*Apologia* sappiamo che Cusano ha conosciuto il nome di Bertoldo di Moosburg. In secondo luogo, abbiamo notato che Cusano lo ha menzionato in una piccola storia della filosofia neoplatonica, insieme al *De divisione naturae* di Eriugena[267] e al suo compendio, la *Clavis Physicae*. In terzo luogo, sappiamo che proprio il manoscritto della *Clavis* consultato da Cusano, e da lui stesso arricchito da note a margine, era stato studiato e glossato dal maestro domenicano di Moosburg. Per questi motivi, concludiamo che Cusano deve essere stato informato sull'identità e gli scritti del domenicano Bertoldo di Moosburg. Non sappiamo, tuttavia, se Cusano abbia potuto leggere l'*Expositio*, per giunta se integralmente o soltanto alcune proposizioni.

Teodorico di Freiberg

Nella biblioteca di Bernkastel-Kues mancano le opere di Teodorico di Freiberg. Gli studi recenti non hanno saputo individuare sinora nessuna citazione, nessun riscontro, nessun riferimento in lettere e prediche che attesti un possibile contatto di Cusano con gli scritti di Teodorico[268]. Questa assenza

[266]I pochi studi sulla connessione tra Bertoldo e Cusano si sono invece mossi verso la direzione della filosofia procliana; essi hanno comunque avuto il merito di evidenziare alcune corrispondenze tra i concetti utilizzati da Bertoldo e Cusano, come la *coincidentia oppositorum* e il *possest*; manca, in ogni caso, un lavoro sistematico sulle possibili ricorrenze di Bertoldo nelle opere del cardinale. Per una bibliografia essenziale, vedi sopra.

[267]Cusano possedeva una copia del testo di Eriugena in un manoscritto che fu identificato da R. Klibansky al British Museum, cod. Lond. 11035, ff. 9^{r}-85^{r}; attualmente nella *British Library*. Cfr. anche i *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», III (1963), pp. 16-100, in particolare le pp. 86-100; vedi anche G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971, nota a p. 69.

[268]L'elenco dei manoscritti di THEODORICUS DE VRIBERG conservati tutt'oggi è riportato da T. KAEPPELI & E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, Istituto Storico Domenicano, Roma 1993, p. 308-317.

nella biblioteca di Kues è per noi sorprendente a causa dell'affinità di temi ed interessi che emerge tra le opere di Teodorico e Cusano. Infatti negli scritti di Teodorico di Freiberg si trovano tracce consistenti della tradizione neoplatonica di Proclo e Dionigi, dell'agostinismo e della mistica renana: autori e tradizioni filosofiche verso cui Cusano ha sempre mostrato la sua preferenza. Nonostante manchino le prove di questo incontro, è tuttavia per noi possibile muovere una breve considerazione sul contesto di queste possibili letture.

Una strada per ricostruire possibili letture cusaniane di Teodorico di Freiberg potrebbe essere considerare la mediazione delle dottrine di Teodorico offerta da Bertoldo di Moosburg. Infatti se si riuscisse a capire se Cusano avesse studiato l'*Expositio* di Bertoldo e, in caso positivo, quali sezioni, si saprebbe anche in quali fonti citate da Bertoldo si sia imbattuto Cusano. A tal proposito bisogna considerare che il nome di Teodorico di Freiberg ricorre molto frequentemente nell'*Expositio*[269]: non di rado Bertoldo di Moosburg utilizza le dottrine del confratello teutonico Teodorico come un testo guida per interpretare le questioni filosofiche poste nelle proposizioni di Proclo. Fino ad ora, tuttavia, una simile ricerca non è mai stata affrontata. A fronte della grande mole di lavoro richiesta, essa costituirebbe una possibile strada per illuminare una triangolazione tra le dottrine di Teodorico di Freiberg, Bertoldo di Moosburg e Nicola Cusano. L'analisi dei riferimenti indiretti o delle affinità testuali può infatti costituire un valido strumento di ricerca delle fonti qualora siano assenti riscontri manoscritti[270].

Ulrico di Strasburgo

In quest'ultima sezione ci chiediamo se Cusano ebbe occasione di leggere il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo[271]. Anzitutto, non riscontriamo nessun codice contenente l'opera principale di Ulrico nelle raccolte dei manoscritti appartenuti a Cusano e, più in generale, «there is no direct

[269]Bertoldo conosceva e maneggiava abitualmente i manoscritti di Teodorico di Freiberg. Ad es. cfr. il Ms. Basel, Univ. Bibl. F.IV.31, che contiene alcuni frammenti del *De subiecto theologiae* di Teodorico: sul f. 69v si notano alcune note a margine apposte da Bertoldo di Moosburg. L'appunto di Bertoldo è riferito anche da L. Sturlese nell'introduzione all'edizione del *De subiecto theologiae*, in THEODORICI DE VRIBERG, *Opera Omnia* III, cit., p. 277.

[270]Abbiamo intenzione di intraprendere prossimamente questo lavoro e di dedicarvi alcune ricerche.

[271]Per una panoramica generale sulla vita e l'opera di ULRICUS ENGELBERTI DE ARGENTINA cfr. ad es. l'*Einleitung* di A. De Libera e B. Mojsisch all'edizione critica del primo libro del *De summo bono* per il CPTMA: ULRICI ENGELBERTI DE ARGENTINA, *De summo bono*, I, ed. B. Mojsisch, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I, 1, Meiner Verlag, Hamburg 1989, pp. IX-XXVIII; vedi anche L. STURLESE, *Ulrich Engelbrecht (Engelberti) von Straßburg*, in K. Ruh (cur.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon, IX, Berlin-New York 1995, coll. 1252-1256. Un più recente e agile profilo di Ulrico è stata realizzata da I. ZAVATTERO, *Bonum beatitudinis: felicità e beatitudine nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, «Memorie domenicane», XVII (2011), pp. 283-313.

evidence that Cusanus studied Ulrich of Strassbourg's *De summo bono*»[272]. Tuttavia possediamo alcuni indizi che suggeriscono che Cusano abbia incontrato l'opera di Ulrico durante i suoi studi e i suoi viaggi. Essi hanno indotto Markus Fuehrer a sostenere che Cusano potrebbe aver conosciuto il *De summo bono* in maniera indiretta, cioè attraverso la mediazione di un altro autore. Fuehrer formula tre ipotesi che riguardano tre autori differenti: Bertoldo di Moosburg[273], Dionigi il Certosino[274] e Eimerico da Campo[275]. In questa sezione analizzeremo le tre ipotesi formulate da Markus Fuehrer, provando a valutare quale di esse sia per noi la più convincente.

Quale prima ipotesi, Fuehrer sostiene che Cusano avrebbe potuto conoscere il *De summo bono* leggendo alcuni passi dell'*Expositio super Elementationem theologicam Proclii* di Bertoldo di Moosburg[276]. É noto che Bertoldo nella sua opera fece molti richiami alle dottrine di Ulrico di Strasburgo e talvolta preferisce persino le formulazioni di Ulrico a quelle di Alberto Magno[277]. Per questo motivo, se fossimo a conoscenza dei passi dell'opera di Bertoldo di Moosburg che Cusano ha letto, allora potremmo stabilire se, con essa, Cusano conobbe anche il *De summo bono*. Questa ipotesi suggerita da Fuehrer ci sembra tuttavia molto debole, poiché dai risultati della nostra ricerca non sappiamo se Cusano lesse effettivamente l'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg. Perseguirla ci indurrebbe tuttavia a studiare con maggiore attenzione le possibili ricorrenze dell'*Expositio* di Bertoldo nelle opere di Cusano[278].

Le altre due ipotesi formulate da Fuehrer riguardano due autori che hanno avuto un contatto personale con Cusano: Dionigi il Certosino ed Eimerico da Campo. Entrambe queste ipotesi spingono a situare la presunta lettura del *De summo bono* negli anni in cui Cusano frequentò l'Università di

---

[272] M.L. FUEHRER, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, cit, a p. 230.

[273] *Ivi*, p. 238: «it was perhaps in Berthold's commentary that Cusanus discovered the unique thinking of Ulrich of Strassburg. Eugenio Massa, who is preparing the critical edition of Berthold has comiled an extensive source study for the portion of the work which he has so far completed. It is easy to see that along with Dietrich of Freiburg, Ulrich is one of the central influences in Berthold's commentary».

[274] *Ibid.*: «it is also possible that Cusanus learned of Ulrich's *Summa* from his good friend Denis the Carthusian (Denis of Ryckel, †1471) who cites Ulrich's treatise frequently in his commentary on the *Sentences*. Even though Denis does not develop Ulrich's theory of mind in detail, he does suggest its unique features. While Cusanus may not have found Ulrich's position fully developed in Denis' commentary, he may have been stimulated to either question Denis in more detail or to seek out Ulrich's work itself».

[275] *Ibid.*: «the same thing [of Denis] may have occurred with regard to Heymericus of Campo. Fr. Meersseman in the second volume of his *Geschichte des Albertismus* has identified several references to Ulrich of Strasburg in Heymericus' writings. These references reveal that once again an intimate contact of Cusanus had been directly influenced by Ulrich of Strasburg's *Summa*».

[276] *Ibid.*

[277] M.R. PAGNONI-STURLESE, *A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand, Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert le Grand dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg*, «Archives de Philosophie», IVIII (1980), pp. 635-654.

[278] Vedi *supra*.

Colonia (1425-1428). Per sviluppare adeguatamente gli spunti offerti dal Fuehrer è necessario considerare la diffusione dei manoscritti del *De summo bono* presso la Facoltà delle Arti di Colonia nella prima metà del Quattrocento[279]. Recentemente è stato riscontrato che i ventisei manoscritti del *De summo bono* che ci sono pervenuti furono opera dei copisti del XV secolo[280]; la maggior parte di essi, come ha notato Zénon Kaluza, provengono da Istituti ecclesiastici o da biblioteche private, mentre alcuni circolavano proprio nell'Università di Colonia[281]. Alessandro Palazzo ne ha identificati cinque, probabilmente tutti copiati da un medesimo manoscritto originale[282]. Sembra, inoltre, che il *De summo bono* venisse studiato da esponenti di tutte le correnti della *via antiqua*. Ulteriore testimonianza in tal senso è il fatto che i lavori di Ulrico sono stati citati sia da studenti provenienti dalla *bursa laurentiana*, di orientamento albertista, sia da quanti si raccoglievano presso la *bursa montana*[283], punto di riferimento per i pensatori di impostazione tomista. Per sostenere questa tesi citiamo ad esempio due autori che negli anni in cui Cusano

[279]Cfr. Z. KALUZA, *Les débuts de l'Albertisme tardif (Paris et Cologne)*, in M.J.F.M. Hoenen & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995, pp. 207-295. I primi studi sulla diffusione del *De summo bono* nel XV secolo sono di J. DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg, O.P. La "Summa De Bono", Livre I. Introduction et Édition critique*, Bibliothèque thomiste XII, J. Vrin, Paris 1930, pp.105-106. La diffusione di Ulrico presso l'Università di Colonia nel XV secolo è accennata, seppure brevemente, anche da I. ZAVATTERO, *Bonum beatitudinis: felicità e beatitudine nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, cit., p. 286.

[280]Per l'elenco dei manoscritti pervenutici cfr. la voce ULRICUS ENGELBERTI DE ARGENTINA, in T. KAEPPELI & E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, cit, pp. 418-423; cfr. anche L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, cit., p. 179: «i non pochi manoscritti dell'opera di Ulrico appartengono tutti, con la sola eccezione del Cod. Vat. Lat. 1311, al XV secolo, ed è in questo periodo che, probabilmente in connessione con il revival del pensiero di Alberto il Grande, il *De summo bono* ebbe la sua maggiore risonanza».

[281]Secondo Alessandro Palazzo «it is certain, however, that Ulrich's *De summo bono* played a decisive role in the formation of the fifteenth-century via Alberti; indeed, the most important representives of school, in different ways, were interested in Ulrich's work» cfr. A. PALAZZO, *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: Textual Analysis and Doctrinal Comments*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLVI/1 (2004), pp. 61-113, citazione a p. 63.

[282]Cfr. *Ivi*, pp. 65-68. A partire dallo studio di Stohlmann sulle biblioteche dei professori dell'Università di Colonia, Palazzo individua ben cinque manoscritti del *De summo bono* che dovevano appartenere a studenti che frequentarono l'università di Colonia nel Quattrocento; cfr. J. STOHLMANN, *Insignis illic bibliotheca asservatur. Die Kölner Professoren und ihre Bibliothek in der Frühzeit der Universität*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Miscellanea Medievalia XX, De Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. 433-466. Questi cinque manoscritti sono copie di una medesima «authoritative copy» (*Ivi*, p. 68) che doveva trovarsi nella biblioteca della Facoltà delle Arti di Colonia. Dello stesso periodo è un manoscritto contenuto nell'Historisches Archiv der Stadt Köln con identificazione GB 4° 31, che ai f. 51r-62r presenta degli estratti del *De summo bono*, e la cui redazione tradisce un certo interesse per l'opera che deve esserci stato a Colonia in quegli anni. Alcune copie dell'opera di Ulrico erano anche nelle mani di Giovanni Tintore, che studiò a Colonia in quel medesimo periodo e che divenne prima professore e poi rettore di quella stessa Università – due manoscritti del Tintore sono conservato nella Bibliothèque Nationale de France a Parigi, Ms. lat. 15900 e 15901 (ancora *Ivi*, p. 66).

[283]*Ibid.*

soggiornò a Colonia erano certamente studenti presso le due *bursae*: Dionigi il Certosino ed Eimerico da Campo. Contestualmente valuteremo l'ipotesi che il primo o il secondo autore poté mediare a Cusano la conoscenza del *De summo bono*.

Dionigi il Certosino[284], che studiò presso la (futura) *bursa montana*, cita più volte Ulrico di Strasburgo nel suo *Commento alle Sentenze*[285]. Quest'opera venne redatta dal Certosino nel 1425, in seguito alla conclusione del suo periodo di studi presso l'Università di Colonia[286]. Nel collegio di Bernardo di Reyda, Dionigi venne formato secondo un'impostazione filosofica e teologica ispirata alle dottrine di Tommaso d'Aquino. Questo fatto, però, non gli impedì di maturare una solida conoscenza anche di opere diverse da quelle di Tommaso e dei tomisti. Come egli mostra nel suo commento al secondo libro delle *Sentenze*[287], in quegli anni Dionigi meditò anche il pensiero di Alberto Magno e

[284]La biografia di DIONYSIUS DE RYKEL è per molti aspetti parallela a quella di un altro celebre olandese di cui ci occuperemo in seguito: Eimerico da Campo. Dionigi è nato nel 1402 nel villaggio di Rykel, nei Paesi Bassi, ed ha iniziato gli studi in un'Abbazia benedettina della provincia olandese. Negli anni seguenti si è trasferito nella scuola di Zwolle e nel 1421 ha chiesto di entrare nel monastero certosino di Dienst; respinto, si è diretto nella vicina Abbazia di Roermond, in cui ha trovato pronta ospitalità e dove ha ribadito l'impegno di terminare gli studi. Il giovane Dionigi venne pertanto mandato a studiare nella vicina Università di Colonia, dove si immatricolò nel 1421 presso la bursa tomista di Enrico di Gorkum e Bernardo di Reyda: nello stesso anno si immatricolò anche Gerardo da Monte. Indispensabile per uno studio su Dionigi il Certosino sono i due volumi editi da K.Jr. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A – 1B: *Studia bibliographica*, Brepols, Turnholti 1991 (per la nostra breve ricostruzione della biografia del Certosino utilizzeremo soprattutto l'introduzione a questo volume, redatta da Emery a pp. 17-38). Le opere di Dionigi sono state edite in quarantadue volumi nella DOCTORIS ECSTATICI D. DIONYSII CARTUSIANI, *Opera Omnia*, cura et labore monachorum ordinis Cartusiensis, vol. 42, Montreuil-sur-Mer – Tournai – Parkminister 1896-1935. Cfr. anche le varie voci enciclopediche che sono state dedicate al Certosino, ad es. A. STOELEN, *Denys le Chartreux*, in M. Viller et alii (cur.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 3, Beauchesne Editions, Paris 1957, pp. 430-449; tra le più recenti si segnalano le voci di H. SCHWAETZER, *Denys le Chartreux*, in M.-A. Vannier et alii (cur), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, cit., pp. 350-351 e di A. PALAZZO, *Denys the Carthusian* nella recente *Encyclopedia of medieval Philosophy: Phylosophy between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York 2011, pp. 258-260; cfr. ancora un'altra voce enciclopedica, ma dedicata soprattutto al Dionigi interprete della Scrittura, a cura di L.A. SHOEMAKER, *Denys the Carthusian (1402/3-1471)*, in D.K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity Press, Westmont, Illinois 1998, pp. 95-99; vedi anche la breve monografia a cura di A. MARTINELLI, *La visione di Dio "per speciem" durante la presente vita secondo S. Dionigi il certosino (1402 – 1471)*, Edizioni Divinitas, Roma 1958.

[285]A. PALAZZO, *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: Textual Analysis and Doctrinal Comments*, cit., pp. 69-72, dove Palazzo elenca le citazioni di Ulrico nelle opere di Dionigi, con le relative corrispondenze sull'*Opera Omnia* del Certosino; per un'analisi dei temi filosofici in cui Ulrico avrebbe influenzato gli scritti di Dionigi cfr. la seconda parte dell'articolo di Palazzo, pubblicata separatamente come ID., *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian (II): Doctrinal Influence and Implicit Quotations*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLVIII (2006), p. 163-208.

[286]H. KEUSSEN (cur.), *Die Matrikel der Universität Köln: 1389 bis 1559*, Band I, Behrendt, Köln 1892, p. 234, n. 132, 6.

[287]Tra i primi ad evidenziarlo fu Bruno Nardi, che riporta una lunga citazione di Dionigi il Certosino tratta dal suo commento alle Sentenze di Pietro Lombardo: *In II Sent*., dist. 18, q. 2; in quel passo, Dionigi analizza la concezione della materia secondo Alberto Magno e Ulrico di Strasburgo: Cfr. B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae*, «Rendiconti della

di Ulrico di Strasburgo.

Veniamo ora a valutare l'ipotesi di Markus Fuehrer, secondo cui Dionigi il Certosino, studente presso la *bursa* tomista di Bernardo di Reyda, poté mostrare a Cusano il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo. L'ipotesi di Fuehrer è degna di nota e merita alcuni approfondimenti. Anzitutto occorre determinare il momento in cui ebbe luogo l'incontro tra Dionigi il Certosino e Cusano. Non sembrerebbe, in effetti, che i due si siano incontrati a Colonia. Dionigi, maturata l'età per entrare in monastero, e ottenuto il titolo di *magister* nell'inverno del 1424, tornò nell'abbazia certosina di Roermund; Cusano, tuttavia, giunse a Colonia soltanto nel marzo del 1425[288]. Il primo contatto documentato, seppur indiretto, di Cusano con Dionigi il Certosino ebbe luogo venti anni più tardi: il 17 novembre del 1445[289], nel giorno dedicato a San Fiorino[290], Gottfried Milter[291] regalò a Cusano un manoscritto contenente due

classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei» XII (1936), pp. 3-38, rist. in Id., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp, 69-101, in particolare p. 93. Prima del Nardi, anche M. GRABMANN, *Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen*, in L. Ott (cur.), *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band I, Max Hueber, München 1926, pp. 215-218, rileva come Dionigi il Certosino utilizzi spesso il *De summo bono* di Ulrico. Cfr. anche A. PALAZZO, *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: Textual Analysis and Doctrinal Comments*, cit, p. 68. A proposito del commento di Dionigi al libro delle *Sentenze*, così ricco di citazioni degli autori precedenti, da segnalare è che Dionigi possedeva un interessante manoscritto che compendiava e componeva «in unum» alcuni celebri commenti ai libri delle Sentenze redatti da Bonaventura, Enrico di Gand, Egidio Romano, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Ulrico di Strasburgo e altri: cfr. l'elenco delle opere possedute da Dionigi il Certosino contenuto al f. 226r del MS 631/1562 4° della Stadtbibliothek di Trier, *Registrum librorum patris dionisij in ruremunda*, dove viene citato il compendio di cui s'è detto: Super quatuor libros sententiarum scripta doctorum scholasticorum reducendo in unum videlicet allexandri de halis/ sancti thome/ alberti magni/ sancti bonaventure/ egidii de roma/ petri de tharentasia/ richardi de media villa/ wilhelmi parisiensis/ domini authisiodorensis/ henrici de gandavo/ vlrici/ Scoti et hanybalis. Vedi K.Jr. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 65. Nella lista di Loër del 1532-1535 l'opera è catalogata al n. 46, vedi *Ivi*, p. 104. 279. Sull'utilizzo del *De summo bono* nel *Commento alle Sentenze* di Dionigi è convinto anche Emery, vedi *Ivi*, p. 26, nota 59: «on nearly each question in his commentary on the *Sentences*, Denys extracts sizeable passages from Ulrich of Strassburg's *Summa de bono*».

[288]Vedi *supra*.

[289]Cod. Cus. 263, f. 1; J. Marx, p. 256; Cusano appunta: «hunc librum donavit mihi magister gotfridus habitans in collegio s. Jeronimi colonie 1445 in die s. florini». L'episodio è riferito anche da E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, in L.B. Hagemann et alii (cur.), *En kai plethos. Einheit und vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburstag*, Echter Verlag, Würzburg 1993, pp. 100-120, in particolare p. 103.

[290]San Fiorino era il protettore della chiesa situata in Coblenza e il cui decanato nel 1428 era stato assegnato a Cusano. Cfr. E. MEUTHEN, *Die Pfründen des Cusanus*, «MFCG», II (1961), pp. 15-66 e B. SCHWARZ, *Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Bibliotheken und Archiven», LXVIII (1998), p. 284-310. Cusano restò decano della Chiesa di San Fiorino fino al 1445.

[291]Su Milter, suoi suoi rapporti con la Facoltà delle Arti di Colonia e con Eimerico da Campo, vedi E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, cit., pp. 101-102; sul collegio di S. Geronimo a Colonia, vedi la ricerca di H. KEUSSEN, *Das Collegium s. Hieronymi in Köln oder Das Roermondsche Haus*, «Publications de la Société Historique et Archéologique dans le

trattati di Dionigi il Certosino: il *De auctoritate et officio summi Pontificis* e il *De potestate et iurisdictione summi Pontificis*[292]. Si può però osservare che a quell'altezza cronologica il nome di Dionigi circolava già da qualche anno tra i certosini e che Cusano intratteneva buoni rapporti con le Certose tedesche e austriache. É pertanto più che probabile che Cusano fosse al corrente della fama di Dionigi il Certosino anche precedentemente al 1445[293].

Cusano e Dionigi il Certosino si incontrarono per la prima volta di persona soltanto nel 1451[294]. L'opportunità si presentò in occasione di un viaggio che Cusano intraprese come legato pontificio nella valle del Reno, e poi a nord-ovest di essa, nei bassipiani olandesi[295]. In particolare, tra l'estate e l'autunno del 1451 Cusano attraversò la regione dove scorrono i fiumi Mosa e Reno, trovando spesso ospitalità presso i monasteri certosini[296]. Il 25 e 26 settembre dello stesso anno, Cusano si fermò nella zona di Roermund, dove ad accoglierlo trovò proprio Dionigi il Certosino. A partire da quel momento fino

Limbourg», LXVIII (1932), pp. 43-49.

[292]Emery fa notare che non è certo se Cusano avesse conosciuto l'identità dell'autore dei testi, o comunque non abbiamo elementi che ce ne convincono; sappiamo soltanto che il manoscritto è anonimo; vedi K.Jr., Emery, *Dionysii Cartusiensis Bibliotheca et manuscripta: Prologue and Queries*, in J. Hogg (cur.), *Kartäusermystik und -mystiker*, Analecta Cartusiana 55, vol. 4, Universität Salzburg Verlag, Salzburg 1982, p. 131; Di opinione diversa è Meuthen, secondo cui non sarebbe realistico ipotizzare che Cusano non avesse coscienza dell'autore di testi di quel genere, che discutevano questioni scottanti del tempo, come il rapporto tra il papato e il concilio; vedi E. Meuthen, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, cit., p. 104.

[293]Al punto che per qualche tempo Cusano stesso finanziò un monastero certosino a Coblenza – si chiede malignamente Meuthen se non lo avesse fatto per assicurarsi uno «späteres Refugium für sich selbst», E. Meuthen, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, cit., p. 105; vedi anche AC I, n. 756.

[294]Il Vansteenberghe faceva risalire l'amicizia del Cusano con Dionigi di Rykel persino agli anni Dieci del Quattrocento, quando, a suo avviso, il piccolo Nicola sarebbe stato educato dai fratelli della vita comune a Deventer. Questa ipotesi, tuttavia, pare oggi alquanto improbabile; cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, p. 8.

[295]Del viaggio che Cusano intraprese nel 1451 si è scritto molto, sin dai primordi della ricerca cusaniana; un esempio da citare è l'articolo di K. Grube, *Die Legationsreise des Cardinals Nikolaus von Cusa durch Norddeutschland im Jahre 1451*, «Historisches Jahrbuch» I (1880), pp. 393-412. Di questo avvenimento si è occupato anche Joseph Koch, in concomitanza con l'edizione critica delle lettere di Cusano, realizzando alcuni lavori di rilievo, cfr. J. Koch, *Das Itinerar der Legationsreise, 1451/52*, in Id., *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte*, vol. 4, *Briefe*, Erste Sammlung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jhrg. 1944/1948, 2. Abh., Carl Winter Verlag, Heidelberg 1948, pp. 111-152; ma soprattutto lo studio specifico Id., *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen. Die Legationsreise des Nikolaus von Kues (1451/52)*, Paulinus Verlag, Trier 1964. Recentemente ancora sul viaggio di Cusano è ritornato E. Meuthen, *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452*, in H. Boockmann (cur.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3.Folge, Nr. 179), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 421-499. Vedi anche M. Watanabe, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, cit., pp. 30-32.

[296]AC I, n. 2092, 2095-2099.

ad almeno il marzo 1452[297], Dionigi si aggiunse alla *legatione* papale e accompagnò Cusano nel suo viaggio nei Paesi Bassi. Questa frequentazione, durata ben sei mesi, generò una duratura stima reciproca ed è inverosimile che essa non abbia comportato una qualche influenza dell'uno sul pensiero dell'altro. Nell'ipotesi che Cusano non avesse conosciuto il *De summo bono* in precedenza e che sia stato proprio Dionigi il Certosino a mostrarglielo, si può ritenere che ciò accadde proprio nell'occasione del viaggio del 1451/52.

Il secondo passo da compiere per verificare la possibilità che Dionigi il Certosino sia stato veicolo delle opere e delle dottrine di Ulrico consiste nel determinare quale impatto ebbe per Cusano l'incontro con il Certosino nel 1451/52. A tal fine dobbiamo innanzitutto mettere in luce gli scritti di Dionigi il Certosino che certamente Cusano ha letto dopo quella data e su quali tematiche essi vertevano. Non pochi codici della biblioteca di Kues contengono opere di Dionigi il Certosino che Cusano ricevette dopo il 1451. In primo luogo è da segnalare il cod. Cus. 107, in cui troviamo due opere del Certosino che si riferiscono alla questione del rapporto della Chiesa con l'Islam, esplosa dopo la conquista di Costantinopoli da parte di Maometto II. Tra di esse, notevole è il trattato *Contra perfidiam Mahometi*[298], che Cusano ha puntualmente annotato[299]. In altri codici si trovano gli scritti cosiddetti "mistici" del Certosino, tra cui segnaliamo la *Cordiale*, che tratta dei «quattro novissimi»[300].

In questo contesto merita una particolare menzione il codice Cusanus 12[301], che contiene la *Adunatio super contemporatio epistularum S. Pauli*. Quest'opera ha goduto di una buona diffusione intorno alla metà del Quattrocento sotto il nome di *Monopanton seu redactio omnium epistolarum beati Pauli in unam*. Il codice Cusanus 12 si compone in totale di cinque testi: i

[297]Mougel sostiene che Dionigi sarebbe entrato nel gruppo che accompagnò Cusano già alcuni mesi prima del 25 Settembre, data di cui abbiamo notizia del loro incontro, e che il viaggio sarebbe durato anche oltre il marzo del 1452, seppur intervallato da alcune pause in cui il Certosino sarebbe tornato a Roermond, cfr. D.A. MOUGEL, *Denys le Chartreux, 1402-1471: Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, cit., p. 57, n. 1; della stessa opinione è K.Jr. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 19, nota 19.

[298]Cod. Cus. 107, f.1^{r}-193^{v}; J. Marx, p. 107; cfr. anche E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, cit., p. 100-101; L. HAGEMANN, *Der Kur'ân in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurter Theologische Studien 21, Knecht, Frankfurt am Main 1976, in particolare pp. 50-55.

[299]Ai *marginalia* di Cusano al testo di Dionigi il Certosino accenna J.E. BIECHLER, *Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter*, «The Downside Review» CI (1983), pp. 50-59, in part. p. 59.

[300]Cod. Cus. 64, f. 169-189^{v}; J. Marx, p. 72. Si tratta di un manoscritto molto rimaneggiato, ma datato comunque al XV secolo

[301]Cod. Cus. 12, f. 75r-113r; J. Marx, p. 9 (autografo). Altre copie dell'opera si trovano nei manoscritti contenuti presso le biblioteche di Gaesdonck (Bibl. Coll. Aug. MS 5, f 2r-85r), Colonia (Hist. Arch. W* 393, f. 2r-51v), Mantova (Bibl. Com. C.I. 14, f. 25r-77r), Melk (Stiftsbibl. 878, 722. N. 6, f. 104r-169v), Monaco di Baviera (Bay. Staatsbibl. *Clm* 18199, f. 118r^{a}-148r^{b}) e presso la biblioteca Vaticana (BAV. Cod. Chis. lat. B. IV 48, f. 1r-66r). Per l'elenco dei manoscritti cfr. K.Jr. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 226.

primi due, un *Tractatus de correctione bibliae*[302] e un *Sancti Augustini Libri VII locutionum*[303], entrambi anonimi, sono stati copiati da Cusano stesso nel 1446[304]; poi troviamo il *Liber de discretione librorum* del priore certosino Oswald[305], copiato da altra mano nel 1449; poi il *Monopanton* di Dionigi il Certosino; infine il canone delle lettere di san Paolo[306]. Dalle diverse grafie del codice Cusanus 12 deduciamo che una mano diversa da quella di Cusano ha copiato le due opere dei due monaci certosini – ovvero Dionigi e il priore Oswald – e li ha fatti seguire dal canone paolino. Ebbene, la seconda mano del secondo copista è quella di Dionigi stesso. Una conferma si trova nell'introduzione al *Monopanton*[307], in cui Dionigi afferma di aver copiato il suo scritto per poi regalarlo a Cusano in occasione della visita del cardinale a Roermund il 25 e 26 settembre del 1451[308]. Dunque soltanto inseguito all'incontro tra Cusano e Dionigi li Certosino, questi tre manoscritti copiati da Dionigi sono stati uniti ai primi due e sono stati rilegati nel codice Cusanus 12. Da parte sua, Cusano ha certamente preso attenta visione delle opere copiate dal Certosino e ha lasciato una lunga nota a margine sul foglio 75 in merito alla vita di san Paolo[309].

In seguito all'incontro di Roermund, Dionigi il Certosino e Cusano intrattennero uno scambio epistolare, anche se non sappiamo quanto corposo. Tra le lettere inviate da Dionigi a Cusano ne sono state trovate soltanto due[310], mentre non possediamo lettere che Cusano avrebbe inviato al Certosino.

---

[302] *Ivi*, f. 1-32; J. Marx, p. 8.

[303] *Ivi*, f. 33-52.

[304] *Ivi*, f. 32: «explicit ... tractatus de correctione biblie scriptus moguncie Anno domini 1446, finitum ipso die 23 mensis Augusti, qui erat vigilia Bartholomei apostoli per me Johannem de Cusa mane hora quinta in domo decani s. Johannis moguncie contra s. Johannem» e per il secondo testo: «finitus ipso die s. praxedis virginis anno 1446 moguncie»; cfr. J. Marx, p. 8.

[305] *Ivi*, f. 53-69; J. Marx, p. 9.

[306] *Ivi*, f. 117-121.

[307] AC I, 3b, n. 1822.

[308] *Ibid.*

[309] Cod Cus. 12, f. 75r; J. Marx, p. 9. Cusano annota: «ex quodam scripto Greco super actus apostolorum in principio habui sanctum Paulum anno a nativitate domini LXVIII sub Nerone imperatore capite cesum obiisse. Predicavit XXI annis. Duobus annis fuit in vinculis apud Cesaream, et Rome primum duobus annis, 2° 10 annis. Sic a tempore vocacionis XXXV annis superera»

[310] K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta*, *Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 55. L'autore edita anche la lista "vecchia" di Dirk Loër del 1530, dove compaiono due lettere che Dionigi avrebbe inviato a Cusano, al n. 36 e 171 (*Ivi*, pp. 90 e 117). La lista si trova nell'edizione curata da Loër dell'opera di Dionigi *Elucidissima in Divi Pauli Epistolas commentaria Dionysii, olim Carthusiani apud celebrem Ruremundam... Vita authoris, simul et operum illius cathologus, cum indice, et illustrissimi principis Caroli, ducis Geldriae etc. epistola hortatoria, necnon et sacrae facultatis theologicae Coloniensis, approbatione, commentarijs ipsis praemittunt* (Coloniae: s.n., 1530; Folger Shakespeare Library. BS 2649 D4 1530 Cage), ff. C5r-C7v. Nella lista successiva del 1532-1535, Loër raccoglie le due lettere di Dionigi a Cusano in un'unica voce, n. 168: *Epistolae multae ad Cardinalem Nicolaum de Cusa Legatum*; questa seconda lista si trova come appendice alla sua edizione del *D. Dionysii Carthusiani, Doctoris extatici vita, simul et operum eius fidissimus catalogus* (Coloniae: Jasper Gennepius, 1532; Harvard Univ. Houghton Library. NC5. L8246. 532d), ff. Eijv-Fvijr (K. Emery, p. 116). Emery riporta l'incipit della lettera, trascritta da Trithemius, a pp. 133-135, e le data al periodo in cui i due si sono incontrati in occasione del viaggio di Cusano come legato pontificio nel 1451.

Segnaliamo che il nome del Certosino compare in tre scritti del Cusano successivi al 1451/52 come l'autore di un trattato contro Maometto: nella *Cribratio Alkorani*[311], in una lettera di Cusano a Giovanni di Segovia[312] e nella corrispondenza con Bernardo di Waging[313]. Inoltre fu proprio Cusano a donare una copia del *Monopanton* al monastero di Melk dopo averlo visitato nel 1451[314]; infine, è probabile che Cusano donò al monaco Bernardus Welsch[315] un manoscritto contenente il commento del Certosino al libro di Giobbe. Dionigi stende anche una *Epilogatio*, chiamata anche *Tractatulus de causa diversitatis eventuum humanorum*[316], che il Certosino dedica a Cusano, appellandolo come «reverende Praeceptor, praedilectissime Pater, ac literatissime Doctor»[317].

Non sembra, tuttavia, che lo scambio intellettuale intercorso tra i due a partire dal 1451 lasciò tracce evidenti a livello filosofico negli scritti di Cusano. Non si notano infatti svolte dottrinali del Cusano successive al 1451/52. Lo stesso non si può dire del Certosino. Nel corso degli anni, in effetti, gli interessi del Certosino si ampliarono dai suoi iniziali studi di orientamento tomista a tematiche che tradizionalmente rivelano un'impostazione dionisiana e agostiniana[318]. A testimonianza della "svolta dionisiana" di Dionigi il Certosino

[311]Nicolai de Cusa *Crib. Alch.*, n. 4, 1-3: «demum concitavi fratrem Dionysium Carthusiensem, ut scriberet contra Alkoranum; qui fecit et misit opus suum magnum Nicolao papae»; vedi anche K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 134.

[312]Nicolai de Cusa *Epistola ad Johannem de Segovia*, n. 3, 10-12: «et Carthusienses in Roremunda dioecesis Leodiensis habent, ubi quidam doctus frater Dyonisius vivens laboravit scribendo opus parvum contra errores Mahumeti»; vedi anche K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 134.

[313]Cfr. E. Vansteenberghe, *Autour de la docta ignorance. Une controverse sur la theologie mystique au XVe siècle*, Beiträge der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14, Heft. 2-4, Aschendorff Verlag, Münster 1915, pp. 109, 159 e 160; vedi anche K. Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 134; Id., *Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusiensis, 1402-1471)*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XVIII (1988), pp. 99-134, in particolare pp. 103-107.

[314]Di questo ci informa una nota situata nel cod. Melk. Stiftsbibliothek 878 (722. N. 6), f. 104r; vedi anche K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 187.

[315]Bernardo lo compendiò, insieme ad altri testi, copiandolo su un nuovo manoscritto datato 1452-1455, che il giovane monaco avrebbe portato con sé ad Heidelberg per i suoi studi e che ora è conservato ad Innsbruck, Universitätsbibliothek Hs. 69, vedi f. 11r-14v. Di questa notizia ci informa ancora K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 178-179. Altre copie dell'opera si trovano nell'abbazia di Berne presso Heeswijk-Dinter, Arch. B 8 b. pp. 1a-266b e nella Biblioteca nazionale Marciana di Venezia, codice manoscritto latino, III 208, pp. 5-564; inoltre alcuni frammenti si trovano in un codice manoscritto contenuto nella Biblioteca Vaticana, cod. Ottob. lat. 1019.

[316]Nel "nuovo elenco" delle opere di Dionigi cfr. n. 17; ne abbiamo traccia nel codice manoscritto latino III. 208 della biblioteca nazionale Marciana di Venezia, pp. 655-698.

[317]L'incipit dell'opera, riportata anche da K.Jr. Emery (cur.), Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 221, recita: «quaestio parvitati mea ab excellentia vestra (D. Card. de Cusa) O reverende Praeceptor, praedilectissime Pater, ac literatissime Doctor, proposita, haec est...».

[318]Non bisogna infatti cadere nell'errore di determinare la figura intellettuale del Certosino sulla base dei

dopo il 1451, segnaliamo un manoscritto presente nella Oxford Bodleian Libray[319], che contiene una lista con una ricostruzione cronologica delle opere di Dionigi il Certosino[320]. Da essa emerge che Dionigi il Certosino compose alcuni commenti agli scritti di Dionigi Areopagita e altre opere dal chiaro interesse mistico, come il *De contemplatione*. In quest'opera, che gli valse la fama di *doctor ecstaticus*, il Certosino descrive l'ascesa mistica dell'anima a Dio: tematica che non appartiene ai *topoi* classici del pensiero tomista e che tradisce invece l'influenza dionisiana. In questo catalogo viene nominato anche il *Monopanton*, *seu Redactio omnium Epistolarum beati Pauli in unam*, la stessa opera che troviamo copiata nel codice Cusanus 12. Va notato che, in questa lista, l'opera viene catalogata addirittura con il nome di *Epistola ad dominum nicolaum de cusa cardinalem*[321]. Kent Emery motiva questa curiosa denominazione osservando che, molto probabilmente, in quel tempo il *Monopanton* doveva circolare insieme ad una lettera di Dionigi a Cusano, forse di benvenuto a Roermund. Probabilmente negli anni seguenti il *Monopanton* fu copiato sul manoscritto oxfodiano comprendendo la lettera stessa quale introduzione al testo.

In considerazione delle nostre analisi, muoviamo ora due precisazioni alla seconda ipotesi di Fuehrer, secondo cui Cusano conobbe il *De summo bono* grazie a Dionigi il Certosino. Anzitutto dobbiamo rilevare che l'incontro tra Dionigi il Certosino e Cusano non fu tanto decisivo per Cusano quanto lo fu invece per il Certosino: mentre nelle opere di Dionigi il Certosino si riscontra una svolta dionisiana successiva al 1451 – che fa pensare ad un'influenza di Cusano –, nelle opere di Cusano non rinveniamo invece alcuna modificazione sostanziale di orientamento dopo quella data. Sembra allora che in occasione dell'incontro di Roermund, fu Cusano a mostrare a Dionigi il Certosino alcune opere e segnatamente degli scritti di impostazione dionisiana. Una seconda difficoltà che incontra l'ipotesi di Markus Fuehrer riguarda la datazione dell'influenza del *De summo bono* su Cusano. Nel suo articolo, Fuehrer rinviene tracce delle dottrine di Ulrico di Strasburgo proprio in opere che Cusano scrisse

suoi studi giovanili di orientamento tomista. A tal proposito, Kent Emery prova a spiegare l'adesione di Dionigi alla *bursa* di Enrico di Gorkum in un senso poco rigido: «besides Aristotle and his philosophic commentators, it was the novel practice of the masters in the *via antiqua* at Cologne to introduce theological writings, especially of Thomas Aquinas, into the teaching of the liberal arts. It is in this sense that one must understand Denys' statement that he studied as a youth in the *via Thomae*», K.Jr. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A, cit., p. 16.

[319]Cod. Oxf. Ms. Rawlinson. C. 564, f. 2r-5v.

[320]La lista deve essere stata redatta negli anni Sessanta del Quattrocento, poiché l'ultimo titolo presentato è il *Commento al De divinis nominibus*, e non vi è menzione delle opere successive, come il *De theologia mystica* e il *De meditatione*; tale lista è riportata anche da D.A. MOUGEL, *Denys le Chartreux, 1402-1471: Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Impr. de la Chartreuse de N.-D. des Prés, Montreuil-sur-Mer, 1896, tr. ted., *Dionysius der Kartäuser. 1402-1471: Sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke*, M. Hegner, Mülheim a.d. Ruhr 1898, pp. 106-109.

[321]*Ivi*, f. 5r[a].

precedentemente all'incontro con Dionigi il Certosino: il *De docta ignorantia* (1440), il *De dato patris luminum* (1445) e il *De mente* (1450). Ciò significa che Cusano dovette aver avuto accesso al *De summo bono* prima dell'incontro con Dionigi il Certosino e in particolare in un periodo precedente la composizione del *De docta ignorantia*. Alla luce di quanto detto risulta improbabile che il Certosino abbia portato all'attenzione del Cardinale il *De summo bono*.

La terza ed ultima ipotesi di mediazione proposta da Markus Fuehrer riguarda invece Eimerico da Campo. Anzitutto abbiamo già accennato al fatto che il *De summo bono* sia stato utilizzato da Dionigi il Certosino proprio nel periodo in cui egli studiò presso la *bursa* tomista di Bernardo di Reyda all'Università di Colonia. Negli stessi anni, Eimerico da Campo frequentava la *bursa laurentiana*, che egli caratterizzò con un forte orientamento albertista. Tra le due *bursae* scoppiò nel 1423 una forte polemica[322] innescata dal tomista Gerardo da Monte[323] con un duro scritto contro l'attività di insegnamento di Eimerico da Campo. Nello stesso anno Eimerico rispose a Gerardo da Monte componendo il celebre *Tractatus problematicus*[324], opera che descrive di fatto due prospettive filosofiche, quella tomista e quella albertina, che Eimerico vuole per molti versi contrapposte. Analizzando quest'opera, Gérard Gilles Meersseman[325] e più recentemente Marten Hoenen[326] hanno affermato che talvolta Eimerico nelle sue argomentazioni cita e utilizza il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo[327]. Questo dato conferma la diffusione del *De summo bono* anche presso gli studenti della *bursa laurentiana*.

---

[322]Le fasi della polemica tra Eimerico da Campo e Gerardo da Monte sono state analizzate per la prima volta da G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Band II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, Roma 1935, pp. 11ss.

[323]GERARDUM DE MONTE (†1480) si immatricola alla Facoltà delle Arti di Colonia nel 1421, studiando con Bernardo di Reyda, un celebre tomista, che, tra gli altri, fu maestro anche di Dionigi il Certosino (vedi *infra*); cfr. R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, «Theologie und Philosophie», IL/2 (1974), pp. 252-273, vedi soprattutto pp. 256-257. Per una breve biografia di Gerardo, vedi G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, II, cit., p. 18.

[324]Nel *Tractatus problematicus* o *Problemata inter Albertum magnum et sanctum Thomam*, Johann Landen, Coloniae 1496.

[325]G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, cit, pp. 61 e 66.

[326]M.J.F.M. HOENEN, *Heymeric van de Velde (†1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektslehre des Tractatus problematicus*, in Id. & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995, p. 303-331.

[327]EYMERICI DE CAMPO *Tractatus problematicus*, f. 17^{v}: «contra [rationes Sancti Thomae] ego permanens in scientia Doctoris mei Magni, qui iuxta testimonium fratris Ulrici de Argentina, condiscipuli praefati Doctoris [Thomae], cuius rationes iam praemissae sunt, inter contemporaneos velut lux mirabilis et prodigiis referta supra communem humani ingenii resplenduit facultatem, ita quod non a mole corporis sed ab eminentia sapientiae et intellectus a summo pontefice sui temporis singularis nominis privilegio dignaretur in tota ecclesia sapientium praerogari et magnus doctor divulgari». Eimerico sta citando il ULRICI DE ARGENTINA, *De summo bono* IV, 3, 9, Cod. Vat. Lat. 1311, 120v, dove anche Ulrico si richiama al «doctor meus dominus Albertus».

Affrontiamo ora l'ipotesi che Cusano conobbe il *De summo bono* negli anni coloniensi grazie alla mediazione di Eimerico da Campo. Nel 1425 Nicola Cusano giunge all'Università di Colonia[328] e incontra Eimerico. Sappiamo che in quegli anni Eimerico ebbe un ruolo molto importante per la formazione di Cusano. A tal proposito Erich Meuthen si spinse persino a sostenere che Cusano fu «Eymerics Schüler»[329]. La recente ricerca ha messo in discussione l'interpretazione di Meuthen, ma ha confermato che Eimerico indirizzò Cusano nella lettura delle opere di Dionigi, di Alberto Magno e forse anche di Proclo[330]. Più nel dettaglio, sappiamo che in questi stessi anni Eimerico da Campo e Cusano studiarono il *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita e che questa opera veniva letta anche grazie alla parafrasi e al commento di Alberto Magno. Ebbene, il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo, che vediamo utilizzato da Eimerico nello scritto del 1428, presenta molti richiami proprio al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita[331] e al commento realizzato da Alberto Magno. In altri termini, il *De summo bono* rispondeva pienamente al genere di opere dionisiane che Cusano ed Eimerico studiarono tra il 1425-1426. Infatti, soprattutto nella sua prima parte, questa *Summa* di Ulrico costituisce proprio un commento al *De divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita – opera che, anche negli anni seguenti, Cusano apprezzava forse più d'ogni altra.

In definitiva, ci sembra verosimile che Nicola Cusano possa aver letto il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo durante il periodo coloniense. I dati a nostra disposizione hanno infatti confermato che il *De summo bono* era un'opera molto nota nell'ambiente universitario coloniense e sembra essere stata un'opera di utilizzo comune. Testimonianza è il fatto che il *De summo bono* viene citato sia dall'albertista Eimerico da Campo, sia da studenti tomisti della (futura) *bursa montana* come Dionigi il Certosino. D'altra parte anche tra gli studenti delle due bursae dovevano esserci stati alcuni scambi e relazioni di amicizia: sappiamo che, ad esempio, anche Eimerico e Dionigi il Certosino si sono conosciuti personalmente a Colonia e hanno intrattenuto anche in seguito alcuni scambi epistolari[332]. Ci sembra pertanto realistico supporre che Cusano

[328]Cusano si immatricola nell'Università di Colonia il 26 marzo 1425. Cfr. H. KEUSSEN (cur.), *Die Matrikel der Universität Köln: 1389 bis 1559*, Band I: 1389-1466, Behrendt, Köln 1892, p. 213; Cfr. AC I, 1-4, 1964, n. 27.

[329]E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464) Skizze einer Biographie*, cit., p. 26; vedi anche *AC*, I, 1, n. 26, p. 9.

[330]Il primo a proporre una tale lettura è stato R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit.

[331]Secondo Fuehrer quest'opera rappresenterebbe un vero e proprio commento al quinto capitolo del *De divinis nominibus*: cfr. M.L. FUEHRER, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, cit, a p. 226.

[332]Vedi M.J.F.M. HOENEN, *Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the pilgrimages of children to Mont S. Michel (1458)*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», LXI (1994), pp. 387-418, in particolare p. 399-400: «there is reason to believe that Heymeric and Denys were personally acquainted. Heymeric was Master of Arts at the University of Cologne by the time that Denys was studying there. And also earlier Denys had tried to enter

avrebbe potuto conoscere il *De summo bono* a Colonia tra il 1425 e il 1428 e in particolare grazie alla mediazione di Eimerico da Campo[333].

Eimerico da Campo

Nel corso della precedente ricostruzione vi è stata occasione di tratteggiare i termini dell'amicizia intercorsa tra Cusano ed Eimerico sin dagli anni coloniensi e pare pertanto superfluo ribadire ulteriormente i contatti tra i due. Nelle sue opere, Cusano non menziona mai Eimerico da Campo, né è stato rinvenuto un carteggio tra i due. Per quanto riguarda le opere di Eimerico da Campo che attualmente si trovano nei codici manoscritti 105 e 106 nella Biblioteca di Bernkastel-Kues. Esse risalgono al periodo in cui entrambi parteciparono al concilio di Basilea e sono il *Summarius dominice passionis epylogus*[334], la *Determinacio casus alicuius*[335], il *Sermo factus Basilee in synodo in die s. Augustini*[336], il *Quadripartitus questionum supra libros Sentenciarum*[337], le *Questiones supra libros philosophie racionalis, realis et moralis*[338], i *Theoremata tocius universi fundamentaliter doctrinalia*[339] e l'*Ars*

the Charterhouse at Zelem, which was situated near Diest, where Heymeric then stayed». Nel suo saggio, Hoenen analizza lo scambio epistolare avvenuto tra Eimerico e Dionigi il Certosino in merito ad alcuni sorprendenti pellegrinaggi di bambini sul Mont-Seint-Michel, un santuario dedicato a San Michele Arcangelo situato in Normandia. Questo strano fenomeno, che avvenne tra il 1457 e il 1458, aveva un carattere particolare, che attirò l'attenzione dei teologi: i bambini sembravano essere impossessati da qualche spirito o, nel migliore dei casi, da Dio stesso (cfr. *Ivi*, p. 388). L'articolo di Hoenen si conclude con l'edizione di un breve scritto di Eimerico contenuto nel cod. Cus. 105, f. 33^{r}-34^{v}. ovvero la *Determinatio super Peregrinatione multorum iuvenum ad Sanctum Michaelem in Francia anno 1458*. Per quanto riguarda i rapporti tra Eimerico e il Certosino, Hoenen cita anche la voce enciclopedica di A. STOELEN, *Denys le Chartreux*, cit., p. 430.

[333]Siamo dunque dello stesso avviso di Markus L. Fuehrer, secondo cui il fatto che si troverebbero «several references to Ulrich of Strassbourg in Heymericus' writings [...] reveal that once again an intimate contact of Cusanus had been directly influenced by Ulrich of Strassbourg's *Summa*. It is possible, therefore, that Ulrich of Strassbourg's unique theory of the exclusive practicality of the divine mind and its specific corollaries could have been transmitted to Cusanus by any of the intermediaries whom we have just discussed. The correspondence between Cusanus' theory of exemplars and Ulrich's is too detailed to be merely coincidential. Either directly or indirectly he must have had access to Ulrich's Summa» (M.L. FUEHRER, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, cit., p. 239). Fuehrer, però, non fa per nulla riferimento al ruolo che Ulrico ha avuto nella rinascita dell'albertismo nella prima parte del XV secolo a Colonia; questo dato – che abbiamo cercato di esporre nel testo – rende ancora più convincente l'ipotesi secondo cui Cusano conobbe il pensiero di Ulrico proprio a Colonia per tramite di Eimerico.

[334]Cod. Cus. 105, f. 1-32^{v}; J. Marx, p. 105.

[335]*Ivi*, f. 33-34v.

[336]Cod. Cus. 106, f. 1-6^{v}

[337]*Ivi*, f. 13-22.

[338]*Ivi*, f. 25-55v.

[339]*Ivi*, f. 63-65v.

demonstrativa[340]. Questi testi attendono ancora un'edizione completa[341]. É comunque realistico supporre che Cusano non ebbe modo di leggere soltanto queste opere di Eimerico, ma che ebbe la possibilità di studiarne molte altre, soprattutto quelle la cui composizione risale agli anni coloniensi. Ad esempio l'eco che scaturì dal già citato *Tractatus problematicus* non dovette passare inosservato, nonostante non si trovi traccia di quest'opera nella raccolta manoscritta di Berkastel-Kues.

La nostra ricostruzione delle letture cusaniane delle opere dei domenicani tedeschi della "scuola di Colonia" ci consente di avanzare alcune considerazioni conclusive. L'esame dei manoscritti conservati nella biblioteca di Kues mostra che Alberto Magno e Meister Eckhart erano certamente noti a Cusano. Nel caso degli altri autori presi in considerazione in questo saggio, con la parziale esclusione di Teodorico di Freiberg, abbiamo ipotizzato che Cusano avesse conosciuto le loro opere, o parti di esse. In sintesi, Cusano ebbe occasione di leggere i testi dei domenicani tedeschi in almeno due momenti: nel periodo durante il quale studiò presso l'Università di Colonia grazie alla mediazione di Eimerico da Campo (1425-1428) e nel decennio che intercorre tra la stesura del *De docta ignorantia* (1440) e quella dell'*Apologia doctae ignorantiae* (1449). In questa seconda fase potrebbe aver svolto un ruolo

[340] *Ivi*, f. 65v-76v.

[341] L'edizione critica dell'*Opera omnia* di Eimerico è in corso d'opera e si sta basando su differenti tradizioni manoscritte; una prima edizione del *Compendium divinorum*, è stata curata da J. Korolec, parte I in «Studia Mediewistyczne», VIII (1967), pp. 19-56; parte II, *Ivi*, IV (1968), pp. 3-90; alcuni anni dopo è uscito un ampio volume a cui abbiamo accennato poc'anzi, curato da R. Imbach e P. Ladner, che raccoglie le edizioni di alcune opere di HEYMERICUS DE CAMPO, *Opera selecta* I, cit., e dove troviamo l'*Epistola ad Papam Martinum V* (ed. R. De Kegel, p. 35-92); il *De sigillo eternitatis* (ed. Imbach & Ladner, p. 93-128); l'*Ars demonstrativa* (ed. J.-D. Cavigioli, p. 129-168, che ha utilizzato proprio il manoscritto presente in cod. Cus. 106, f. 65^{v}-76^{v}); il *Tractatus de naturali veritatis catholice analesy* (ed. Z. Kaluza, p. 169-204) e l'*Alphabetum doctrinale* (J. Korolec, p. 205-220). Le prime due parti del *Colliget principiorum naturalis, divini et humani philosophice docrinalium* sono edite e pubblicate da D. Calma & R. Imbach, in *Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du Colliget principiorum*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», LXXX (2013), p. 277-423. L'edizione del *Quadripartitus quaestionum syllogistice super quatuor libros Sententiarum*, è stata curata da M.J.F.M. Hoenen, e si trova nel suo contributo *Academic Theology in the Fifteenth Century. The Sentences Commentary of Heymericus de Campo*, in P.J.J.M. Bakker & E. Faye & C. Grellard (cur.), *Chemins de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhoult 2002, pp. 539-554. Un'edizione critica di un *Dyalogus super Reuelacionibus beate Birgitte* di Eimerico è stata curata da A.F. Admann, con un'ampia introduzione e un preciso studio sul contributo di Eimerico nel campo dell'interpretazione delle rivelazioni di santa Brigida, cfr. A.F. ADMANN, *Heymericus de Campo. Dyalogus super Reuelacionibus Beate Birgitte. A Critical Edition with an Introduction*, Uppsala Universitet, Elanders Gotab, Stockholm 2013, pp. 171-226. Su questi scritti cfr. anche Z. KALUZA, *Les écrits de Heimeric de Campo sur Sainte Brigitte de Suède*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XXXVI (1969), pp. 213-221. A questo breve resoconto aggiungiamo per completezza anche l'edizione della *Disputatio de potestate ecclesiastica* edita da F. HAMANN nel suo già citato *Das Siegel der Ewigkeit*, cit., pp. 265-333. Per un primo resoconto delle edizioni e degli studi su Eimerico, cfr. H. ANZULEWICZ, *Die erste kritische Edition der Werke des Heymericus de Campo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», L (2003), pp. 163-170.

significativo il dibattito di Cusano con Giovanni Wenck, il quale lo avrebbe stimolato alla lettura dei mistici renani. In conclusione, sia la tradizione domenicana della Scuola di Colonia, sia l'albertismo coloniense del XV secolo sono stati certamente ben presenti in momenti fondamentali della formazione di Nicola Cusano.

1.3 L'eclissi dell'albertismo e il progetto dell'Idiota

Le analisi che abbiamo sin qui condotto ci inducono a sostenere che il giovane Cusano ha acquisito una solida formazione filosofica e teologica che gli ha permesso qualche anno più tardi di redigere le sue opere, esibendo una straordinaria conoscenza della filosofia platonica. Questa formazione sarebbe stata acquisita a nostro avviso frequentando assiduamente le biblioteche dei monasteri e delle istituzioni universitarie dell'area del Reno, dove il Nostro ha potuto imbattersi nei manoscritti dei mistici renani e ha potuto incontrare personaggi decisivi per la sua formazione, come Eimerico da Campo: fu proprio negli anni coloniensi che Cusano ereditò da Eimerico stesso e dalla sua cerchia intellettuale quell'apertura "albertinisch" verso le fonti platoniche che poi riscontreremo in tutte le opere del futuro Cardinale.

Pertanto avrebbe a nostro avviso ben visto Rudolf Haubst, quando individuò nell'ambiente albertino coloniense il tramite grazie a cui Cusano si avvicinò per la prima volta alla filosofia "parigina" di Bonaventura e Gerson, ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; e poi al lullismo, e soprattutto al pensiero neoplatonico di Dionigi Areopagita e Proclo, in una certa misura in maniera diretta – come testimonia il codice 84 della biblioteca di Strasburgo[342], forse proprio nel 1426, quando a Colonia condivideva gli studi con Eimerico[343] – ma di certo in maniera indiretta, cioè mediata da una certa impostazione albertina che veniva sostenuta dalla *bursa laurentiana* di Eimerico[344].

[342]Riportiamo ancora l'attenzione sull'analisi filologica e filosofica degli excerpta di Platone e Proclo che si trovano sul codice strasburghese 84 realizzata da R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*., cit.

[343]La datazione proposta da E. Vansteenberghe ci sembra dunque coerente; vedi E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, cit., p. 279.

[344]Secondo E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil*, cit, p. 78, sarebbe inoltre proprio «während seiner Kölner Studienjahre» che Cusano incontrerebbe per la prima volta la *Elementationem theologica* di Proclo. Su quest'opinione di Meuthen è però meno convinto H.G. SENGER, che nel *Cusanus-Texte III. Marginalien 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986, p. 126 dice che in merito non è a conoscenza di «keine Anhaltspunkte». Sulla vicenda non possiamo che sospendere il giudizio; ciò che conta ai fini della nostra ricerca non è tanto che nel Kölner Studienjahre Cusano abbia conosciuto *direttamente* i testi di Proclo, quanto, meglio, *indirettamente* attraverso le interpretazioni di Proclo offerte da Alberto Magno e dai suoi allievi.

Il maestro olandese, dunque, che gli avrebbe «transmis la grande tradition néoplatonicienne»[345], era anche colui che, seguendo l'esempio di Alberto Magno, aveva saputo integrare nella *via antiqua* anche una serie di spunti offertigli dalla filosofia neoplatonica, lulliana ed ermetica; e proprio in questa tendenza "albertina" ad assorbire le fonti platoniche consisterebbe forse il più grande guadagno che Cusano ha potuto portare con sé dai sette anni in cui frequentò la città di Colonia. Traccia consistente di questa eredità l'abbiamo riscontrata nelle opere degli anni Quaranta e nella polemica con Johannes Wenck in merito alla distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza degli enti: le posizioni assunte da Cusano ricalcano pienamente quelle sostenute da Eimerico da Campo nel *Tractatus problematicus*. Per comprendere la formazione filosofica di Cusano bisogna dunque cercare nella direzione dell'albertismo di Colonia.

Non vogliamo negare qui *tout court* che la filosofia di Cusano possa essere inquadrata nell'ambito della più generale ed europea *renovatio platonica* del Quattrocento: questa impostazione ha infatti il merito di evidenziare alcuni tratti particolarmente "rinascimentali" della personalità del Cardinale Cusano, quali la passione per la lettura diretta dei classici platonici e soprattutto dei vari testi platonici e procliani che lo caratterizzò per tutta la vita[346]: tratti che, effettivamente, sembrano spiegare l'evoluzione del pensiero di Cusano dopo il 1450 meglio che la ricerca sulle sue fonti medievali. Al contempo, però, ha il torto di tralasciare le prime tappe della formazione del pensiero del Cusano, su cui in seguito si è potuta innestare l'influenza dell'umanesimo italiano: soltanto un pensatore aperto alle influenze platoniche avrebbe potuto infatti assorbire quegli aspetti dell'umanesimo che a ragione i critici vedono presenti in Cusano.

I sostenitori della tesi del Cusano quale umanista tra gli umanisti italiani del Quattrocento sono però generalmente restii ad attribuire tale apertura del Cusano a precedenti esperienze di studio, oppure all'influenza di personaggi a lui vicini quale fu Eimerico da Campo. Il motivo di questa diffidenza consiste nel fatto che essi non possono rinvenire facilmente sui testi l'influenza

[345]J.B. KOROLEC, *Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu*, in A. Zimmermann (cur.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, cit., pp. 208-216; vedi in particolare p. 208. Nel suo articolo, Korolec cita i lavori di Haubst e di Colomer che abbiamo utilizzato anche noi nella nostra ricostruzione e si pone idealmente sulla stessa linea interpretativa dei due studiosi – cioè la medesima che stiamo cercando di perseguire in questo lavoro. Egli individua inoltre quattro ambiti fondamentali in cui apparirebbe secondo lui evidente un influenza di Eimerico sul pensiero di Cusano: *i*) la *coincidentia oppositorum*; *ii*) la materia; *iii*) il ruolo dei sensi e dell'immaginazione nella conoscenza di Dio *iv*) l'essere. Tutti questi temi sarebbero stati trattati da Eimerico nel *Compendium divinorum*, nelle *Theoremata de esse et essentia* e nell'*Alphabetum doctrinale* con un occhio particolarmente attento a Dionigi e Proclo. Questa predilezione per gli autori neoplatonici sarebbe, in definitiva – secondo Korolec – il più grande lascito che Eimerico ha fatto a Cusano e che ha inizio dal celebre commento di Alberto Magno ai *Nomi divini* di Dionigi, sulla cui lunga linea si situerebbero le opere di Eimerico e Cusano.

[346]Sul gusto che Cusano aveva sviluppato per la lettura diretta dei testi platonici e procliani, vedi C. BIANCA, *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse*, p. 5-6.

coloniense su Cusano, poiché non disponiamo di alcuno scritto di Cusano precedente al 1433, se non alcune prediche. D'altra parte né lo studio del gruppo di *Sermoni* I-XI proposta da Flasch nella sua analisi genetica delle opere di Cusano[347], né la ricerca di Hans Gerhard Senger sulla filosofia di Cusano prima del 1440[348] hanno offerto particolari spunti a sostegno di una affiliazione albertina del giovane Cusano. Bisogna tuttavia considerare che gli scritti da loro analizzati erano o per forma (come nel caso delle prediche) o per contenuto (come nel caso degli studi astronomici) poco adatti a fornire materiale valido per un giudizio su tale questione; d'altra parte una tale ricerca non è stata mai affrontata con chiarezza, in quanto i due studiosi sembravamo maggiormente interessati ad altri aspetti da rintracciare nel giovane Cusano.

In ogni caso la domanda sollevate nella nostra Introduzione – ovvero quale sia stato il terreno su cui Cusano ha potuto elaborare le filosofia neoplatoniche del *De docta ignorantia* e del *De coniecturis* – resta aperta. Infatti i sostenitori della tesi del Cusano-Umanista non sanno ancora spiegare in maniera convincente come sia stato possibile che in una vita così frenetica tra il 1438 e il 1440 il Cusano sia stato in grado di assorbire, meditare e riformulare con tale raffinatezza una struttura di pensiero così complessa come quella neoplatonica. Invece la ricostruzione della ipotetica influenza albertina su Cusano potrebbe offrire spiegazione al motivo per cui, quando Cusano si imbarcò alla volta di Costantinopoli nel 1438, il Piccolomini sostiene che egli fosse già «homo in omni genere litterarum tritus»[349]. Bisogna comunque precisare che non è nostra intenzione rendere l'immagine di Cusano quale di un mero «Schüler» di Eimerico; la cifra della distanza tra la formazione di Cusano e quella di uno studente della *bursa laurentiana* è nell'ampiezza tematica dei suoi studi, nei suoi multiformi interessi che egli già tradiva poco più che venticinquenne, e soprattutto nel preciso lavoro di scavo filologico dei testi latini a cui egli ha consacrato i sette anni che intercorrono tra il 1425 e il 1431, quando si mosse da Roma a Colonia a Parigi a Coblenza e attraversò la Renania tutta, con i suoi monasteri e le sue biblioteche, ma soprattutto con i sussulti mistici che l'hanno caratterizzata nei secoli precedenti. Non vogliamo qui neanche seguire pedissequamente le definizioni di albertismo formulate da Meersseman, Senger o prima di loro da Eimerico da Campo. Evitiamo di prendere per buona l'una o l'altra: ci limitiamo invece solo a segnalare una consistenza presenza dell'albertismo nella formazione di Cusano a Colonia.

Le posizioni filosofiche di Cusano saranno però presto destinate a cambiare, soprattutto dal punto di vista politico. Tematizziamo ora una caratteristica politica del pensiero del Cusano che nel corso dell'argomentazione

[347]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., pp. 13-27.

[348]H.G. SENGER, *Die Philosophie des Cusanus vor dem Jahre 1440*. cit.

[349]E.S. PICCOLOMINI, *Lettera a Pietro da Noceto* (21 maggio 1437), in R. Wolkan (cur.), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I, Hölder, Wien 1909, p. 65.

è spesso emersa in filigrana: una scarsa fiducia per il ruolo delle Università nella promozione del sapere. Questo tratto polemico segna una discontinuità del Cusano nei confronti della storia dell'albertismo. La diffusione del pensiero di Alberto Magno ha infatti trovato sfogo tra il XII e il XIV secolo proprio attraverso l'insegnamento impartito da alcuni esponenti dell'Ordine dei Predicatori presso l'Università di Parigi: non soltanto Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ma anche molti cosiddetti albertisti quali Meister Eckhart e Dietrich di Freiberg hanno insegnato nell'Università di Parigi in qualità di maestri stranieri. Nel contesto universitario, Alberto Magno e gli "albertisti" hanno diffuso le loro idee, mettendole alla prova dell'averroismo allora in voga e offrendo loro un palcoscenico internazionale, almeno fino a quando e nella misura in cui ciò fosse stato possibile. Della storia della rinascita dell'albertismo nel XV secolo a Parigi con Giovanni di Nova Domo e in seguito a Colonia con Eimerico da Campo abbiamo già avuto modo di trattare. Le prospettive filosofiche e teologiche di Alberto Magno hanno però avuto una scarsa penetrazione nell'ambito del clero secolare e dei vertici della gerarchia ecclesiastica. I vescovi e i cardinali del tempo sembravano infatti più interessati a dibattere questioni inerenti la sfera del diritto anziché la *Metafisica* di Aristotele. L'occupazione più frequente dei prelati "intellettuali" era infatti il soppesare i rapporti tra la giurisdizione ecclesiastica e quella imperiale, tra la potestà papale e il concilio dei vescovi riuniti. Non raramente i prelati si occupavano anche di questioni di interesse più strettamente locale, come la superstizione, l'ignoranza dei fedeli e le eresie nazionali. La nascita della cultura presso le Università e i dibattiti tra gli ordini mendicanti erano da loro lontane. Queste problematiche sono state effettivamente il banco di prova del clero secolare tra il XII e il XV secolo, e non stupisce se ad esse si dedicò anche il giovane giurista Nicola Cusano nei primi passi della sua carriera.

In questo contesto non è possibile approfondire ulteriormente il rapporto che in quei tempi si era generalmente venuto ad instaurare tra il clero secolare, l'Ordine dei Predicatori e le istituzioni universitarie. Ci limitiamo però a notare che la sua scarsa stima mostrata da Cusano per la filosofia universitaria, era inscrivibile nel *trend* generale del clero dell'epoca. Tuttavia questa poca cura del clero per l'Università non si è mai tradotto in un rifiuto categorico della cultura universitaria. Personaggi quali il Cusano stesso, Giuliano Cesarini, Tommaso Parentuccelli ed Enea Silvio Piccolomini hanno formato le proprie personalità intellettuali nelle Università, in particolar modo in quelle situate nel nord-Italia. Tuttavia l'Università era da loro generalmente percepita quale mero luogo di formazione per giovani "cristiani": il sapere universitario doveva cioè contribuire soltanto alla formazione individuale del cristiano, per poi essere messo a frutto nella Chiesa, per i suoi fini e per il benessere della *societas christiana*. Il pericolo degli studi universitari che il clero ben vedeva era infatti

quello di pretendere un sapere autonomo dalla Chiesa e dal mondo: in questo caso – affermano costoro – il sapere universitario si ripiega su se stesso e diviene una conoscenza sterile, *verbosa* e presuntuosa. Questa era anche la posizione del Cusano.

Kurt Flasch ha recentemente segnalato, disseminandoli nella sua monografia su Cusano, alcuni passi in cui il cardinale critica esplicitamente la filosofia universitaria. Nonostante il Flasch, come noto, propenda per una ricostruzione evolutiva del pensiero del Cusano, egli ha comunque individuato alcuni tratti caratteristici della filosofia cusaniana dalle sue origini sino alle ultime formulazioni: tra di essi è indubbiamente da contemplare la critica di Cusano alla filosofia universitaria. Ve ne sono tracce già dal *De docta ignorantia*[350], in cui Cusano affonda il colpo contro la scolastica, rea a suo avviso di aver sottomesso l'infinito alle regole della ragione. Ma con maggiore enfasi la polemica si protrae nel *De coniecturis*[351], in cui Cusano giunge a criticare persino la forma scolastica della *Quaestio*, in quanto essa sarebbe deficitaria nel metodo di ricerca della verità. Infatti nelle *Quaestiones* si procede nell'esaminare due opposte argomentazioni e in seguito, dopo un attento vaglio della ragione, se ne sceglie una soltanto, anziché capirne la coincidenza profonda all'infinito. Questa mancata comprensione della coincidenza delle opposte argomentazioni sarebbe per Cusano una grave mancanza del metodo scolastico e una «insufficienza della tradizione»[352], da colmare soltanto mediante la dotta ignoranza. Nello stesso *De coniecturis*, Cusano afferma inoltre che "i filosofi e i teologi che finora hanno posto come primo principio quello della ragione" si sono preclusi la via di accesso alla verità.

A parziale integrazione delle analisi fornite dal Flasch menzioniamo altre occorrenze nei testi di Cusano, da cui si evince una forte critica contro la filosofia universitaria e la scolastica. Colpisce anzitutto l'attacco contro la logica aristotelica presente nell'*Apologia doctae ignorantiae*[353]; qui Cusano riporta un passo di Sant'Ambrogio, raccontando che il vescovo sembra avesse aggiunto alle litanie anche la seguente: "A dialecticis libera nos, Domine". L'ironia del Cusano è riferita in primo luogo ad Averroé ed Avicenna e per questo motivo sembra non aver suscito l'interesse dei commentatori dell'opera cusaniana. In realtà ciò che Cusano in quel passo critica ai filosofi aristotelici di lingua araba è proprio la logica aristotelica, che è la medesima adottata anche

[350]Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., p. 170.

[351]*Ivi*, p. 156; *De con*. I, c. 5, n. 20, 1-4.

[352]*De con*., Prologus, n. 4, 10: «ob ineptitudinem traditionis».

[353]Cfr. *Apol.*, n. 31, 1-8: «et ego patientiam praeceptoris admirans subintuli: Impatienter fero, quod te comparat ignoranti logicam, uti Averrois Avicennam. Ad quae ipse: Non te offendat istud. Nam etsi omnium sim ignorantissimus, sufficiat saltim mihi, quod huius ignorantiae scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: "A dialecticis libera nos, Domine". Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat».

dagli scolastici latini. In questo luogo come altrove nell'*Apologia* l'obiettivo polemica di Cusano è il metodo dell'*analogia entis*, che pretendere di esprimere Dio quale oggetto di disputa e non come infinito. Notevole è inoltre l'appunto di Johannes Wenck sul Ms. Vat. Lat. 149, il quale ci informa che egli rispose all'*Apologia* con un testo non ancora rinvenuto, in cui metteva in evidenzia proprio come la filosofia di Cusano si opponga ad ogni sapere universitario[354]. Una ulteriore prova della nostra ipotesi di ricerca si trova ancora nell'*Apologia*, quando Cusano, riprendendo un motivo classico del *De docta ignorantia*, afferma che i teologi scolastici sono in realtà ciechi, nonostante presumano di sapere. Per rendersene conto debbono abbandonare i loro libri e farebbero bene a leggere le opere di Ugo di San Vittore e dei mistici[355]. Anche questa affermazione va comunque contestualizzata: come abbiamo già avuto modo di notare, nel 1449, anno in cui Cusano scrive l'*Apologia*, la sua polemica contro il sapere universitario era già molto forte. Solo un anno dopo, nel 1450, Cusano tornerà su questi temi e anziché "consigliare" agli scolastici la lettura dei testi mistici li inviterà nel *De sapientia* ad abbandonare ogni libro scritto dagli uomini e a leggere il libro di Dio, ovvero la natura: siamo giunti tuttavia alla formulazione compiuta dell'Idiota. Si tratta di un dialogo a tre voci, che Cusano inserisce nella raccolta *Idiota*, la quale prende il nome dal celebre protagonista: l'IDIOTA[356]. A differenza del ricco ORATORE umanista[357], l'altro personaggio del dialogo, l'IDIOTA è un «pauper»[358], un uomo povero e ignorante[359], che non vanta

[354]Cfr. AC I, 2, n. 846, p. 601: «contra quam Apologiam scripsi libellum, ut agnoscatur, quam detrahat doctrine omnium universitatum». Il manoscritto è il Cod. Vat. Lat. 149, f. 24r. Questo appunto è citato da R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, cit., p. 102 e da K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, tr. i.t, p. 295.

[355]cfr. *Apol. doct. ign.*, n. 30, 6-11: «Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli; et indubie se hactenus caecum fuisse reperiet».

[356]Traduzione del termine latino *Idiota* nelle lingue moderne. A proposito della figura del Laico nel Quattrocento in relazione allo sviluppo delle scienze della cultura nell'età moderna cfr. R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters: Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Bochumer Studien zur Philosophie 14, Grüner, Amsterdam 1989, in part. pp. 13-53 e C. KÖNIG-PRALONG, *Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale. Note historiographique*, «Doctor Virtualis. Rivista di storia della filosofia medievale», IX (2009), pp. 169-197, in part. pp. 170-171.

[357]Le traduzioni nelle lingua moderne del termine latino Orator non è stata sempre facile e non tutti i traduttori hanno interpretato questa figura nel medesimo senso. Ad esempio Giovanni Santinello parla di un *Oratore*, e così Maurice De Gandillac di un *Orateur* e Bohnenstädt di un *Redner*, mentre Menzel-Rogner e lo Scharpff di un *Gelehrte*; Cfr. a tal proposito G. Santinello (cur.), Nicola Cusano, *Scritti filosofici*, *La sapienza*, cit., nota n. 1. Santinello spiega che Cusano avrebbe voluto intendere con Oratore il retore classico, da opporre all'Idiota ignorante nell'ambito del rinnovamento della cultura avvenuto nel Quattrocento. Noi siamo tuttavia maggiormente inclini ad identificare nell'ORATORE dell'Idiota proprio l'umanista dotto in lettere, che evidentemente Cusano deve aver incontrato (e forse non del tutto apprezzato) a Roma nel 1450.

[358]*De sap*. I, n. 1, 3.

[359]Cusano gioca qui sull'opposizione tra la Sapienza del mondo e la Sapienza divina; questo sarà poi il filo conduttore di tutto il libro (ad es. *De sap*. n. 4, 3) e di altre opere di Cusano (cfr. *De quaer. Deum*, c. 3,

uno «litterarum studio»[360]; e inoltre egli non è condizionato dalla «opinio auctoritatis»[361] come il FILOSOFO delle Università, il Peripatetico, ma soltanto dalla Sapienza stessa che «clamat in plateis»[362].

La nostra ipotesi è che proprio a partire dalla formazione universitaria, dalle esperienze politiche e dalle prove di concordanza tra le Chiese cristiane e con le religioni non cristiane, Cusano sviluppa il progetto di una filosofia cristiana ispirata a San Paolo e Dionigi[363]. Sembrerebbe che Cusano avesse avuto coscienza di questa sua originalità rispetto all'albertismo universitario già dal *De coniecturis*[364], quando, nel *Prologo*, Cusano parla di alcuni discepoli a cui spiegare queste sue dottrine e poi nell'*Apologia* spiega che il suo pensiero ha avuto già accoglienza in Italia. Dalle analisi precedenti abbiamo compreso che questa ipotesi di riforma culturale e filosofica di Cusano, esposto con chiarezza nel 1450, deve molto alla filosofia albertista universitaria e al conciliarismo. Tuttavia il luogo in cui varare questo progetto non è l'Università, bensì sono le piazze, dove grida la Sapienza. Come segnalava anche Flasch, a parlare è il Cusano neo-elevato Cardinale, mentre al soglio pontificio saliva il suo amico Tommaso Parentuccelli, poi ricordato come il papa umanista[365]. Flasch ricorda che Cusano era cosciente anche di questo potenziale politico, se a Wenck fa notare che egli utilizza una traduzione di Dionigi fatta da Ambrogio Traversari e donatagli proprio da Tommaso Parentuccelli da giovane, prima che divenisse papa Niccolò V. Cusano si presenta qui come un «Socrate cristiano che prosegue e sviluppa le affermazioni di Dionigi»[366]. L'Idiota è Cusano stesso, ma prima di lui è Platone[367]. D'altra parte lo stesso nome di "Apologia" ricorda neanche troppo lontanamente l'omonimo testo di Platone in cui si difendeva

n. 41, 4; *De gen.*, c.4, n. 175, 5sq). La figura dell'Idiota non è nuova per la letteratura mistica, ad es. vedi la JOHANNIS GERSON, *Theologia mystica*, I cons. 3, III individuava nell'Idiota lo studioso della "vera filosofia", cioè della "teologia mistica": «si phylosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mistica theologia erit phylosophia, eruditique in ea, quantumlibet aliunde ydiote sint, phylosophi recta ratione nominantur». Questa opposizione tra la "falsa" sapienza dei libri e la vera sapienza di quell'unico libro scritto da Dio, che è il mondo, ha certamente un certo richiamo paolino, vedi ad. es. la prima lettera ai Corinzi, n. 3, 19. Opposto all'Idiota c'è il dotto, su cui vedi *De mente*, c. 11, n. 52, 10. Vedi anche l'utilizzo del termine *doctus* nel BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO, *De donis spiritu*, coll. I, n. 10, o in M. Eckhart, In Sap., 243 (LW II, 576,9 – 577,2).

[360]*De sap* I, n. 3, 6.

[361]*Ivi*, n. 2, 5.

[362]*Ivi*, n. 3, 11. Cusano richiama questa stessa espressione, divenuta poi celebre, in *De apice theor.* n. 5, 2. Della composizione dei tre personaggi del dialogo si è già detto *sopra*.

[363]Cusano definisce Dionigi come «Dionysius, theologorum maximus» (*De non aliud* n. 54, 2); «sapientissimus Philo» (*Apol.* n. 21, 4); «maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites» (*De docta ign.* I, c. 16, n. 43, 7); «divinus vir» (*De ber.* n. 11, 14); «divinus Dionisius» (*Apol.* n. 13, 8). Cfr. a tal proposito W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., p. 155.

[364]*De con.* I, *Prol.,* n. 4, 1.

[365]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, tr. it. p. 198.

[366]*Ivi*, p. 207.

[367]*Ivi*, p. 301.

Socrate[368]. Aggiungiamo inoltre la considerazione che proprio a partire dagli scritti seguenti al 1445 Cusano adotta la forma stilistica del dialogo, ancora una volta in ricordo di Platone: il *De deo abscondito*, il *De genesi*, i quattro libri dell'*Idiota*, il *De non aliud*, il *De possest*, il *De ludo globi* sono tutti scritti in forma dialogica. In essi emerge «un invito nettamente mirato a staccarsi dall'aristotelismo e dal nuovo manierismo retorico»[369]: né la cultura universitaria, né quella umanista tutta italiana sembrano per Cusano adatte a predicare la Sapienza che è nel mondo. L'Idiota cristiano si nutre invece in maniera naturale nelle città, nelle piazze e nei mercati, e rigetta la «verbositas»[370] del mondo universitario, rifiuta come il sapere sterile dei tomi medievali, che inorgoglisce, e l'eleganza fine a se stessa dei filologi. Sull'esempio del Socrate di Platone, l'Idiota tratteggiato da Cusano si rivolge con tono maieutico agli interlocutori, al fine di mostrare come la Sapienza divina sia loro disponibile nel mondo: è infatti in Dio stesso che – come spesso ama ripetere l'Idiota – «sumus et movetur»[371]. Platone, Dionigi e San Paolo: su queste basi filosofiche e teologiche, tra la primavera e l'estate del 1450, Cusano forgia il progetto filosofico e politico dell'Idiota, quale tentativo di riforma spirituale della Chiesa che ponga al centro un nuovo modo di essere "cristiano".

La raccolta "Idiota" è dunque il frutto "più maturo" di un pensiero che si è formato nelle esperienze quotidiane, negli incontri e nelle letture, dislocato tra Padova, Colonia, Roma, la diocesi di Trier e Costantinopoli; un pensiero che nelle intenzioni di Cusano non poteva restare chiuso nelle Università – come in quella di Lovanio, dove Cusano rifiuta la cattedra nel 1435 – ma che doveva trovare terreno di verifica nella Chiesa e nel mondo. Questa evoluzione del pensiero cusaniano e la formulazione del *topos* dell'Idiota sono stati oggetto di altri studi più corposi, che si sono concentrati sul pensiero maturo del Cusano[372]. Nel *De mente* presenta con ironia la figura del filosofo aristotelico, smunto in viso, che cerca freneticamente libri: ma nei libri non vi è la vera Sapienza. L'aristotelico è a Roma per chiarire una questione che è stata centrale nella filosofia scolastica, ovvero l'immortalità dell'anima. In questo passo risuonano i dibattiti nell'Università di Parigi tra averroisti e tomisti, intenti nel capire correttamente a cosa si riferisse Aristotele nel terzo libro del *De anima* quando

[368]*Ivi*, p. 202.
[369]*Ivi*, p. 281.
[370]*De sap*. n. 10, 7-9.
[371]Atti, 17, 28. Cfr. ad es. *De sap.* n. 12, 2-3.
[372]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, pp. XX, tr. it. a p. 241: «questo era il mondo in sé lacerato della scienza tardo-medievale. Il Cusano lo conobbe nei suoi migliori centri tedeschi; ma questo mondo non lo soddisfece. Non ne riprese mai né le problematiche, né lo stile, né le forme letterarie. Vide che il modo con cui procedeva contrastava con i suoi contenuti. Occasionalmente vi allude […] ma tutta la sua opera si separa nettamente da quel mondo. Il Cusano apparteneva ad un altro mondo culturale», che Flasch identifica con la storia del papato e con lo sviluppo della cultura italiana nell'Umanesimo del Quattrocento.

parlava dell'intelletto separato[373]. Ma non è nei libri di Aristotele che si trova la Sapienza; al contrario, essa grida nelle piazze. Nel 1450 si consuma il definitivo distacco dalla filosofia universitaria. Dopo di allora, gli stessi contatti personali del Cusano con i filosofi delle Università si faranno sempre più radi. Più interessante è invece il mondo degli umanisti, del Valla, del Toscanelli, del De bussi e del Balbo. Neanche ad essi, tuttavia, Cusano risparmia critiche. Se infatti, tra i personaggi de l'Idiota, il filosofo è quasi certamente da identificare con lo scolastico, l'Oratore è certamente l'immagine più propria dell'umanista del Quattrocento. Nell'Oratore che si scandalizza dell'Idiota che fa i cucchiai si intravede infatti la rappresentazione ironica del ricco umanista intento alla raffinatezza dell'espressione linguistica e all'eleganza della traduzione della lingua antica; l'Idiota rappresenta invece *latu sensu* la filosofia della dotta ignoranza.

1.4 Il dibattito su essenza ed esistenza

Quando Gilles Meersseman ha identificato le caratteristiche del cosiddetto albertismo nel XV secolo, egli ha posto come primo e fondamentale connotato di una posizione "albertina" proprio il rifiuto della distinzione reale tra essenza ed esistenza[374]. Questa negazione, infatti, sembra essere stata un tratto comune a tutti quei filosofi e teologi che nel Quattrocento, seppur diversamente, si sono ispirati alla dottrina di Alberto Magno[375]. Dal punto di

[373]Cfr. oltre, parte terza.

[374]G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, cit., p. 89; vedi anche ID., *Eine Schrift des Kölneruniversitätsprofessors Heymericus de Campo oder des Pariser Professor Johannes de Nova Domo?*, «Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein», XVIII (1936), pp. 144-168. Per precisare meglio quanto la distinzione reale tra essenza ed esistenza fosse importante nella valutazione complessiva delle posizioni filosofiche del Quattrocento, Mario Meliadò cita il caso di Dionigi Il Certosino, il quale testimonia che nel corso dei suoi studi alla «via Thomae» a Colonia, nel medesimo periodo in cui vi soggiornavano Eimerico e Cusano – cfr. in merito l'*Introduzione* –, avrebbe appreso anzitutto «quod esse et essentia distinguerentur realiter» (DIONYSII CARTHUSIENSIS, *In librum I Sententiarum*, d. 8, q. 7, Tournai 1902, 408D); cfr. M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., p. 104.

[375] Che Alberto Magno abbia ritenuto, contro Tommaso, che l'essenza di una cosa non fosse realmente distinta dall'esistenza, è cosa poco certa; d'altra parte – come scrive Senger – nonostante «Albertisten des 15. Jahrhunderts eine Realdistinktion von Essenz und Existenz gegen die Thomisten leugnen, Alberts Lehre schient in diesem Punkt ambivalent», vedi G.H. SENGER, *Albertismus?*, cit., p. 221. Non possiamo entrare nella discussione sul grado di fedeltà ad Alberto Magno degli interpreti "albertini" del XV secolo; ci limitiamo a far notare che l'accettazione o la negazione della suddetta concezione tomista era lungi da porsi come problema effettivo ad Alberto Magno, anche perché la sua istituzionalizzazione in una dottrina ben definita – e dunque ad oggetto di disputa – non è stata immediata. Allora la «ambivalenza» di Alberto su questo punto è probabilmente attribuibile al fatto che ad Alberto non si pose mai l'esigenza di una risposta chiara sul tema, o quantomeno mai con la medesima forza con cui si pose ai tomisti e agli albertisti dei secoli successivi, influenzati dalla formalizzazione della dottrina tomista – come ad Eimerico da Campo, che nelle diciotto *quaestiones* che concludevano i suoi *Problemata* individuava le divergenze

vista di Meersseman, essi sembrano essere stati i precursori disorganizzati ed eterodossi di quel folto gruppo di professori che alla fine dello stesso secolo dichiararono di insegnare «secundum doctrinam Alberti» e che presso le Università di Colonia e Varsavia si strutturarono in una ben definita via negli studi universitari[376].

Il presente capitolo vuole avanzare l'ipotesi che la nozione di forma e di sostanza formulata dagli albertisti di Parigi e di Colonia abbia costituito un intensa macchia di colore "albertista"[377] sulle opere di Nicola Cusano composte negli anni Quaranta. La vastità delle opere di Alberto Magno e la grande mole di fonti e dottrine che si trovano nei suoi testi ha contribuito ad aprire svariate possibilità di letture ed esegesi del suo pensiero, che ha offerto spunti importanti sia a coloro che vollero offrirgli una mera dimensione propedeutica alle dottrine di Tommaso, sia a quelli che ne evidenziarono le differenze con le dottrine del maestro parigino; più in generale, le stesse interpretazioni complessive dell'opera di Alberto Magno dal XIII al XVI secolo non sono state sempre unanimi[378]. Importante ai nostri scopi è tuttavia che agli inizi del quindicesimo secolo si identificavano come albertine alcune caratteristiche fondamentali, che ora elenchiamo: *i*) la negazione della distinzione reale tra essenza ed esistenza[379]; *ii*) una concezione debole della facoltà della fantasia; *iii*)

di Alberto Magno rispetto al tomismo soprattutto nel rifiuto della distinzione reale tra essenza ed esistenza (*i*) e nella capacità riflessiva dell'intelletto al di sopra dei fantasmi (*ii*). L'esigenza di individuare i punti di contrasto tra albertismo e tomismo nel XV secolo non viene percepita soltanto da parte, per così dire, "albertista", ma anche nella *bursa* di Gerardo da Monte. A testimonianza di ciò possiamo citare anche quanto scrive Dionigi Il Certosino (su cui cfr. *Introduzione*) nel suo *Compendium philosophicum* o *Elementatio philosophica* (1464-1465): egli individua *i*) la distinzione reale tra essenza ed esistenza; *ii*) la concezione della materia formata *iii*) la dottrina dei fantasmi – cfr. K. Emery (cur.), DIONYSII CARTUSIENSIS, *Opera selecta*, cit., p. 23; vedi anche R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 178. D'altronde, in merito all'essere e all'essenza delle cose, l'attenzione di Alberto non era tanto rivolta a quanto andava elaborando Tommaso in quegli anni, quanto lo era invece verso altre fonti che direzionarono con più decisione la sua prospettiva; un esempio chiaro è Avicenna, con la sua dottrina dell'essere comune, che trova molto spazio nella metafisica albertina, e soprattutto – aggiungiamo noi all'elenco di Eimerico – con la sua dottrina del flusso (*iii*), che Alberto discute e in parte assume nel *De causis et processu universitatis*.

[376]Vedi *Introduzione*.

[377]La metafora del colore è utilizzata da G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, vol. II, cit., p. 102.

[378]Vedi quanto ben ricostruisce M.J.F.M. HOENEN, *Dietrichs von Freiberg De ente et essentia aus doxographischer Perspektive*, in C. Erismann & A. Schniewind (cur.), *Compléments de substance : Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, J. Vrin, Paris 2008, pp. 389-422, in particolare a p. 417ss.

[379]In particolare è nell'*Ars demonstrativa*, contenuta nel cod. Cus. 106, che Eimerico da Campo dimostra che essenza ed esistenza coincidono, intendendo però per essenza la forma, come suggerisce anche il *Liber de causis*. Rudolf Haubst nel suo saggio *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues* a p. 146 riporta alcune linee del testo di Eimerico a nostro avviso fortemente significative: «sed si essentia supponat naturam formae, ut compositio ex essentia et esse sit unio formae et esse, ut dicit auctor Causarum, tunc non est possibile, quod dictum est, eo quod forma est propria potestas dativa ipsius esse. Sed idem non potest esse dans et recipiens respectu eiusdem, vel principium et terminus» (HEYMERICI DE CAMPO, *Ars demonstrativa*, cod. Cus. 106, f. 68v, 14). Secondo questa impostazione filosofica non vi è distinzione reale tra la forma e l'essere perché la forma è il «ciò che è»

la dottrina del flusso. Commentando un passo del *De dato patris luminum*, Rudolf Haubst ha fatto notare come la posizione filosofica assunta da Cusano in riferimento alla formulazione boeziana dell'essere e della forma sia inscrivibile proprio nella tradizione albertina, inaugurata da Giovanni di Nova Domo a Parigi e proseguita a Colonia per opera di Eimerico da Campo[380]. La tesi di Haubst è che la posizione espressa da Cusano non costituisca un *unicum* nella storia della filosofia del XV secolo, ma che essa vada compresa a partire dal suo «geschichtliche Zusammenhang»[381]: dall'opposizione al tomismo che Giovanni di Nova Domo e poi Eimerico da Campo avevano intentato proprio a partire da una certa lettura neoplatonica dei concetti di forma, essere e sostanza. Proprio come costoro, infatti, Cusano nel *De dato patris luminum* discute l'assioma sulla forma e l'essere tratto dal *De hebdomadibus* di Boezio, e ne offrire una lettura divergente da quella esibita da Tommaso nella sua *Expositio* e nel *De ente et essentia*, i testi in cui l'Aquinate per la prima volta formula la distinzione reale tra l'essere e la forma: «Die hauptsächlichen philosophischen Lehrunterschiede, die Heymeric auf der gemeinsamen Basis des Aristoteles gegen Thomas zu begründen sucht – scrive Rudolf Haubst[382] –, bestehen in einem starken dynamischen Ideenrealismus, in der Bestreitung der Realunterscheidung von Sein und Wesen (*esse* und *essentia*) und in der These, dass der menschliche Geist, zumindest wenn er uber sich selbst reflektiere, sich uber die von Thomas gelehrte strikte Bindung an das Phantasma erheben, sich

della cosa (quod erat esse) o suo principio di individuazione in quanto tale, mentre con essere si intende la forma nel suo informare l'ente. Così, scrive Haubst, «ergibt sich nach H[eymerich] der Widerspruch, dass die Form ihrem Begriffe nach das Sein gibt, aber auch durch die Existenz erst das Sein empfangt» (*ibid*). Haubst spiega poi come questa prospettiva sull'essere e sulla forma ricalchi la dottrina della nona proposizione del *Liber de causis*; e aggiunge che è proprio in questo punto che va cercata la radice dell'opposizione di Eimerico da Campo al tomismo. Nel *De ente et essentia*, infatti, Tommaso d'Aquino aveva rifiutato la dottrina neoplatonica della forma proprio discutendo la nona proposizione del *Liber de causis*, che Eimerico invece adotta nell'*Ars demonstrativa* – SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 5, l. c. 156. Abbiamo già accennato alla buona diffusione che ha goduto questo scritto giovanile di Tommaso nel XV secolo e soprattutto nelle questioni dedicate all'essere e all'essenza in ambito universitario, cfr. *supra*. In questa sede non possiamo approfondire ulteriormente questa concezione di Eimerico; per approfondimenti rimandiamo alla lettura del saggio di Haubst.

[380]R. HAUBST, *Albert, wir Cusanus ihn sah*, cit., pp. 174-175, scrive: «der Pariser Albertist Johannes de Nova Domo und der Kölner Heymericus aber haben, auf Albert gestütz, das Axiom ›Omne esse ex forma est‹ des Boethius mit besonderer Betonung auch zu dem dynamischen Grundkonzept ihrer Seinsmetaphysik zugespitzt, dass alles (geschöpfliche) ›Sein aus der Form fließe‹ (esse fluit a forma); das Wort ›forma‹ bezogen sie dabei sowohl letztlich auf Gott, wie (im Plural) auf die (unter der Erstursächlichkeit Gottes) sich in den Einzeldingen dynamisch konkretisierenden (universalen) ›Wesenheiten‹. Und Hand in Hand damit bekämpfte vor allem Heymeric – unter Berufung auf Albert und Heinrich von Gent – sehr entschieden die von Thomas und dem Thomismus bei allen geschaffenen Wesen gelehrte Realunterschiedenheit von ›esse‹ und ›essentia‹ (oder: ›esse essentiae‹ und ›esse existentiae‹), und zwar mit dem Hauptargument, dass es sich dabei nur um verschiedene Betrachtungweisen ein und derselben Wirklichkeit handle»; cfr. anche ID., *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., pp. 426-430, dove Haubst trascrive una parte dell'*Ars demonstrativa*, in cui evidenzia come Eimerico neghi la distinzione reale tra essenza ed esistenza.

[381]ID., *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., pp. 426.

[382]R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., p. 20.

schon im irdischen Leben aus der Verhaftung an Sinnesvorstellungen lösen könne».

In particolare per quanto riguarda Cusano, Haubst cita il secondo capitolo del *De dato patris luminum*[383], in cui Cusano approfondisce il proprio concetto di forma. Egli, infatti, muove l'argomentazione dall'analisi della posizioni di alcuni «philosophi»[384], i quali avrebbero cercato di rendere intelligibile il dono del Padre dei lumi mediante le loro dottrine metafisiche ed epistemologiche. In particolare ciò che nel secondo capitolo interessa a Cusano è che tali filosofi hanno offerto una definizione di forma; essi infatti avrebbero sostenuto che «formam esse, quae dat esse rei»[385]. Ancora una volta, quasi in parallelo ai testi analizzati finora, si pone la domanda sull'identità di questi filosofi che Cusano cita con intento polemico e sulla prospettiva filosofica che sarebbe veicolata dalla loro definizione di forma; proveremo ora a ricostruire la posizione di questi filosofi a partire dalla critica che gli muove Cusano per poi provare ad approfondire la concezione cusaniana della forma sostanziale e la capire dal suo punto di vista quale relazione intercorra tra la forma e l'essere di tutte le cose. La formulazione boeziana «forma dat esse rei»[386], secondo Cusano, manca di precisione[387]; essa inoltre può dar luogo ad una cattiva lettura, perché nell'affermare che (*i*) la forma dona l'essere alla cosa sembrerebbe che la cosa preesista[388] alla ricezione della forma e che, al contempo, (*ii*) la forma attribuisca l'essere alla cosa come un qualcosa di distinto da essa stessa.

La nostra ipotesi – che cercheremo di corroborare mediante l'analisi dei testi – è che, come nei casi precedenti, Cusano sembri voler colpire una certa interpretazione della concezione classica di forma come «quae dat esse rei»[389] che hanno offerto alcuni «filosofi aristotelici» dei secoli precedenti e quelli a lui contemporanei[390]. In particolare ci pare che anche in queste pagine l'obiettivo polemico di Cusano possa essere stata la tradizione tomista e che, nel caso

[383]Si tratta di un opuscolo redatto a Coblenza nel 1446, che contiene un'esposizione di un passo della lettera di S. Giacomo, quando l'Apostolo sostiene che «omne datum optimum et omne donum perfectum desursum [esse] a patre luminum» *Jac*., I 17. Cfr. *De dat. patr. lum.*, Prol., n. 91, 5-6. Non si tratta tuttavia di un'esegesi biblica vera e propria, ma – di un'analisi di alcune questioni filosofiche introdotta mediante la citazione di un passo biblico, come anche per gli altri opuscoli: il *De filiatione Dei* muove infatti da una citazione tratta dal Vangelo di Giovanni, I 12, il *Dialogus de genesi* da un detto del profeta Davide, Ps., CI 26-28, mentre il *De quaerendo Deum* dagli Atti degli Apostoli XVII 18-29.

[384]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 2.

[385]*Ivi*, n. 98, 2-3.

[386]SEVERINII BOETHII, *De hebdomadibus*, II

[387]*De dat. patr. lum.*, n. 98, 3: «hoc dictum precisione caret».

[388]*Ivi*, n. 98, 4-5: «non est igitur res a forma esse capiens. Esset, enim, antequam esset».

[389]*Ivi*, n. 98, 2-3.

[390]Sui principali tomisti contemporanei di Cusano, cfr. alcuni saggi già citati nell'introduzione sul tomismo nel quindicesimo secolo, ad es. H. GORIS, *Tomism in fifteenth-century Germany*, cit.; M. J.F.M. HOENEN, *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth century. Doctrinal, institutional and church political factors in the Wegestreit*, cit. e soprattutto R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, cit., pp. 252-273.

specifico della forma, egli abbia voluto mettere in discussione soprattutto la dottrina tomista della distinzione reale tra essenza (*quid sit*) ed esistenza (*an sit*)[391]. Quando invece Cusano pone un'identità tra l'essere e le forma, ci pare che neghi la distinzione reale di Tommaso, e converga con quella che Giovanni ed Eimerico identificarono con la posizione di Alberto Magno. Con il termine "convergenza" non vogliamo sostenere che Cusano abbia adottato le medesime definizioni di Giovanni ed Eimerico[392], ma soltanto che anch'egli, proprio come Giovanni ed Eimerico, abbia cercato nei testi neoplatonici di Alberto Magno le fondamenta per il suo impianto ontologico.

Nostro obiettivo è rilevare è come entrambe le letture neoplatoniche di Cusano e degli "albertisti" Giovanni ed Eimerico si inquadrino nel comune intento di opposizione al tomismo che nella Colonia degli anni Venti avveniva sotto il vessillo di Alberto Magno[393]. Sottolineiamo ancora una volta che questa distinzione rigida tra le filosofie di Alberto Magno e Tommaso assunte in maniera obbedisce alle specifiche rappresentazioni dei due autori proposte nel *Freundenkreis* di Eimerico da Campo e che trova manifesto nel suo *Tractatus problematicus*. In particolare per il pensiero di Alberto, Eimerico tendeva ad evidenziare tutti quegli elementi che portavano a concludere che Alberto avrebbe negato la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza e che egli stesso avrebbe al suo posto introdotto la dottrina avicenniana del *fluxus*. Se questa lettura dell'ontologia albertina da una parte deviava il pensiero di Alberto Magno verso esiti che Alberto stesso avrebbe forse rifiutato, dall'altra ha permesso alle opere del maestro di Colonia una diffusione insolita nel panorama della filosofia accademica dell'ultimo secolo.

---

[391]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia*; in merito agli studi sull'essenzialismo in Tommaso non possiao non citare la celebre opera, seppur molto di discussa, di E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; su questo punto cfr. anche L.J. ELDERS, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Brill, Leiden 1993, pp. 170-188; vedi anche G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in San Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Metafisica e storia della metafisica 17, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 247-262.

[392]In particolare quella concezione di Giovanni fortemente ispirata al *Liber de causis* secondo cui «essentia dicitur a quo fluit esse» (JOHANNIS DE NOVA DOMO, *De esse et essentia* I, p. 93) è estranea a Cusano, che invece, come visto, vede una coincidenza tra l'essere e l'essenza. Giovanni ed Eimerico, inoltre, cercheranno di vedere nell'essenza una certa unità "fontale" da cui fluiscano l'*esse* e il *quod est*, spostando la questione su un piano trinitario. Non possiamo qui affrontare nel dettaglio le differenze tra le dottrine di Cusano e di Giovanni di Nova Domo e Eimerico da Campo – questione che appare qui in tutta la sua urgenza e a cui consacreremo maggiori studi in futuro.

[393]A tal proposito cfr. il *De sigillo aeternitatis, omnium artium exemplari, a magisto Heymerico de Campo Basiliae editus* (cod. Cus. 106, 77r-85r), in cui Eimerico inscena una controversia, in cui Tommaso pone le domande sulla vera conoscenza di Dio – tratte dal I libro della *Summa contra gentiles* – ed Eimerico stesso risponde mediante l'aiuto di Alberto Magno e del "sigillo dell'eternità". Questo particolare simbolo è rappresentato da Eimerico con un triangolo equilatero inscritto in un cerchio, dove tre raggi del cerchio vanno a toccare le punte del triangolo. Nel corso del trattato, Eimerico utilizza questo simbolo per cercare di sviscerare le più importanti questioni in ogni campo del sapere: cfr. R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., pp. 431 e soprattutto la monografia di F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, cit.

Utile alla nostra ricostruzione sull'albertismo nelle opere di Cusano negli anni Quaranta è inquadrare tale filone interpretativo che voleva opporre la filosofia di Alberto Magno e quella di Tommaso faceva leva soprattutto sulla lettura di due opere del maestro di Colonia: il commento al *De divinis nominibus* di Dionigi[394] e il *De causis et processu universitatis*[395]. Le motivazioni che sono alla base di questa accurata selezione di testi sono molteplici e hanno a che vedere con la travagliata diffusione dei testi di Alberto Magno dopo il 1277[396]. Dal punto di vista teoretico, segnaliamo che in entrambe queste opere il maestro di Colonia affronta tradizioni filosofiche che accentuano la distanza rispetto all'aristotelismo proposto da Tommaso. Il primo scritto consiste in un commento ai *Nomi divini* di Dionigi Areopagita, e venne redatto probabilmente tra il 1249 e il 1252 – data in cui Tommaso d'Aquino lasciò lo *Studium* di Colonia per dirigersi a Parigi[397]; esso costituisce un'opera centrale

[394]Cfr. ad es. la nota a marg. 514, al f. 180va del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi: «oportet aliquo modo dicere quod a primo in omnia fluat una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso esse participant». Rudolf Haubst fa notare che il passo del *De beryllo* in cui viene citato Alberto Magno ricalca questa nota a margine: *De ber.*, c. 16, n. 18, 3-9: «sic Albertus ubi supra affirmat dicens: "oportet aliquo modo" fateri "quod a primo fluat in omnia una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso participant". Et attende quod veritas, quae est id quod esse potest, est imparticipabilis, sed in similitudine sua quae potest secundum magis et minus recipi secundum dispositionem recipientis est communicabilis».

[395]Sulla lettura di Boezio che propone Alberto nel *De causis et processu* e sulla sua concezione "neoplatonica" di forma, cfr. N. WINKLER, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft: Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2013, p. 150: «eine der Zeit und somit jeglicher natürlichen Veränderung enthobene Mitteilungsweise der Form, die aus ihrem hylemorphistischen Kontext gelöst ist, fand sich in der neuplatonischen Emanationslehre, die, noch bevor man des Proklos Werke wiederentdeckte (so bei Dietrich von Freiberg), über das *Liber de causis* tradiert wurde. Diese Art des Hervorbringens favorisierte ein unmittelbar identisches Ausfließen der Wesensform in sein Anderssein. Albert der Große, der als einer der Ersten den *Liber de causis* ausgelegt hatte, sah deutlich, dass jenes Fließen nicht als ein Verursachen zu begreifen ist. Nach Albert ist das Fließen der Form weder mit dem Prinzip eines Dinges identisch noch mit dem elementaren Konstituieren von Etwas. Damit korrigiert er intern Aristoteles, denn dessen Gleichsetzung von Ursachen und Prinzipien wird zwar nicht aufgehoben, aber doch aus der Begründungsmitte der Metaphysik verabschiedet. Hier geht es um ein einfaches, in sich vollendetes Form-Sein, das alles Seiende begründet, denn nach Boethius ist es allein die Form, die das Sein gibt (*forma dat esse*)».

[396]Non possiamo occuparci in questa sede del destino dei testi di Alberto Magno dopo la condanna parigina del 1277.

[397]Tra il 1249 e il 1250, Alberto Magno tenne alcune lezioni sui *Nomi divini*, delle quali possediamo gli appunti scritti da Tommaso d'Aquino, che era tra i frequentatori del corso. Gli schizzi di Tommaso, di difficile lettura, si trovano nel codice manoscritto I.B. 54 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Recentemente Maria Burger ha scoperto un codice manoscritto nella biblioteca del Duomo di Colonia in cui si trova una copia della traduzione eriugeniane delle opere complete di Dionigi glossata a margine da Tommaso d'Aquino. Ipotesi della Burger è che si tratti di un esemplare che Tommaso deve aver utilizzato in occasione delle lezioni di Alberto: cfr. M. BURGER, *Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquinas Assistent Alberts des Großen*, in H. Finger (cur.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*. Erstes Symposion der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten, Libelli Rhenani 12, Köln 2005, pp. 190-208; cfr. anche ID., *Thomas Aquinas's Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library*, in L. Honnefelder et alii, *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, Subsidia Albertina 2, Aschendorff Verlag, Münster 2009, pp. 561-582.

per ricostruire lo sviluppo nell'Ordine dei Predicatori di una certa sensibilità dionisiana, a partire da quella riscontrabile nel *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo[398]. Non solo Eimerico, ma Cusano stesso, come accennato, tenne in grande considerazione i commenti di Alberto Magno a Dionigi[399].

Affianco al commento ai *Nomi divini*, un altro testo di Alberto Magno che si rivelerà decisivo per l'albertismo del XV secolo e in particolar modo per Eimerico da Campo è il *De causis et processu universitatis a prima causa*: si tratta del commento di Alberto Magno al *Liber de causis*, che il maestro credeva fosse stato scritto dal pugno di Aristotele. Per alcuni studiosi dell'opera di Alberto Magno[400], questo testo, iniziato forse tra il 1268 e il 1269[401], assume un significato importante poiché segnerebbe l'inizio di una vera e propria svolta neoplatonica che Alberto poi porterà a compimento nei suoi commenti ai testi di Proclo. Nello specifico, il *De causis et processu* testimonierebbe l'adesione di Alberto Magno al modello emanatista procliano, reso sovente con la dottrina del "flusso degli enti", che Alberto trovava esposta in Avicenna[402], e che Eimerico da Campo riutilizzerà due secoli dopo ancora nella medesima accezione dei due maestri[403]. Per quanto riguarda il ruolo che questo testo ha potuto giocare nella formulazione cusaniana dell'identità tra la forma e l'essere del *De dato patris luminum*, è a nostro da sottolineare che, in entrambi i testi citati, Alberto avrebbe adottato un concetto dionisiano di partecipazione causale di Dio agli enti e avrebbe così attribuito alla forma una certa consistenza ontologica, al punto da connotare le sostanze proprio come forme: egli descrive

[398]Vedi in particolar modo ULRICI DE ARGENTINA, *De summo bono*, II. Ci occuperemo meglio di questi aspetti nel quarto capitolo; sulla diffusione – non casuale – di Ulrico nel XV secolo e soprattutto presso Eimerico da Campo e Dionigi Il Certosino, cfr. *Introduzione*.

[399]Cfr. *Introduzione*.

[400]Cfr. ad esempio L. STURLESE, *Storia della filosofia medievale tedesca*, vol. I, cit., p. 93ss.

[401]Per la datazione del *De causis et processu universitatis a prima causa* vedi F. PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen*, Herder&Co., Freiburg im Br. 1920, pp. 161-172.

[402]In merito all'utilizzo del concetto di flusso in Avicenna, cfr. il saggio di J. JANSSENS, *Creation and Emanation in Ibn Sina*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VIII (1997), pp. 455-477; per un approfondimento sull'origine del termine *fluxus*, vedi soprattutto pp. 457-460; dello stesso autore cfr. anche il più recente lavoro ID., *Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot 2006.

[403]A tal proposito, cfr. quanto scrive R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., p. 421-422: «beides, „die neuplatonische Färbung des Wortschatzes", welche „die Schöngeister in ihren Bann zog", wie die Erschließung des neuplatonischen Gedankengutes fand Heymerich aber wiederum nirgendwo in so reichem Maße in der Tradition des Mittelalters vor wie bei Albert d. Gr.; und zwar waren es, wie wir sehen werden, vor allem die Kommentare Alberts zu den Schriften des Pseudo-Dionysius und seine Paraphrase zu dem pseudo-aristotelischen Liber de causis in denen er das in den Vordergrund gerückt fand, was für seine eigene Philosophie bestimmend wurde: das Ringen des Dionysius um die Erkenntnis des uns in sich transzendenten metaphysischen Seins, die stoisch-neuplatonische Vorstellung eines den ganzen Bereich des Intelligibeln und den sichtbaren Kosmos durchwaltenden Seins-Zusammenhangs, das dynamische Moment des neuplatonischen Emanationsgedankens, sowie eine auf immer neue Verhältnisse des Seins und Erkennens angewandte Lichtsymbolik, welche der Seinsauffassung Heymerics das Gepräge der „Lichtmetaphysik" gibt».

un universo di forme come sostanze ordinate secondo la regolarità delle cause naturali. Proveremo ora ad individuare alcuni passi dell'opera di Tommaso a cui Cusano avrebbe potuto riferirsi in questa critica al modo con cui i filosofi (aristotelici?) concepiscono il concetto di forma[404]. In un secondo momento, cercheremo di comprendere il punto di vista di Cusano in merito alla corretta maniera di indicare la forma come «quae dat esse rei»[405] e di individuare quale sia per Cusano il rapporto tra la forma, la sostanza e l'essere degli enti.

La definizione di forma proposta da Cusano risale agli *Opuscula Sacra* di Severino Boezio[406] e si è ampiamente diffusa presso gli autori dal X al XV secolo anche grazie ai vari commentari alle opere del filosofo romano redatti in ambiente scolastico. Già intorno al X secolo, essa era la formulazione più in uso per indicare il concetto di forma. Ciò che, tuttavia, distingueva le posizioni dei commentatori di Boezio non era tanto l'aver acquisito la formula boeziana per indicare la «forma» – poiché, come detto, essa era pressoché onnipresente – quanto invece la maniera di interpretarla. Così, nella grande stagione della scolastica latina, essa è stata adottata in maniera trasversale da un'ampia quantità di correnti filosofiche. Per la grande diffusione dei manoscritti degli *Opuscula Sacra* nel medioevo, per le loro frequenti citazioni presso autori fondamentali, come ad esempio Agostino[407], e per la buona diffusione dei commenti a Boezio realizzati dai «filosofi» – in particolare al *De trinitate* – non dobbiamo stupirci di trovare traccia della definizione boeziana di della «forma» anche in Cusano[408]. D'altra parte nel XV secolo gli *Opuscula Sacra* erano ancora molto dibattuti, soprattutto per merito dei professori delle Università,

[404]*De dat. patr. lum.*, n. 98, 3-4.

[405]*Ivi*, n. 98, 2-3.

[406]In particolar modo al primo, ovvero al *De trinitate* c. 2 (PL 64 1250B): «omne namque esse ex forma est»; per spiegare il suo particolare punto di vista sul modo in cui la forma agisca sulla materia, Boezio porta l'esempio della statua, ricalcando così anche l'uso che Plotino fa della medesima metafora in *Enn*. I, 6, 9; cfr. SEVERINI BOETHII, *De trinitate*, c. 2 (PL 64 1250B): «statua enim non secundum aes quod est materia sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum “apoion hulen” dicitur sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae». Da segnalare anche il terzo opuscolo teologico, cioè il *De hebdomadibus*, II, che ora citeremo più ampiamente per il commento che vi realizzò Tommaso d'Aquino. I quattro *Opuscula* sono, in ordine, *De trinitate*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, *De fide catholica*, e il *De duabus naturis.*

[407]In merito all'influenza che la filosofia di Boezio e in particolar modo i concetti di forma e sostanza ha avuto nella formulazione delle ontologie medievali e in particolar modo in Agostino, cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1968, tr. it. a cura di G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 434, nota 40; in merito alla rielaborazione che intraprende Boezio sul concetto di sostanza prima di Aristotele, che ritorna anche nel *De hebdomadibus*, vedi E. PEROLI, *Essere Persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp 45-54.

[408]J.-M. COUNET, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Vrin, Paris 2000, al capitolo quarto, “Dieu comme forme de toutes choses. Les sources”, a p. 133-139 individua tra le fonti di Cusano soprattutto Boezio, poi da 140 tratta del concetto di Dio come forma secondo Giovanni Scoto Eriugena. Di Boezio, Cusano possedeva l'*Expositio in Isagogen Porphyrii*, cfr. J. Marx, p. 177.

che non vi lesinavano citazioni e rielaborazioni dei concetti di forma e di essere espressi da Boezio, che avevano il vantaggio di compendiare, in chiave cristiana e in lingua latina, un consistente portato concettuale della filosofia greca. Essi trattavano in effetti tematiche che i «filosofi» scolastici nel XIII e XIV secolo avevano discusso ampiamente ricorrendo soprattutto al *De trinitate*, anche se raramente vi stilarono commenti[409].

Più in generale, è nelle attività di approfondimento filosofico avvenute negli *Studia* domenicani e dalle dispute dell'Università di Parigi che il concetto di «forma» elaborato da Boezio viene delineato all'interno di un contesto filosofico più chiaro e così consegnato ai professori del XV secolo. Infatti i «filosofi» che commentavano Boezio non miravano tanto alla mera attività di esposizione e commento delle opere del filosofo romano, anche perché quel tipo di contributo filosofico era stato già puntualmente apportato dalla scuola di Chartres, in particolar modo da Teodorico[410]; invece i domenicani dell'Università di Parigi utilizzavano le formulazioni del "primo scolastico" romano per discutere le nozioni fondamentali dell'ontologia e i problemi che in quel periodo erano posti dalla traduzione latina delle opere aristoteliche: che cos'è la forma, cosa la sostanza oppure, ad esempio, che rapporto intercorre tra la forma e l'essere, tra l'ente e l'essere o tra l'essenza e l'esistenza. Il XV secolo raccoglie questa eredità speculativa, continua a dibatterla nelle Università e la rielabora con altri influssi di opere neoplatoniche, ermetiche o lulliane, che riscontrarono un vivo interesse in quel periodo. Per quanto riguarda la diffusione degli *Opuscula Sacra* di Boezio, particolare è il caso del *De hebdomadibu*s, da cui proviene la definizione di forma come citata da Cusano. Questa breve opera di Boezio presentava una struttura del tutto particolare, anche perché era ispirata ad un certo modello euclideo di argomentazione. Forse per questa sua caratteristica, durante il XIII e XIV secolo questo breve opuscolo visse una fase di scarsa celebrità, coincisa perlopiù con la diffusione dei testi aristotelici[411]. In controtendenza era però Tommaso d'Aquino, che dopo essersi occupato del più celebre *De trinitate*, redigendovi un corposo commentario, si è cimentato anche in uno dei rari commenti al *De*

[409]Al contrario di quanto accaduto fino al IX secolo, periodo che pullula di commenti agli Opuscoli teologici di Boezio; citeremo più avanti alcuni di questi; per una ricostruzione generale e per un elenco completo dei commentari agli *Opuscula Sacra* cfr. ad es. il saggio di M. GIBSON, *The Opuscula Sacra in the Middle Ages*, in Id. (cur.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, B. Blackwell, Oxford 1981, pp. 214-234.

[410]Sull'opera di Teodorico è ancora di grande attualità il lavoro di N.M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, PIMS, Toronto 1971

[411]C. ERISMANN, *The Medieval Fortunes of the Opuscula sacra*, in J. Marenbon (cur.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 155-178, in particolare p. 161; questo passo è citato anche da M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., p. 99; sulla diffusione degli Opuscula nel medioevo resta centrale lo studio di G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius de Hebdomadibus als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Brill, Leiden 1966.

hebdomadibus del XIII secolo[412]; in esso – come vedremo – l'Aquinate ha colto l'occasione per esibire una puntuale trattazione del concetto di forma e della partecipazione della forma di essere alle cose, dimostrando un interesse per la filosofia di Boezio che non era ovunque condiviso tra i suoi contemporanei[413]. Sembra inoltre che nel XV secolo il *De hebdomadibus* fu al centro di alcune dispute universitarie presso la Facoltà delle Arti di Parigi[414], in particolare in quelle che vertevano sulla costituzione dell'ente e sul problema della sua esistenza reale. A testimonianza di questa rinascita di interesse per l'opuscolo "geometrico" di Boezio vi sono le opere di Lamberto da Monte[415] e del maestro di Eimerico da Campo, cioè Giovanni di Nova Domo[416]; altri commenti, invece, pur datati al XV secolo, restano ancora anonimi[417],

Questa breve ricostruzione della fortuna del *De hebdomadibus* nelle Università del XV secolo ci permette di contestualizzare meglio la citazione cusaniana del *De dato patris luminum*. Il fatto che Cusano riporti fedelmente la definizione di forma che Boezio espone in quell'opuscolo e che, con essa, faccia riferimento ad una ipotetica cattiva interpretazione della formula di Boezio, non può che dirigere la nostra attenzione verso i commenti filosofici al *De hebdomadibus* che Cusano aveva potuto incontrare nel corso dei suoi studi. Nello specifico della nostra ricerca, questa nostra impostazione storiografica ci aiuta ad individuare i termini della polemica di Cusano contro un uso errato del concetto di forma di Boezio, situandola nella tradizione scolastica dei commenti a Boezio – e, di certo, non nella scarsa rielaborazione dottrinale proposta da Teodorico di Chartres[418]. Se questa nostra maniera di leggere la polemica

[412]Cfr. S.L. Brock, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, «Acta philosophica», XIV/1 (2005), pp. 11-34, il quale sottolinea che probabilmente «Boezio sarebbe il primo autore che Tommaso ha voluto commentare» (*Ivi*, p. 14); così queste opere che l'Aquinate ci ha lasciato «sembrano essere semplicemente il frutto di un lavoro personale di riflessione e di studio» (*Ibid.*), al di fuori dagli impegni universitari, che lo obbligavano a preparare materiale per le lezioni e a commentare alcuni passi della *Scrittura* e le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Brock riporta così un'opinione che era stata già formulata da J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires de Fribourg (Suisse), Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 498-505.

[413]Sancti Thomae de Aquino, *De veritate*, q. 29 a. 8 ad 8: «ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit»; Eiusdem, *Quaestio disputata de anima*, a. 10 ad 2: «ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi»; a. 14: «manifestum autem est quod esse per se sequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam»; Eiusdem, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, LI, c. 2 n. 13: «et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit».

[414]É quanto ricostruisce M. Meliadò, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., pp. 98-116.

[415]Lamberti de Monte, *Principia in Libros Sententiarum*.

[416]Johannis de Nova Domo, *De ente et essentia*.

[417]Alcuni ancora anonimi, vedi G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius de Hebdomadibus als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, cit., pp. 147-148; M. Gibson, *The Opuscula Sacra in the Middle Ages*, cit., pp. 227-228.

[418]Cfr. J.-M. Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, cit., p. 138; in merito alle fonti del concetto di "forma" nel *De dato patris luminum*, Counet cita giustamente il *De hebdomadibus* di

cusaniana del *De dato patris luminum* contro i «filosofi» fosse corretta, probabilmente è nella dottrina tomista della forma che potremmo trovare quell'interpretazione di Boezio che Cusano considera poco corretta. Per presentare la posizione di Tommaso sui concetti di forma ed essere prenderemo in considerazione soprattutto il citato commento al *De hebdomadibus* di Boezio e, in tono minore, il *De ente et essentia*. La scelta di prendere in considerazione proprio quelle due opere dell'Aquinate è dettata da due motivi fondamentali:

(*i*) in primo luogo, da una certa cautela storica, che riguarda la storia della composizione dei manoscritti, che Cusano avrebbe potuto consultare nel periodo di studio, con riferimento alla diffusione dei testi in questione di Boezio e Tommaso. Infatti sappiamo che, nei manoscritti del XV secolo, la trascrizione del *De hebdomadibus* e dei suoi commenti, spesso anonimi, formulati in ambiente "*antiquo*"[419], veniva sovente fatta seguire dalla trascrizione del *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino[420], uno scritto del periodo giovanile, in cui è ancora, seppur minimamente, visibile l'influenza "platonica" di Alberto Magno; quest'opera, inoltre, circolò molto nelle Università del XV secolo anche per la sua capacità di condensare in poche pagine l'impostazione metafisica che caratterizzerà poi le opere mature[421]. La decisione di commentare questi due testi dell'Aquinate ha perciò un mero valore esemplificativo di una possibile selezione di testi o *Compilatio* sul concetto di «forma» che poteva essere stata familiare ai frequentatori della Colonia degli anni venti del quattrocento, sia da parte tomista (Gerardo da Monte) che albertista (Eimerico da Campo), sia a

Boezio, e poi fa riferimento ai commenti a quell'opuscolo realizzati da Teodorico di Chartres e da Clarembeldo di Arras. Dello stesso autore, cfr. anche ID., *Les mathématiques au service d'une théologie de la matière chez Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras*, in *Vie spéculative, vie méditative, et travail manuel à Chartres au XIIe siècle*, AACMEC, Chartres 1998, in particolare il capitolo «La forma essendi comme Idée de l'être». La pur meritoria opera di Counet è tuttavia esempio di come la ricerca cusaniana si sia sempre poco interessata a contestualizzare il pensiero di Cusano in rapporto alle dispute universitarie tenutesi nel XV secolo. A nostro modo di vedere, sono state, invece, proprio quelle dispute a segnare irreversibilmente l'ambiente culturale dove Cusano è cresciuto e in cui egli stesso, per un certo periodo della sua vita, si è mosso. Riteniamo dunque che uno studio completo sul pensiero di Cusano non possa fare a meno di prenderne considerazione, pur tenendo ben presenti le critiche e le differenze di impostazione con esse.

[419]Cfr. M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., pp. 120-125.

[420]Meliadò riporta l'elenco della trasmissione manoscritta di commentari al *De hebdomadibus* nel XV secolo; da essa si evince che la maggior parte dei manoscritti contenenti l'opera di Boezio contengono, con essa, anche il *De ente et essentia* di Tommaso e con alcuni commenti all'opera di Tommaso, come quello redatto da Gerardo da Monte; non mancano, però, altri manoscritti dello stesso periodo di chiara mano albertista, che fanno seguire al *De hebdomadibus* anche il *Liber de causis*, e in seguito opere di Alberto Magno (soprattutto il *De intellectu et intelligibili*), il *De esse et essentia* di Giovanni di Nova Domo e il *Compendium divinorum* di Eimerico da Campo. Sovente venivano riportati anche i *Theoremata de esse et essentia* di Egidio Romano (cfr. M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, cit., pp. 120-125).

[421]Non bisogna dimenticare che il *De ente et essentia* fu composto da Tommaso nei primi anni di docenza a Parigi (1254/56), e forse fu pensato con un intento pedagogico; cfr. l'*Introduzione* all'edizione della Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XLIII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Cerf CNRS, Roma-Paris, 1976.

Cusano stesso. D'altronde il fatto stesso che un buon numero di copisti abbia scelto un tale ordine e tali opere nella copiatura dei manoscritti non era casuale, ma seguiva criteri specifici; in particolare, nel caso dei manoscritti destinati alla diffusione universitaria, la sequenza era dettata dal fine didattico e non ci sorprenderebbe se studi più approfonditi individuassero una medesima versione manoscritta originaria da cui poi sarebbero scaturite ad albero altre versioni secondarie o di derivazione più lontana, dove vi è stata fatta la *collatio* con altri testi.

(*ii*) per secondo, dal genere di commento che abbiamo dinanzi. Infatti il modello compositivo che Tommaso adotta in quest'opera differisce dalle strutture classiche dei commentari[422] nella misura in cui egli evita di utilizzare la letteratura secondaria prodotta sui temi discussi da Boezio, e non fa riferimento neanche ai commenti all'opuscolo redatti in passato[423]. Il risultato di tale strategia è che il lettore si trova dinanzi ad una vera e propria «conversazione a quattr'occhi tra Tommaso e Boezio»[424], che si struttura in una parafrasi del testo integrata da alcuni riferimenti ad Aristotele e da brevi citazioni bibliche[425]. Questa impostazione tradisce sì l'interesse dell'Aquinate a redigere un commento all'opuscolo di Boezio – come aveva già fatto per il *De trinitate* –, ma, forse, molto di più, quello di discutere alcune tematiche di fondo dell'ontologia di Boezio offrendole una specifica interpretazione filosofica. In definitiva, in questo commento, Tommaso sembra utilizzare l'essenzialità geometrica[426] del *De hebdomadibus* per fondare la propria prospettiva ontologica, che egli aveva già reso esplicita sin dagli scritti giovanili come il *De ente et essentia* – non a caso, quindi, nei manoscritti del XV secolo questi due testi vengono trascritti l'uno dopo l'altro. Tommaso, difatti, non fa altro che parafrasare il testo di Boezio e, al momento opportuno, citando Aristotele, vi introduce una concezione della forma e dell'essere che era tuttavia estranea al pensiero del filosofo romano, cioè la dottrina della distinzione reale tra l'essere e l'essenza. In particolare il punto di svolta del commento di Tommaso è situabile al punto in cui gli affronta il secondo capitolo dell'opuscolo di Boezio,

[422]Così sostiene anche C. Pandolfi nella sua introduzione alla traduzione italiana dei *Commenti ai Libri di Boezio De Trinitate e De ebdomadibus* di Tommaso d'Aquino, Edizioni studio domenicano, Bologna 1997, p. 239.

[423]Cfr. ad es. i commenti redatti da Teodorico di Chartres, Clarembeldo di Arras, Gilberto Porretano, la glossa di Remigio d'Auxerre, oppure la sezione che Alberto Magno dedica nel suo *De bono*, tr. 1, q. 1, a. 7.

[424]S.L. BROCK, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, cit., p. 15.

[425]Ad es. nel Prologo e nell'esordio del primo capitolo cita *Eccli*. 32.

[426]Boezio scrive il *De hebdomadibus* ispirandosi alla struttura della geometria euclidea. Questo tentativo di sintetizzare il sapere metafisico entro una figura euclidea non fu un tentativo isolato di Boezio, ma riappare come un fiume carsico nella storia del platonismo, fino a Proclo, che con gli stessi presupposti realizza l'*Elementatio Theologica*. Vedi J.-L. SOLÈRE, *L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Age*, «Revue d'histoire des sciences», LVI/2 (2003), pp. 323-345.

dove si distingue l'essere da «ciò che è» e si presentano i modi con cui l'essere partecipa l'ente. In altri termini, il commento di Tommaso al *De hebdomadibus* è una trattato sulla partecipazione dell'essere, che viene spiegata tramite la distinzione – Tommaso la suppone aristotelica – tra la forma e l'atto d'essere. Vediamo ora come l'Aquinate affronta quella parte del testo di Boezio e cerchiamo di capire se i filosofi citati da Cusano, i quali fraintenderebbero il rapporto che intercorre tra la forma e l'essere, siano in qualche modo riconducibili ad una prospettiva filosofica tomista.

La sezione della *Expositio libri De hebdomadibus* di Tommaso che vogliamo ripercorrere[427] è quella riguardante l'incipit del secondo capitolo dell'opera di Boezio: si tratta della celebre proposizione in cui il filosofo romano enuncia la distinzione – e, al contempo, il nesso – tra «forma» ed «esse»: «diversum est esse et id quod est»[428]. Nel commentare questa parte, Tommaso sembra attratto soprattutto dal fatto che Boezio distingua tra «essere» e «ciò che è». Ciò è provato dall'insistenza con cui Tommaso sottolinea questo passaggio, preoccupandosi che il lettore non perda il focus dell'attenzione su questo punto. Qui, come anticipato, proprio nell'ottica di illustrare il punto di vista di Boezio, Tommaso si serve di una metafora classica della tradizione aristotelica: dice, infatti, che tra l'essere e l'ente intercorre la medesima differenza che c'è tra il «correre» e «chi corre», oppure, ancora con un esempio aristotelico, ma prima di esso platonico[429], tra la bianchezza e la cosa bianca[430].

[427]Sui temi cardini dell'opera cfr. ad es. R.A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 46, Brill, Leiden 1995, pp. 8-17.

[428]SEVERINI BOETHII, *De hebdomadibus* II, n. 1: «Diversum est esse et id quod est»; SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 36-41: «quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est». Nella sua analisi del concetto di forma in Boezio, Pierre Hadot individua proprio nell'incipit del secondo libro del *De hebdomadibus* un passaggio fondamentale anche per comprendere la trasmissione del pensiero di Boezio al mondo medievale (cfr. P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, cit., p. 433). Gli assiomi del *De hebdomadibus* non sono oggetto di discussione, ma vengono assunti come presupposti della riflessione, così come indicava Aristotele negli *Analitici secondi*. Boezio si inserisce in questa maniera in un sapere proposizionale che ha i suoi albori nella geometria euclidea e che prosegue nella tradizione platonica. Esempio massimo è l'*Elementatio theologica* di Proclo – che citeremo spesso nel corso del nostro lavoro –, il quale obbedisce alla volontà di costruire una costruzione proposizionale e matematica di tutto il sapere. Questa tradizione giunge sino a Cusano, che nel *De theologicis complementis* lavora con la geometria euclidea e, nel complesso delle sue opere, mostra a solida conoscenza di altre forme di sapere proposizionale, come l'*ars combinatoria* di Lullo o la *matematica speculativa* di Thomas Bradwardine.

[429]ARISTOTELIS, *Metaphysica*, 1031b25ss.

[430]Anche Cusano utilizza spesso l'esempio del bianco e della bianchezza per raffigurare come avverrebbe la partecipazione dell'unità della forma partecipante ai molti enti partecipati, cfr. ad es. *De docta ign.* II, c 4. n. 114: «ac si albedo haberet in se esse absolutum sine abstractione nostri intellectus, a qua album esset contracte album: tunc albedo per non-albedinem in actu albo terminatur, ut hoc sit album per albedinem, quod absque ea album non esset»; *De princ.* n. 13, 4-8: «Dico non esse inconveniens principii esse principium in aeternitate; nam sicut albedo est albi albedo, sic, si album esset albedo, non variaret, si diceretur albedo albedinis albedo; in aeternitate autem sic est, quod aeternum est aeternitas et principiatum principium»; *De ludo globi* I, n. 10, 8-12: «In pluribus enim atomis non est nisi «unus et idem punctus», sicut in pluribus albis una albedo. Unde linea est puncti evolutio. Evolvere vero est punctum ipsum

La prima preoccupazione di Tommaso sembra non tanto giustificare l'introduzione della metafora aristotelica, quanto invece il non far risuonare l'eco platonica che questi esempi portano con sé; egli, infatti, precisa subito che il rapporto che intercorre tra l'essere e l'ente, così come sarebbe mostrato da questi esempi, non è quello dell'esemplare e dell'immagine, bensì quello tra un genere astratto e un ente concreto: «currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, id est ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album»[431]. Dunque, per Tommaso, con «essere» si può esprimere il senso generale e astratto dell'atto di correre, mentre l'ente, «ciò che è», è quel qualcosa particolare e concreto che sta correndo. Vogliamo notare, inoltre, che al fine di negare la possibile lettura platonica degli esempi presentati, Tommaso finisce per utilizzare i termini «astratto» e «concreto», come se si trattasse di un'analisi linguistica; in effetti in questa fase Tommaso offre l'impressione (che preciseremo a breve) di interpretare Boezio soprattutto in chiave logica[432]: il correre, nei termini della logica aristotelica, potrebbe costituire il «genere», chi corre, invece, la «specie»[433]. L'essere e l'ente, dunque, sarebbero distinti in questa fase soltanto dal fatto che essi hanno diverse *intentiones*, e che tali significati riguarderebbero l'uno una cosa astratta, e l'altro una concreta. Ma se tale parte dell'*Expositio* fosse da intendere in questa chiave si potrebbe concludere che Tommaso stia semplicemente applicando a Boezio lo schema della dottrina delle categorie presente nella *Metafisica* di Aristotele[434]. Sembra però che la questione sia più profonda. Dopo questa breve citazione aristotelica, Tommaso continua l'analisi parafrasando il testo di Boezio ed esplicita,

explicare, quod nihil aliud est "quam punctum in atomis pluribus ita quod in singulis coniunctis et continuatis esse"»; Ivi, II, n. 102, 14-21: «ars creativa, quam felix anima assequetur, non est ars illa per essentiam quae deus est, sed illius artis communicatio et participatio. Sicut acquirere albedinem participatione albedinis, absolute per essentiam talis et non acquisitae, non est transmutatio albi in ipsam albedinem, sed conformatio acquisitae cum non acquisita, ubi acquisita nihil ex se potest nisi in virtute non acquisitae. Non enim album dealbat nisi in virtute albedinis, a qua habet, ut sit album aut conforme albedini alba formanti»; ovviamente – ma ciò sarà chiaro nel corso dell'argomentazione – Cusano richiama la metafora platonica in un senso del tutto diverso da quello qui analizzato, poiché diverso è il concetto di partecipazione (vedi più avanti). Un riferimento simile a quello di Cusano si trova in MAGISTI ECHARDI, *Liber parabolarum genesis*, n. 69 (cfr. cod. Cus. 21, f. 26-40^{v}); l'esempio aristotelico del bianco e della bianchezza per descrivere la partecipazione è utilizzato anche da Alberto Magno; cfr. ALBERTI MAGNI, *Super Dionysii De divinis nominibus*, II, n. 68; nel suo esemplare cod. Cus. 96, f. 79-223^{v}, in corrispondenza di questo passo al f. 102rb, Cusano appunta: «nota quod est participatiue in albo est substantialiter albedo» (marg. 255); interessante per la nostra ricerca è che Cusano utilizzi l'avverbio «substantialiter», come vedremo poco oltre.

[431]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 42-45.

[432]É la posizione di L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Collection Bibliothèque thomiste 23, Vrin, Paris 1942, soprattutto nel secondo capitolo dedicato al *De Hebdomadibus* di Boezio, vedi in particolare pp. 38-48. A p. 51 Geiger attacca l'interpretazione "esistenzialista" di Cornelio Fabro, che pure terremo ben presente nel corso di questa nostra breve ricostruzione dei concetti di forma e partecipazione nel *Commento* di Tommaso al *De hebdomadibus*; cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1939.

[433]Con «genere» e «specie» indichiamo qui le categorie che utilizza Aristotele in *Met.* VII.

[434]ARISTOTELIS, *Metaphysica*

interpretandoli, tre «modi» secondo cui l'essere è diverso dall'ente[435]; analizzeremo i primi due, cercando di far emergere i punti dottrinali rilevanti per comprendere le caratteristiche della posizione tomista che Cusano, a nostro avviso, metterebbe in questione.

Anzitutto per Boezio il primo modo secondo cui l'essere è diverso da ciò che è viene determinato dal fatto che «ipsum enim esse nondum est. At vero quod est accepta essendi forma est atque consistit»[436]. Tommaso spiega il passo di Boezio in questa maniera: anzitutto, in quanto il soggetto dell'essere (*subiectum essendi*) è l'ente, allora all'ente in quanto tale non si può attribuire l'essere prima che esso lo riceva; secondo Tommaso questa stessa convinzione sarebbe espressa anche da Boezio quando scrive che «ipsum esse nondum est»[437]: Boezio vorrebbe intendere che, nell'ente, l'essere non ancora è (in atto), cioè è in potenza. L'ente è allora un soggetto in cui giace la potenza di essere; ma esso per essere (in atto) nel mondo, deve ricevere la forma di essere (*forma essendi*). In altri termini, l'essere è diverso dagli enti per questo motivo: i molti enti, che di per sé non sono ancora, possono essere solo allorquando ricevano la forma di essere; invece l'essere è in quanto è uno e necessario. Allora proprio perché l'ente, diversamente dell'essere, non è di per sé, Tommaso afferma che nell'essenza dell'ente non è compresa l'esistenza in atto. L'essenza dell'ente ha l'esistenza in potenza, e per esistere in atto ha bisogno di un atto che porti a perfezione la sua essenza; detto altrimenti, affinché una cosa sia, la potenza di essere che è insita nell'essenza dell'ente deve essere condotta all'atto di essere. Questo atto che agisce sull'essenza dell'ente per farlo esistere e che «perficit»[438] l'ente è la forma di essere.

Quando, dunque, l'ente riceve la *forma essendi*, allora la sua potenza di essere viene resa in atto, e l'ente inizia ad essere, cioè esiste nel mondo. Infatti tale forma porta l'essenza dell'ente all'atto di essere, cioè all'esistenza[439]. La forma di essere è allora l'atto di essere dell'ente (*actus essendi*), perché essa conduce l'ente a perfezione donandogli l'esistenza. Per Tommaso, dunque, Boezio può sì affermare che l'ente è e consiste (*est atque consistit*), ma ciò soltanto perché esso ha ricevuto la forma di essere. Chi può donare la forma di essere all'ente? Solamente l'essere stesso, che è uno e necessario. L'essere, che è per necessità, partecipa la forma agli enti che esistono in potenza e così essi

[435] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 46-47: «deinde cum dicit: *ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis».

[436] SEVERINI BOETHII, *De hebdomadibus*, II, n. 2.

[437] *Ibid.*

[438] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia.*

[439] *Ivi*, n. 48-59: «quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi».

esistono in atto. Si comprende a questo punto il modo con cui Tommaso interpreta la definizione di forma incriminata da Cusano, che Boezio utilizza proprio in questo punto del suo Commento: dal punto di vista di Tommaso la forma «dat esse rei» nel senso che la forma di essere, donata all'ente, determina l'atto di essere dell'ente; e tale atto di essere porta a perfezione l'ente, che, altrimenti, non esisterebbe.

In generale, quindi l'esistenza degli enti è determinata dal fatto che essi ricevano la forma di essere che perfeziona la loro essenza[440]. É qui che emerge la distinzione reale tra essenza ed esistenza[441]: per Tommaso bisogna distinguere in maniera «reale» l'essenza di un ente – ovvero ciò che ne determina la singolarità e ne caratterizza le proprietà – dall'esistenza, che è un attributo dell'essenza che è posseduto in potenza, e la cui attualità è, in essa, accidentale[442]; l'ente esiste in atto solo allorquando esso riceva la forma di essere dall'essere, che è necessario. La forma – scrive Boezio – è ciò che dona l'essere alla cosa, e – aggiunge Tommaso –, in tal modo, ne determina l'esistenza[443]. Dunque secondo Tommaso l'essenza determina ciò che una cosa è,

[440]*Ivi*, n. 59-67: «et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id *quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicetur».

[441]Sancti Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, c. 3: «esse est aliud ab essentia vel quiditate».

[442]La concezione secondo cui l'essenza contenesse la potenzialità di essere deriva originariamente da Avicenna, anche se il filosofo di lingua araba introduceva questa dottrina entro una metafisica che nel complesso era molto distante dalla rilettura tomista; Avicenna, ad esempio, non avrebbe potuto ammettere la distinzione reale tra essenza ed esistenza così come l'avrebbe poi concepita Tommaso; è questo uno dei rari casi in cui Tommaso attinge dal neoplatonismo arabo. La fonte, se non Avicenna stesso, potrebbe essere anche Alberto Magno, anche se molti commentatori hanno individuato Guglielmo d'Auvergne: ad es. Pierre Duhem sostiene che Tommaso avrebbe attinto questa dottrina dal *De trinitate* di Guglielmo, il quale a sua volta l'avrebbe tratta da Avicenna; cfr. P. Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. V, Hermann, Paris 1917, pp. 285-316; cfr. la più dettagliata ricostruzione storiografica di S.L. Brock, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, cit., pp. 15-16. Sulla distinzione tra «essere» ed «essere possibile» in Avicenna, cfr. F. Rahman, *Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Mith and the Reality*, «Medieval and Renaissance Studies», IV (1958), pp. 1-16; S. Renzi, *L'essere necessario e l'essere possibile in Avicenna*, «Aquinas», X (1967), pp. 40-52; D.B. Burrell, *Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy*, «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», XVII (1986), pp. 53-67; per una panoramica più generale, vedi l'opera ancora attuale di A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, rist. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt am Main 1999.

[443]Il Fabro nota come questa interpretazione tomista del *De hebdomadibus* avesse suscitato varie reazioni, non sempre positive; ad esempio Enrico di Gand e Pietro Olivi non apprezzarono il tentativo tomista di distinguere tra la forma e l'essere come esistenza, sostenendo che invece per Boezio l'essere sarebbe la forma. Una critica simile sarà poi avanzata anche da Cusano stesso, come analizzeremo più nel dettaglio nelle pagine seguenti; cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 101. Queste critiche alla lettura di Tommaso sottolineano quanto le lenti che l'Aquinate indossava per leggere il *De hebdomadibus* fossero state tutt'altro che trasparenti; ammettiamo, però, che l'impronta del pensiero tomista sarebbe stata più meno evidente se, anziché adottare un'interpretazione "aristotelizzante" di Boezio – come ad esempio veniva resa dal Fabro, secondo cui nel distinguere tra «esse» e «quod est» Boezio non avrebbe fatto altro che applicare le *Categorie* di Aristotele

ma l'esistenza di una cosa non è determinata dalla sua essenza: essa, piuttosto, si aggiunge dopo, come una perfezione che non tutti gli enti posseggono: infatti nel mondo non esistono in atto tutti gli enti che possono esistere. Così, se essenza non venisse distinta realmente dall'esistenza per Tommaso non si spiegherebbe perché noi sperimentiamo che talvolta si dà l'essenza di un ente senza che quell'ente esista realmente, come – scrive nel *De ente et essentia* – nel caso della fenice[444]. Noi possiamo persino determinare l'essenza della fenice poiché possiamo conoscerne gli attributi, ma questo non ci dice nulla sulla sua esistenza; e ciò è determinato dal fatto che nella realtà essenza ed esistenza sono distinte.

Ricapitolando, per Tommaso tra l'essenza e l'esistenza di un ente intercorre quindi un tipo di rapporto come tra ciò che è potenza e ciò che è in atto, poiché ogni essenza ha in sé la possibilità che quell'ente possa esistere in atto nella realtà; ma l'esistenza dell'ente non dipende dall'essenza, bensì dal fatto che quel soggetto potenziale riceva l'atto di essere mediante la forma. Detto in maniera più concisa, che un ente esista o meno dipende dal fatto che esso riceva la forma di essere; questa ricezione perfeziona l'essenza dell'ente[445], che in questa maniera diventa esistente in atto. Si tratta quindi di approfondire il concetto di ricezione, cioè capire come l'essere partecipi la forma di essere alla cosa. Questo è proprio l'intento di Tommaso, quando analizza il secondo e il terzo senso per cui l'essere è diverso dall'ente: essi, infatti, hanno esplicitamente a che vedere con il concetto di partecipazione e spiegano come la forma di essere possa portare in atto la potenza di essere dall'ente, cioè i modi con cui la forma possa donare l'esistenza alla cosa. In particolare nel secondo modo per cui l'essere è diverso da «ciò che è» emerge l'interpretazione tomista della definizione boeziana di forma, che ci interessa. Riportiamo brevemente l'analisi di Tommaso in queste pagine al fine di comprendere come la concezione tomista di forma di essere influisca anche sul concetto di partecipazione della forma stessa.

– avessimo seguito le indicazioni di Pierre Hadot. Lo studioso francese, infatti, interpretava l'*esse* boeziano come quel principio fondativo e creativo di cui aveva trattato il neoplatonismo: cfr. il già citati P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, cit., ma soprattutto il saggio dedicato al concetto di forma: ID., *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, «Les études classiques», XXXVIII (1970), pp. 143-156. All'interpretazione della forma boeziana secondo Hadot dedica una breve ricognizione anche S.L. BROCK, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, cit., p. 18, per poi criticarla (p. 31).

[444] *Ibid.*: «Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse».

[445] Per Tommaso, infatti, l'aggiunta della forma di essere (*forma essendi*) perfeziona l'essenza di un ente; il medesimo schema viene ripreso da Tommaso anche in altre situazioni, come quando si trova a descrivere il rapporto tra la materia e la forma: cfr., ad es., il passo della *Summa Theologia* citato anche nell'edizione italiana curata da G. Santinello, *Il dono del padre dei lumi*, cit., p. 140: «forma *perficit* materiam dando ei esse» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *S. theol.*, I, q. 14, a. 2, ad 1).

Boezio scrive che l'essere è diverso dall'ente per il fatto che «quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit»[446]. Il commento di Tommaso a questo passo è particolarmente interessante perché qui egli ci consegna la definizione di partecipazione. In primo luogo, Tommaso si preoccupa di sciogliere il significato del verbo "partecipare" usato da Boezio mediante un'analisi etimologica; scrive infatti Tommaso che «est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud»[447]. Attraverso la forma di essere che gli viene donata, i molti enti partecipano in maniera particolare all'unico essere; esso, infatti, è ciò che è partecipato e non può partecipare[448], mentre gli enti, per esistere, partecipano all'essere[449]. Tuttavia il richiamo al senso etimologico del termine "partecipazione" come di un prendere-parte, a cui Tommaso allude[450], non è sufficiente a spiegare come avvenga la partecipazione della forma di essere e soprattutto in che senso sia da intendere il verbo «recipit», che la segue. D'altra parte nella storia della filosofia fino al XIII secolo, il concetto di partecipazione era stato già formulato variamente e in molte differenti dottrine e impostazioni filosofiche. Nella *Expositio*, però, Tommaso si sottrae alla discussione con gli autori precedenti e – ad esclusione di una breve allusione alla dottrina platonica nelle pagine che seguono – si limita ad esporre con un linguaggio piano, ma arguto, in che senso a suo avviso sia da intendere il rapporto tra partecipante e partecipato. Egli individua due modi che possano specificare la radice etimologica del termine "partecipare" con un concreto riferimento a ciò che troviamo nel mondo:

il primo (*i*), quello generale, riguarda la maniera con cui un qualcosa particolare partecipa al rispettivo universale. In questo senso, il "prendere parte" avviene come una «partecipazione predicamentale»[451]. Tommaso attribuisce questo tipo di partecipazione solo ad un partecipato ed un partecipante tra loro omogenei, cioè che appartengono entrambi al finito; differisce, tra loro, soltanto la maggiore o minore universalità[452]. Questa

[446]SEVERINI BOETHII, *De hebdomadibus*, II, n. 3.

[447]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 70-73.

[448]*Ivi*, n. 86-87: «impossibile est quod [...] ipsum esse participet aliquid».

[449]*Ivi*, n. 95-97: «sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud».

[450]*Ivi*, n. 70

[451]Così la definisce C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 144-186, in particolare a p. 145: «per "partecipazione predicamentale" intendo quella nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipante, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamenti)».

[452]Tipico della metafisica neoplatonica è estendere questa concezione della partecipazione «orizzontale» anche in «verticale», cioè tra enti di gradi diversi; un esempio chiaro di intendere la partecipazione dell'essere agli enti in senso modale e gerarchico, dunque neoplatonico. Un esempio di partecipazione platonica può essere individuato nella struttura metafisica esposta negli stessi anni da Bonaventura. L'*Itinerarium* era probabilmente presente a Tommaso quando si preoccupava di distinguere quello

partecipazione del tipo particolare-universale è quella che si definisce con la logica aristotelica dei predicati ed è comune tra le cose del mondo: ad esempio la specie «uomo» partecipa in maniera particolare al genere «animale»; oppure, a sua volta, l'individuo «Socrate» partecipa alla specie «uomo»[453]. Per Tommaso, però, questa maniera di intendere la partecipazione non può essere efficace ad individuare il tipo di partecipazione degli enti all'essere; infatti secondo quel concetto di partecipazione anche ciò che è predicato in astratto potrebbe partecipare ad altre essenze astratte. Il tipo di partecipazione che invece cerca di definire Tommaso non può comprendere realtà tra loro omogenee, ma deve essere capace di indicare piani di realtà differenti, ovvero da un lato l'essere in generale, dall'altro la sua concrezione nel mondo, cioè l'ente realmente esistente. Essa, in altri termini, non identifica quel tipo di rapporto che intercorre tra un partecipante ed un partecipato dello stesso genere, «sicut albedo colorem»[454], bensì è quello che – per utilizzare la medesima metafora del bianco – ci sarebbe tra la bianchezza e una cosa bianca[455]. Allora la «partecipazione predicamentale» non è adatta a soddisfare questo requisito perché si muove nell'ambito di ciò che è predicabile, allorquando, invece, l'essere in generale sfugge ai predicati, poiché *a*) si dice in molti modi (*aequivoce*) e *b*) come scrive Boezio, in se stesso «nondum est»[456]. Per questo motivo la partecipazione che riguarda l'essere e l'ente deve avvenire in un senso del tutto originale rispetto alla partecipazione comune tra genere, specie e individuo, che sono realtà «predicamentali»[457]. La soluzione che prospetta Tommaso è che l'ente «participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum»[458]. Bisogna quindi rivolgersi ad un altro senso del termine "partecipazione" che sappia rendere ragione della somiglianza che c'è tra un partecipante e un partecipato che tuttavia appartengono a piani di realtà diversi.

---

specifico modo di intendere la partecipazione dell'essere con l'ente dal proprio (cfr. BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*)

[453]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 70-77: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem»

[454]*Ivi*, n. 94-95.

[455]Vedi *supra*.

[456]SEVERINI BOETHII, *De hebdomadibus*, II, n. 2.

[457]Utilizziamo il termine «predicamentali» nell'accezione utilizzata da Cornelio Fabio nel commentare questo passo del Commentario di Tommaso (cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 144-186); l'espressione «realtà predicamentali» non deve tuttavia far confondere il lettore: essa non ha in questo passo di Tommaso il medesimo valore che essa assume nel *De origine rerum praedicamentalium* di Dietrich di Freiberg, a cui accenneremo più avanti. Tommaso e Dietrich intendono infatti con la medesima espressione due prospettive profondamente differenti; vedi più avanti, capitolo terzo.

[458]*Ivi*, n. 99-102.

Il secondo (*ii*) modo di partecipare, che ha a che vedere con l'astrattezza e la concretezza, sembra finalmente possedere le caratteristiche che cercava Tommaso. Esso possiede il vantaggio di non presupporre una relazione tra partecipante e partecipato, cioè un loro nesso reale; essi partecipano non in maniera diretta, ma soltanto nel senso che tra il partecipante e il partecipato si rintraccia una certa similitudine[459]. Per questo motivo, tale tipo di partecipazione è stata chiamata nella tradizione storiografica anche «analogia», oppure «partecipazione per similitudine» o per «gerarchia formale»[460]. Questo è allora il modo di partecipare che a Tommaso sembra adatto per muoversi tra piano diversi di realtà, ad esempio da quello generale e universale dell'astrattezza al particolare e concreto dell'ente realmente esistente. Se la partecipazione del primo tipo poteva intendersi come «predicamentale» in quanto era spiegabile mediante l'ausilio delle categorie e dei predicati aristotelici, quest'altro tipo di partecipazione che avviene mediante la diffusione della forma di essere va inteso in senso «analogico», cioè tra realtà di ordini diversi, come lo sono l'«astratto» e il «concreto»; in definitiva, questo è, per Tommaso, il modo con cui l'essere partecipa l'ente realmente esistente e, al contempo, la corretta interpretazione da offrire alle proposizioni geometriche di Boezio sui concetti di forma, essere e partecipazione.

La breve analisi del secondo capitolo dell'*Expositio libri Boethii De hebdomadibus* di Tommaso d'Aquino ci offre l'occasione per individuare alcuni tratti caratteristici della speculazione tomista sull'essere e per misurarne l'attinenza con quell'allusione ai «filosofi» che fa Cusano nel *De dato patris luminum*[461]:

(A) In primo luogo, centrale nel contesto del secondo capitolo dell'*Expositio* di Tommaso è il ruolo che svolge la «forma» in relazione all'esistenza reale di un ente. Si è cercato di mostrare come Tommaso recuperi la formula boeziana «forma dat esse rei»[462], offrendole tuttavia un significato ben specifico. Infatti per Tommaso la forma attribuisce l'essere all'ente perché propriamente essa determina l'atto di essere di un ente, e conduce a perfezione la potenzialità ad essere insita nell'essenza stessa dell'ente. Dunque, la forma per Tommaso non dona l'essere all'ente nel senso che vi aggiunge qualcosa che

[459]Cfr. S.L. BROCK, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, cit., p. 25: «l'analisi del partecipante dischiude soltanto ad una somiglianza imperfetta – non univoca – di quell'essenza».

[460]Cfr. L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, cit.,, pp. 27-28.

[461]*De dat. patr. lum*., c. 2, n. 98, 2.

[462]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 29 a. 8 ad 8: «ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit»; EIUSDEM, *Quaestio disputata de anima*, a. 10 ad 2: «ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi»; a. 14: «manifestum autem est quod esse per se sequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam»; EIUSDEM, *Sententia Metaphysicae*, LI, c. 2 n. 13: «et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit».

l'essenza non possedeva in potenza, né essa determina in maniera diretta l'essere dell'ente, ma lo fa indirettamente, cioè portando all'atto una potenzialità ad essere contenuta nell'essenza dell'ente. Ciò significa che per Tommaso (*i*) la forma è distinta dall'essenza dell'ente, poiché essa giunge dall'esterno come un qualcosa di diverso dall'essenza dell'ente e ne perfeziona un attributo, cioè l'esistenza; (*ii*) la forma non ha una funzione sostanziale, poiché non è ciò che dell'ente è più proprio e permane, ovvero il suo «quod erat esse». Questa, in effetti, sembra essere proprio la posizione che Cusano critica quando sostiene che la definizione boeziana di forma come «quae dat esse rei»[463] potrebbe essere male interpretata.

(B) In secondo luogo, per Tommaso, mentre Dio è ciò che è, ovvero è l'essere, ed esiste necessariamente, perché è il massimo grado di perfezione dell'esistenza, gli enti, invece, esistono in potenza e attendono che l'esistenza gli sia donata da Dio mediante la forma di essere. Quando Cusano quando sottolineava che c'è chi interpreta la formulazione boeziana «forma dat esse rei» sostenendo (*i*) che l'essere preceda la forma[464] non poteva dunque che riferirsi ai tomisti. Seguendo infatti la distinzione tra essenza ed esistenza si potrebbe giungere ad affermare che gli enti posseggano l'esistenza in potenza nella loro essenza – poiché l'esistenza è una perfezione dell'essenza – già prima che essi ricevano la forma, cioè l'atto d'essere che li faccia esistere nel mondo. Ecco perché Cusano affermava che «non est igitur res a forma esse capiens. Esset, enim, antequam esset»[465]. Tale concezione, si è visto, porta Tommaso a privilegiare l'esistenza alla forma, e a definire dunque Dio anzitutto come «esse per se subsistens» e non come colui che dona le forme. La seconda critica di Cusano riguardava la convinzione che (*ii*) *la forma attribuisca l'essere* alla cosa come *un qualcosa di distinto* da essa. Riscontriamo qui ancora una volta un riferimento evidente a Tommaso; abbiamo infatti mostrato che per Tommaso la «forma essendi» è distinta dall'essenza dell'ente e l'esistenza è un attributo dell'essenza. Tale distinzione aveva per Tommaso la funzione di rendere ragione del motivo per cui possiamo pensare alcune realtà che non esistono, come la fenice, quindi non tutto ciò di cui conosciamo la forma esiste anche nel mondo. Ciò, però, significa ancora una volta rendere l'esistenza un attributo dell'essenza, svuotando la forma del suo originario carattere sostanziale, che essa vantava anche nella *Metafisica* di Aristotele.

[463] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 29 a. 8 ad 8: «ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit»; EIUSDEM, *Quaestio disputata de anima*, a. 10 ad 2: «ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi»; a. 14: «manifestum autem est quod esse per se sequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam»; EIUSDEM, *Sententia Metaphysicae*, LI, c. 2 n. 13: «et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit».

[464] *De ber.*, n. 98, 5: «esset, enim, antequam esset».

[465] *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 4-5.

Le due conclusioni (A) e (B) ci inducono a confermare la nostra ipotesi iniziale, secondo cui la critica di Cusano alla cattiva interpretazione della formula boeziana che definisce la forma voglia colpire proprio l'interpretazione di Boezio che offrivano Tommaso e i tomisti. In definitiva, ciò che a Cusano fa problema è proprio la distinzione reale tra l'essere e l'essenza e, conseguentemente, il concetto tomista di partecipazione, che abbiamo poc'anzi riportato. Diversamente da Tommaso, invece, per Cusano – ed è questo il passo intorno a cui ruota tutta la critica all'impostazione tomista o, come egli scriveva, "degli aristotelici" – «non est res, cui forma det esse, cum nihil sit nisi per formam»[466]. Neanche per Cusano la forma propriamente dona l'essere, ma questo non perché la forma sia un qualcosa di diverso dall'essenza dell'ente, che la precede, e perché la forma porti a perfezione, dall'esterno, un attributo dell'essenza dell'ente, cioè l'esistenza, come sosteneva Tommaso, ma, al contrario, perché la forma è l'essere stesso dell'ente[467]. Le interpretazioni della formulazione di Boezio che propongono Tommaso e Cusano non soltanto sono differenti, ma, per così dire, scaturiscono da intenzioni di fondo che sono tra loro divergenti ed opposte: mentre Tommaso cerca insistentemente di distinguere l'essenza, l'essere e la forma di essere, così da spogliare la forma di essere dalla consistenza ontologica che gli sarebbe attribuita dall'essere, Cusano forza l'espressione di Boezio nel senso contrario, cioè provando a far convergere l'essenza, l'essere e la forma di essere al punto di identificarli.

A questo punto della nostra argomentazione la definizione di forma che proponeva Boezio nel *De hebdomadibus* acquisisce tutt'altro orizzonte rispetto all'interpretazione di Tommaso: «forma dat esse rei» significa per Cusano che quando la forma viene "data" alla cosa, è proprio da quel momento che l'ente è[468]. Allora bene si intende come, dal punto di vista di Cusano, la forma sia carica di una consistenza sostanziale che Tommaso non prevedeva. Qui si capisce anche il motivo per cui Cusano, riprendendo la citazione di Aristotele, afferma nel *De beryllo* che «formam igitur, quae format actu in composito, nominat "quod erat esse"»[469]. La forma che informa l'ente come composto, cioè come esistente in atto, oppure – utilizzando il linguaggio di Boezio – che «dona l'essere alla cosa», è sostanza dell'ente o suo «quod erat esse» perché la forma è l'essere stesso dell'ente. Allora è precisamente in questo senso che la forma «substantialis», cioè la forma intesa nell'atto di informare l'ente, è sostanza dell'ente. Si è visto, infatti, che per Cusano la sostanza di un ente è la forma dell'ente stesso in quanto entra nel divenire come ciò che dona forma al composto, cioè – nei termini del *De dato patris luminum* – come «quae dat esse

[466]*De dato patr. lum.*, n. 98, 3-4

[467]*Ivi*, n. 98, 5-6: «sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re quae est».

[468]Spiegheremo meglio oltre questa concezione del Cusano, qui solo accennata al fine di introdurre la prospettiva tomista.

[469]*De ber*, n. 98, 19-20.

rei»[470]. Allora quando la forma viene intesa nel suo informare l'ente e cioè come sostanza dell'ente[471], essa al contempo è l'essere dell'ente («forma est ipsum esse in omni re quae est»[472]) e ciò che era l'essere dell'ente, ovvero l'essenza («qui quod erat esse rei»[473]). Dunque pensare di distinguere realmente – come fa Tommaso – l'essere e l'essenza dell'ente significa rischiare di misconoscere sia il carattere sostanziale della forma sia il carattere formale della sostanza dell'ente[474]; infatti se «esse datum rei sit forma ipsa dans esse»[475] – scrive Cusano –, allora l'essere di una cosa è la sua forma, e la forma è il *to ti aen einai* dell'ente, cioè è la sua forma sostanziale.

La critica di Cusano alla distinzione reale tra essenza ed esistenza conduce ad alcune importanti conseguenze, che riguardano sia chi dona la forma agli enti, cioè Dio, sia la materia su cui viene «addita»[476] la forma che determina l'essenza e l'esistenza dell'ente che diviene nel mondo. Cusano le analizza nelle pagine del secondo capitolo del *De dato patris luminum*, che seguono la parte da noi già analizzata. Ne valutiamo alcune. La prima è una precisazione terminologica: infatti se è Dio che dona all'uomo la forma di essere, in quanto «omne datum optimum et omne donum perfectum desursum [esse] a patre luminum»[477], allora, in virtù di quanto analizzato, bisogna precisare che Dio dona all'uomo quella forma che è il suo essere[478]; così la forma donata da Dio determina l'essere dell'ente mondano, ed è per tale motivo che, secondo Cusano, la forma sostanziale si dice in maniera propria anche forma di essere[479]. Mentre per Tommaso, come abbiamo visto, si tratta di forme distinte in maniera reale[480], e che quindi giustamente assumono designazioni terminologiche differenti, per Cusano la forma sostanziale e la forma di essere

[470]*Ivi*, n. 98, 2.

[471]E non come specie, cioè intesa in se stessa, cfr. *De ber.*, c. 28. Questo binomio tra i due modi di considerare la medesima forma, l'uno in quanto la forma è in se stessa, l'altro in quando è in relazione all'ente, che qui affrontiamo da una prospettiva ontologica, è fondamentale per comprendere anche la differenza tra la mente e l'anima; affronteremo però il tema soltanto nei capitoli seguenti, dopo aver ben illuminato la prospettiva ontologica che è a fondamento della teoria dell'intelletto di Cusano.

[472]*De dato patr. lum.*, n. 98, 5-6.

[473]*De ber*, n. 98, 19-20.

[474]Non abbiamo modo in questo capitolo di approfondire oltre questa critica centrale di Cusano alla filosofia di Tommaso e al tomismo, perché questo ci porterebbe troppo lontano dai fini di questa ricerca; segnaliamo però su questo punto uno scarso interesse da parte degli studiosi, che raramente hanno affrontato nel dettaglio la polemica di Cusano contro il tomismo. Torneremo però su questo punto quando tratteremo il concetto di partecipazione nel quarto capitolo.

[475]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 6-7.

[476]Cusano utilizza spesso il termine «addita» per indicare la forma che si aggiunge alla materia, cfr. *De mente* 87, 5; *De ludo globi* I, 25, 7.

[477]*Jac*., I 17. Cfr. *De dat. patr. lum.*, n. 91, 5-6.

[478]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 8: «videtur deus datus esse».

[479]Si è già accennato che anche Tommaso utilizza le espressioni «forma substantialis» e «forma essendi», ma evidentemente in un senso del tutto differente da quello utilizzato da Cusano.

[480]Più avanti analizzeremo il capitolo quinto del *De ente et essentia*, dove Tommaso stesso parla della «forma substantialis» e vedremo nel dettaglio in che senso esso sia da intendere secondo una prospettiva tomista.

sono la medesima forma, considerata nel primo caso come ciò che dona l'essenza all'ente e nel secondo caso come ciò che dona l'esistenza[481].

Nelle pagine precedenti Cusano aveva spiegato che tutti coloro che donano una qualche cosa di sé, donano un qualcosa che giace nella loro potenza; «oportet enim in potentia datoris id esse quod datur»[482]. Questa regola generale, che è applicabile per tutti coloro che donano, è tale anche per colui che sommamente dona: poiché «omne esse omnium est datum a patre»[483], allora in Dio vi è la forma di essere o forma sostanziale di tutti gli enti mondani. La forma sostanziale di un ente particolare non solo proviene da Dio – questo accade anche nella prospettiva tomista –, ma è Dio stesso, in quanto egli è «universalis»[484] o «absoluta essendi forma»[485] degli enti mondani; ciò significa che Dio è tutte le forme particolari che sono le forme sostanziali degli enti mondani. Questo, allora, è il senso con cui Cusano afferma che Dio è forma assoluta ed essere delle forme particolari degli enti mondani. In altri termini, la «forma essendi» o «forma substantialis» che Dio dona alle cose e mediante cui le cose sono in quanto sono[486], non è altri che Dio stesso[487]. Bisogna però prestare attenzione a confondere la forma assoluta di Dio e quella particolare degli enti: Dio non è la forma sostanziale particolare degli enti nella sua determinatezza e particolarità, ma è la forma assoluta in cui sono compresenti come Dio stesso tutte le forme sostanziali degli enti[488].

Per comprendere meglio questa differenza ci affidiamo ad un esempio che Cusano cita nel ventitreesimo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia*[489]. Si tratta di una particolare metafora, che è divenuta poi celebre e che ha vuto molta fortuna nella tradizione storiografica[490]: la sfera infinita e il

[481]Interpretiamo in questo caso la concezione cusaniana di *forma essendi* in maniera molto più radicale di come la vede ad es. C, Giacon, che riduce la portata teoretica di questa dottrina cusaniana nell'idea classica secondo cui «l'essere assoluto è la pienezza dell'essere in quella forma che assomma tutte le forme dell'essere in modo eminente e perfetto» (cfr. C. GIACON, *Il "Possest" del Cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e dell'essenza ed esistenza*, cit., p. 377).

[482]*Ivi*, n. 97, 9-10.

[483]*Ivi*, n. 98, 8-9. E continua: «deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse» (n. 9-10).

[484]*Ivi*, n. 98, 9-10: «deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse».

[485]*Ivi*, n. 98, 7.

[486]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 11-12: «forma est ipsum esse rei».

[487]Non possiamo qui approfondire il concetto di «forma essendi», che comunque resta una nozione centrale per comprendere il pensiero metafisico del Cusano. Esso appare già nel *De docta ignorantia*, e caratterizzerà la speculazione del cardinale fino agli ultimi scritti; cfr. ad es. *Apol.*, c. 11, 8-15; *De vis. Dei*, c. 14, n. 60, 1-10, dove Cusano porta l'esempio della mano di Socrate, e *De non aliud*, n. 45.

[488]*Ivi*, n. 98, 13-15: «non est igitur deus forma terrae, acquae, aëris aut aetheris aut alterius cuiuscumque, sed formae terrae aut aëris forma absoluta».

[489]*De docta ign.* I, c. 23, n. 70, 5-22.

[490]La metafora della sfera infinita è stata sovente utilizzata dalla storiografia cusaniana per esemplificare come Cusano intendesse il rapporto tra la *complicatio* del mondo nel principio e l'*explicatio* del principio nel mondo. Per la forza con cui riesce a colpire il lettore, l'immagine della sfera infinita è riuscita anche a scavalcare la stretta cerchia dei cusaniani e a trovare diversi riutilizzi in altre tradizioni storiografiche e persino discipline. Ad esempio già nel 1937 la "sfera infinita" del *De docta ignorantia* aveva attirato l'attenzione dello storico della matematica Dietrich Mahnke, che era interessato a capire come determinate

suo centro. L'obiettivo con cui Cusano la introduce nell'argomentazione del *De docta ignorantia* è riuscire a denotare la «actualem existentiam Dei»[491] come quella forma assoluta che comprende in se stessa le forme delle cose singolarmente esistenti, seppur senza confondersi con esse. La riportiamo brevemente. Dunque, immaginiamo una sfera; essa ha, come ogni solido, una lunghezza, una larghezza e una profondità. Queste tre dimensioni nei solidi sono ortogonali e descrivono geometricamente tre grandezze numeriche che sono in rapporto diretto tra loro. Nel caso della sfera il calcolo si complica, perché non si ha a che fare con i tre segmenti dei solidi ortogonali, bensì con linee curve; così, nella sfera, le tre dimensioni che ne definiscono la grandezza sono definite dalle misure del diametro e della circonferenza. Per la sfera, infatti, sono necessarie unità di misura diverse da quelle utilizzate per i solidi ortogonali, essendo il metro rigido inadatto a misurare una curva – come ricordava anche Platone. Perché allora Cusano cita il caso specifico della sfera? Il vantaggio che egli intravede nella sfera è che in essa noi osserviamo più facilmente rispetto ai solidi che tutte le dimensioni – scrive Cusano – «in centro concurrere»[492]; sia il diametro che la circonferenza si costruiscono infatti sempre in riferimento al centro del cerchio. Se provassimo poi a «transferre»[493] la sfera finita ad una infinita, che avesse parimenti centro, diametro e circonferenza infiniti, scopriremmo che «centrum maximae sphaerae aequatur diametro et

tradizioni neoplatoniche abbiano influenzato la formulazione del calcolo infinitesimale di Leibniz – cfr. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, DVLG, Buchreihe, 23. Bd, Niemeyer Verlag, Halle 1937, per Cusano vedi pp. 76-117. Come aveva ben intuito Mahnke, in effetti per Cusano l'esempio della sfera infinita andava effettivamente a descrivere le dinamiche fisiche del mondo. Nel ventitreesimo capitolo, in effetti, Cusano inizia ad introdurre il tema del rapporto tra il primo principio e il mondo, per trattarlo poi più ampiamente nel secondo libro, al capitolo undicesimo, quando egli riutilizzerà la medesima metafora della sfera e del centro per discutere la teoria del movimento delle sfere. Sul tema cfr. H.G. SENGER, *Ludus Sapientiae: Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, cit., p. 90ss, in particolare il capitolo quinto, dal titolo: *sphaera intelligibilis*; in merito alla sfera infinita, Senger cita il testo di Mahnke e poi, per comprenderne le fonti neoplatoniche, anche W. BEIERWALTES, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1965, pp. 188-191. Che in Cusano fossero compresenti le due componenti, ovvero uno studio specifico sulle questioni matematiche e astronomiche e anche un'impostazione neoplatonica non vi sono dubbi; la conoscenza di questi temi risale al periodo giovanile, forse padovano, come ha mostrato Senger, che ha cercato di ricostruire cosa Cusano possa aver letto e studiato nel periodo immediatamente precedente alla composizione del *De reparatione calendarii*, che è stata scritta nel 1437 (vedi H.G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues, vor dem Jahre 1440*). Decisivo in tal senso fu probabilmente il rapporto che Cusano dovette intrattenere con Biagio Pellacani, professore a Padova, che redasse alcuni commenti al *De caelo*, seguendo le tracce interpretative di Alberto di Sassonia; quest'ultimo fu tra i primi a discutere all'Università di Parigi la possibilità che la terra non fosse al centro dell'universo e che, al contrario, si muovesse.

[491] *De docta ign.* I, c. 23, n. 70, 1.

[492] *De docta ign*. I, c. 23, n. 70, 5-6.

[493] Del metodo del *transferre* ci siamo occupati nel nostro studio A. FIAMMA, *La precisione della matematica e l'infinito nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, cit., in particolare il terzo capitolo, "il metodo del *transferre* e il triangolo trascendentale, pp. 337-341; cfr. anche F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture Heft 13, Paulinus, Trier 2007.

circumferentiae»[494]. Il termine «aequatur» in questa situazione va inteso in senso forte: il centro di tale sfera infinita è uguale al suo diametro e alla sua circonferenza, poiché essi sono tutti e tre infiniti; e poiché, come Cusano aveva appena sostenuto nel quattordicesimo capitolo, è impossibile che vi siano vari infiniti in atto, ma quegli infiniti sono in realtà un unico massimo[495], allora «illis tribus lineis in infinita sphaera aequatur centrum; immo centrum est omnia illa, scilicet longitudo, latitudo et profunditas»[496]. Il centro della sfera infinita è, dunque, la sua circonferenza ed è il suo diametro, così come la forma assoluta è la medesima forma degli enti singolarmente esistenti, o la sostanza di Dio è la sostanza degli enti. Così, essendo circonferenza e diametro infiniti, il centro della sfera infinita è allora anche centro, circonferenza e diametro di tutte le possibili sfere finite, che da essa scaturiscono; ma ciò non significa che non vi sia distinzione tra la forma assoluta, che è al contempo centro infinito, diametro infinito, circonferenza infinita, e sfera infinita, con le forme singolarmente esistenti, cioè le sfere finite. Infatti il centro infinito della sfera infinita è sì centro, circonferenza e diametro di tutte le possibili sfere finite, ma esso è tale in un "modo di essere"[497] diverso da quello in cui sono il centro, la circonferenza e il diametro della sfera finita.

In altri termini, la forma universale, infinita e assoluta, che è Dio, è tutte le forme sostanziali particolari[498] degli enti singolarmente esistenti, ma la forma assoluta è tale in un proprio "modo di essere", che è differente dal "modo di

[494] *De docta ign*. I, c. 23, n. 70, 6-8.

[495] Si tratta di un'argomentazione tipica di Cusano, vedi anche *De docta ign*. I, c. 14, n. 37; II, c. 3, n. 107; *De poss*. n. 6, 17ss..

[496] *De docta ign*. I, c. 23, n. 70, 7-9.

[497] Dei «modi di essere» o «manieres» (come scrivono Dietrich di Freiberg e Bertoldo di Moosburg) ci occuperemo più approfonditamente nel quarto capitolo, a cui rimandiamo, dove avremo inoltre occasione di far riferimento ad una più completa bibliografia rispetto a quella che possiamo citare qui. In questa fase ci interessa soprattutto mostrare che nonostante l'unica forma assoluta sia anche le forme degli enti singolarmente esistenti, essa non lo è sì da confondersi con le forme degli enti né sì da annullare in sé stessa le differenze delle forme degli enti.

[498] Si potrebbe cedere alla tentazione di semplificare il linguaggio utilizzato in questa fase per indicare la forma assoluta e le forme particolari degli enti proponendo la classica opposizione tra infinito e finito; in tal senso, allora la prima sarebbe la "forma infinita", mentre le forme degli enti sarebbero semplicemente "forme finite"; abbiamo però cercato di evitare questo genere di semplificazioni, a cui pure Cusano stesso si espone, quando ad es. scrive «non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines» (*De docta ign.*, II, c. 9, n. 149, 18). Questo genere di linguaggio classico, che pure è stato utilizzato, e spesso correttamente, dagli studiosi, rischia però di stemperare la particolarità della prospettiva cusaniana, riconducendole alle espressioni tipiche della teologia medievale. Infatti l'espressione «forma finita» potrebbe offrire l'impressione che Cusano pensi ad una forma creata semplicemente ad immagine della forma infinita e ad essa simile per analogia – dottrina, questa, che Cusano invece rifiuta. Per evitare fraintendimenti preferiamo allora utilizzare la coppia universale-particolare, seguendo Cusano stesso, esponendoci tuttavia al rischio opposto, cioè quello di promuovere involontariamente una lettura panteista della metafisica di Cusano, come quella offerta da J. Wenck – che affronteremo nelle pagine seguenti. Si noterà a breve come entrambi i tentativi di catalogare Cusano da un lato nell'alveo dei tomisti (come cercano di fare Giacon e M.L. Führer) dall'altro in quello dei panteisti (come suggerisce una lunga tradizione che vede in Wenck l'anti-Cusano e che fraintende la metafisica neoplatonica) siano entrambi errati.

essere" delle forme sostanziali degli enti mondani. Difatti il *modus essendi* della forma assoluta è la semplicità massima ed infinita, mentre il "modo di essere" delle forme sostanziali degli enti mondani è l'essere particolare e determinato in un modo finito[499]; così il *modus essendi* del centro infinito è la semplicità massima ed infinita, ma lo stesso centro infinito – che al proprio "modo di essere" è l'infinita circonferenza e l'infinito diametro – è, in maniera finita, il centro, la circonferenza e il diametro della sfera finita. Infatti le tre dimensioni particolari e distinte della sfera finita, sono il medesimo infinito che è centro infinito, diametro infinito, circonferenza infinita e sfera infinita, ma al "modo di essere" di un ente particolare: la sfera finita. Così affermare che la forma assoluta sia le forme particolari non significa non distinguere l'assolutezza della prima e la finitudine della seconda; infatti la forma assoluta in quanto tale è assoluta, mentre le forme particolari sono sì la forma assoluta stessa, ma in un "modo di essere" determinato e finito, come lo sono il diametro della sfera finita, la sua circonferenza o il suo centro.

La forma assoluta, universale e infinita è per Cusano tutte le forme particolari, ma lo è in un modo tale che essa precede le seconde, in quanto è loro assoluto, così come il centro infinito della sfera infinita è quelle medesime linee che compongono le molte possibili sfere particolari, ma in un modo tale che esso le preceda. Perciò Cusano sostiene che il centro infinito, ovvero la forma assoluta, «erit itaque maximum simplicissime atque infinite omnis longitudo, latitudo et profunditas, quae in ipso sunt unum simplicissimum indivisibile maximum»[500]. Ciò che nel mondo degli essenti finiti è linea retta (diametro) o tonda (circonferenza)[501], all'infinito è il medesimo centro infinito, ma al *modus essendi* dell'infinito stesso. Inoltre è bene tener presente che

[499]Sarebbe opportuno in questo frangente introdurre il concetto cusaniano di «contractio», e, con esso, il movimento inverso, cioè la «explicatio»; questo ulteriore approfondimento, anche se aiuterebbe a fissare meglio la complessa relazione che si instaura per Cusano tra Dio e gli enti, rischierebbe di condurci troppo lontani dagli obiettivi della nostra ricerca. Ci limitiamo qui a segnalare i principali luoghi testuali in cui Cusano cerca di illustrare la propria prospettiva mediante questi due termini. L'origine di questa coppia di termini è rintracciabile in Teodorico di Chartres, ma l'utilizzo che ne fa Cusano non è propriamente il medesimo che troviamo nei testi dei platonici di Chartres; egli, infatti, utilizza le nozioni di complicazione ed esplicazione in un senso del tutto proprio e coerente con la dottrina dei "modi di essere"; alcune ricerche storiografiche hanno rintracciato in esse anche traccia delle dottrine di Eriugena e dell'eriugenismo medievale – interpretazione, questa, che ne cerca di sottolineare l'ispirazione neoplatonica della metafisica cusaniana, con la quale siamo anche noi d'accordo: cfr. in particolare W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

[500]*De docta ign.*, I, c. 23, n. 70, 9-11. Anche questo punto sarà analizzato meglio nel corso del quarto capitolo e ci concentreremo soprattutto sulla concezione per cui il massimo (o centro infinito) è «interno» e «interiore» ad ogni ente particolare (o sfera finita); in tale occasione introdurremo il concetto di *intraneitas*, che troviamo nelle opere di Dietrich di Freiberg e Bertoldo di Moosburg, e che confronteremo con la prospettiva di Cusano.

[501]Su come il dritto e il rotondo coincidano nell'infinito, cfr. *Ivi*, c. 12-16, in particolare al c. 13, dove si mostra come il circolo e il retto all'infinito non sono altro che la medesima linea.

nonostante la sfera infinita sia le sfere finite al modo di essere dell'infinito, e che, viceversa, le sfere finite non siano altro che la sfera finita in modi di essere particolari e determinati, la sfera infinita in quanto tale permane completamente in atto e semplicissima[502]. Infatti ogni «maximum est penitus in actu simplicissime»[503]; ciò comporta che le singole dimensioni delle sfere finite, per quel tanto che sono in atto, non traggono l'attualità da se stesse, ma la ricevono da Dio stesso, che è l'attualità stessa. Infatti «omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est»[504]. Per questo stesso motivo, nel *De dato patris luminum*, Cusano scrive che Dio è «absoluta essendi forma»[505], «dator formarum»[506] e «forma universalis»[507]; oppure, nel *De docta ignorantia*, egli sostiene che il «maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas»[508].

Et sicut sphaera infinita est penitus in actu et simplicissima, ita maximum est penitus in actu simplicissime. Et sicut sphaera est actus lineae, trianguli et circuli, ita maximum est omnium actus. Quare omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et	Sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse. Deus autem est absoluta essendi forma, et hoc est apostolicum documentum hoc loco, quoniam omne esse omnium est datum a patre. Forma autem dat

[502] *De docta ign.* I, c. 23, n. 70, 15: «sphaera infinita est penitus in actu et simplicissima».

[503] *Ivi*, n. 15-16.

[504] *Ivi*, n. 18-20.

[505] *De dat. patr, lum.*, c. 2, n. 98, 7.

[506] Cusano scrive che «giustamente» (*Ivi*, n. 98, 12: «recte») Dio viene chiamato "colui che dona le forme": «deus, qui dat ipsum esse, recte dator formarum a plerisque nominatur» (*Ivi*, n. 12-13). L'espressione è di AVICENNA, *Metaphysica* IX, c. 5 (105va57), che tuttavia non la utilizzava per indicare Dio, ma l'ultima intelligenza emanata da Dio, che avrebbe donato le forme alla materia e così costituito la realtà. Nell'accezione usata da Cusano, essa si trova anche in Meister Eckhart, che cita proprio Avicenna come fonte (MAGISTRI ECKHARDI, *Expositio super Iohannes Evangelium*, LW III, n. 150, 8-9: «Avicenna ponit virtutes esse a datore formarum sicut formas rerum substantiales»). Una simile interpretazione è proposta anche da Alberto Magno e, come suggerisce Rudolf Haubst, anche in Eimerico da Campo (cfr. R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 175 nota); in tal senso potrebbe essere proficuo analizzare l'utilizzo di questa espressione di Avicenna da parte di Alberto Magno – che la critica, preferendole il concetto aristotelico di «eductio formarum» – e valutarne così l'eco che giunse sino ad Eckhart, Eimerico e Cusano; questa ricerca, però, ci porterebbe troppo lontano dai nostri obiettivi, per cui ci limitiamo a segnalarne la presenza nei tre autori; cfr. anche ALBERTI MAGNI, *De causis et processu universitatis* I, tr. 1 c. 3, X 365ss; EAD., *Super Dionysii De cael. hier.*, n. 203; EAD., *Summa theologiae* II, tr. 12, q.69, m. 2, art. 2; HEYMERICI DE CAMPO, *De sigillo aeternitatis*, cod. Cus. 106, fol. 85^{r}.

[507] *Ivi*, n. 98, 17-18.

[508] *De docta ign.*, I, c. 23, n. 70, 21-22. Sulla definizione della forma infinita come «actualitas omnium formabilium formarum», cfr. *De sap* I, n. 23, 3-4. Interessante è notare che quello stesso passo continua con l'esempio del cerchio infinito come forma universale dei poligoni, quasi che Cusano, nel delineare il rapporto tra Dio quale la forma infinita e gli enti, si sia sempre rivolto al medesimo canovaccio: «sicut enim infinitus circulus, si foret, omnium figurarum figurabilium verum exemplar foret et cuiuslibet figurae essendi aequalitas – foret enim triangulus, hexagonus, decagonus et ita deinceps – et omnium mensura adaequatissima licet simplicissima figura, sic infinita sapientia est simplicitas omnes formas complicans et omnium adaequatissima mensura» (*Ivi*, n. 5-10).

omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas.	esse. Deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse. Sed quia forma dat esse rei cuicumque particulari, hoc est dicere, forma est ipsum esse rei, hinc deus, qui dat ipsum esse, recte dator formarum a plerisque nominatur.
De docta ignorantia (1440), c. 23, n. 70, 15-22	*De dato patris luminum* (1446), c. 2, n. 98, 5-12

Le pagine proposte del *De docta ignorantia* ci hanno presentato una concezione del rapporto tra la forma universale, infinita e assoluta con le forme sostanziali particolari che abbiamo dimostrato essere la medesima del passo citato dal *De dato patris luminum*. L'esempio della sfera infinita ci ha inoltre permesso di chiarire la dottrina del "modo di essere"[509] meglio di come essa non appaia nell'opuscolo del 1446, dove era soltanto accennata. In entrambi i casi abbiamo constatato che le opere di Cusano presentano una concezione della forma molto distante da quella trattata da Tommaso nei due testi analizzati. Inoltre la critica di Cusano all'impostazione tomista che abbiamo rintracciato nel *De dato patris luminum* ci ha mostrato la scarsa compatibilità di due prospettive filosofiche che muovono da interpretazioni differenti delle medesime fonti – nel caso d'ispecie, il *De hebdomadibus* di Boezio. L'esercizio di contrapporre Tommaso a Cusano ci ha permesso di precisare il contesto filosofico delle opere cusaniane e di ricostruire le coordinate della polemica di Cusano contro la «secta aristotelica», contro cui egli stesso, come abbiamo visto, si scaglia nel *De mente* e nel *De dato patris luminum*, in particolare nei momenti in cui si trova a discutere il concetto di mente come forma sostanziale (nel primo caso) e di forma (nel secondo). Campione di queste posizioni è Johannes Wenck, che Cusano rappresenta come un uomo dominato da verbosità e superbia[510]: egli è come «omnes paene Peripatetici»[511], il cui «intellectus […] auctoritati scribentium conscrictus, pabulo alieno et non naturali»[512]; è come gli «sciolos»[513] del tempo di Socrate, che quest'ultimo superava «quia se scivit ignorantem»[514]; e soprattutto è come « paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se

[509]Su questa dottrina cfr. anche *Sermo* 22, n. 10-11 e *De coniecturis* I, 14, n. 143.

[510]*Apol. doct. ign.*, n. 1-4.

[511]*De mente*, c. 5, n. 80, 5.

[512]*De sap*. I, n. 4, 20-21. In questa parte di testo, Cusano non si riferisce esplicitamente né agli aristotelici né a Wenck, ma – anche alla luce delle nostre argomentazioni precedenti – ci pare opportuno proporre questa lettura interpretativa, che cercheremo di estendere anche a tutti i passi della raccolta *Idiota* in cui non viene esplicitato l'obiettivo polemico.

[513]*Apol. doct. ign.*, n. 3, 4.

[514]*Ivi*, n. 5, 2.

putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores»[515]. A partire da quel che è emerso nella nostra argomentazione, sembrerebbe che il nocciolo di questa *querelle* sia inscrivibile nel dibattito aperto durante il XV secolo su uno dei cardini della metafisica tomista, cioè la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza – che Cusano sembra rifiutare. Una posizione, questa di Cusano, non usuale e dai contorni problematici, al punto che – vedremo tra poco – susciterà alcune reazioni sdegnate nell'ambiente tomista.

La questione che qui sembra stagliarsi sullo sfondo non riguardo soltanto la definizione della forma sostanziale: rifiutando le categorie filosofiche del tomismo, Cusano mette in discussione un punto di vista complessivo sulla forma, sull'essere e sul modo mediante cui essi sono partecipati da Dio agli enti. Bene si intende, infatti, come dal punto di vista della dottrina tomista *tertium non datur*: o si ammette, come fa Tommaso, la distinzione reale tra l'essenza degli enti e la loro esistenza nel mondo, oppure, se la si nega, si rischia di sostenere che l'atto d'essere sia intrinseco alle forme particolari; e dunque – secondo l'impostazione tomista – in questo secondo caso si affermerebbe che le creature in cui sono le forme particolari debbano necessariamente esistere in atto, poiché l'esistenza in atto sarebbe inscritta nella loro essenza. Ciò ha spinto Tommaso a non considerare l'esistenza come un qualcosa che attenga all'essenza dell'ente, ma a renderla un attributo che perfeziona l'essenza[516]. D'altra parte per Tommaso l'esistenza non può ammettere gradi: un ente o esiste o non esiste. Ma poiché esistere è meglio che non esistere, allora egli ha concluso che l'esistenza è perfezione in atto dell'essenza. E così Dio, che è perfetto al massimo grado, è l'ente necessario, e in lui l'essenza coincide con l'esistenza; gli enti, invece, che sono contingenti, per esistere hanno bisogno dell'atto di essere. Ma poiché Dio è l'unico Ente Sommo e Necessario, allora egli soltanto può condurre la potenza di essere che è contenuta nelle essenze all'atto di essere. Per Tommaso, in definitiva, l'atto di essere, cioè l'esistenza, è l'essenza di Dio; in altri termini, in Dio essenza ed esistenza coincidono. Ovvero in Dio – citiamo il quarto capitolo del *De ente et essentia* – «essentia est ipsummet suum esse»[517]; e per tale motivo – aggiunge –

[515]*Ivi*, n. 4, 11-14. Ritorna ancora la formula "quasi tutti", su cui diremo a breve; vedi *infra*.

[516]Nell'*Expositio In Boethii De hebdomadibus*, in particolar modo nell'affrontare il terzo capitolo, Tommaso esplicita questo medesimo problema a cui abbiamo accennato utilizzando però il concetto di bene, anziché di essere. Come ha ben sintetizzato il Brock, «il problema è questo: se le cose sono buone soltanto per partecipazione, allora sembra che non saranno buone per sé; se invece sono buone sostanzialmente – se il bene è la loro essenza – allora non saranno distinguibili da Dio» (S.L. BROCK, *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, cit., pp. 25-26); questo ragionamento che Tommaso applica al concetto di bene, è tuttavia adattabile anche agli altri trascendentali, cioè anche all'unità e all'essere, che qui ci interessa; questa è, d'altra parte, la medesima logica per cui Johannes Wenck polemizzerà contro Cusano, accusandolo di aver confuso l'essenza di Dio con quella delle creature; vedi *infra*.

[517]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 5, n. 4-5.

alcuni filosofi[518] sostengono che propriamente «Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius»[519]. Ciò che Tommaso mette in evidenza è proprio il fatto che l'essenza di Dio è il suo puro essere, che non è disponibile alle analisi dei generi e delle specie[520], né può essere identificato come «illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est»[521]. Secondo Tommaso tutti coloro che aggiungono a Dio degli attributi[522] e che lo sottopongono ad una «partecipazione predicamentale»[523] non colgono l'essenza di Dio, che è la pura esistenza; e «per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse»[524]. Perciò secondo Tommaso «Deus est esse tantum»[525]. Questa prospettiva che rintracciamo sin dagli scritti giovanili di Tommaso, che stiamo analizzando, culmina nella celebre definizione tomista di Dio come «esse per se subsistens»[526], che incontriamo nella *Summa Theologiae*[527] e nel commento al *De divinis nominibus* di Dionigi[528], e che costituirà poi uno dei tratti caratteristici della metafisica di Tommaso. Non vogliamo qui sostenere che la

[518]Gli editori dell'Edizione Leonina, cit., a p. 378, in nota, sostengono che Tommaso si riferisca polemicamente alla AVICENNIS, *Metaphysica* VIII, c. 4. Che Tommaso individui l'interpretazione di Avicenna come problematica è in piena linea con quanto stiamo cercando di argomentare. D'altronde nel versante opposto al tomismo Avicenna era un autore comune; un certo influsso del medico arabo su Cusano è già emerso, ad esempio nella concezione di Dio come «dator formarum» (vedi note precedenti), e man mano nel corso dell'argomentazione sarà sempre più nitido. Non abbiamo qui occasione di focalizzare meglio la presenza di Avicenna nell'opera del cardinale, la cui presenza può essere stata mediata da altre fonti a noi vicine – come lo stesso Alberto Magno – ma nondimeno dobbiamo constatare uno scarso interesse della Cusanus-Forschuung per il tema. Non siamo venuti infatti ancora a conoscenza di studi sistematici su Avicenna e Cusano; studi che invece potrebbero apportare nuove prospettive soprattutto in merito alla nozione cusaniana della forma e su Dio come «forma formarum» – su questo termine vedi più avanti.

[519]*Ivi*, n. 6-7.

[520]*Ivi*, n. 8-14: «Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis».

[521]*Ivi*, n. 17-18.

[522]*Ivi*, n. 18-20: «hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit».

[523]C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 145.

[524]*Ivi*, n. 20-21.

[525]*Ivi*, n. 15-16.

[526]Cornelio Fabro ha sottolineato la centralità e autosufficienza dell'*esse* nella metafisica di Tommaso, con particolare attenzione al concetto di forma.

[527]SANCTI THOMAS DE AQUINO, *S. theol.*, ad es. I, q. 7 a. 1: «illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus»; oppure I, q. 11 a. 4: [Deus] «est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum»; vedi anche *De veritate*, q. 21 a. 5: «et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum».

[528]EIUSDEM, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, c. 5, lect. 1: «Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse non est existens quodam modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praeaccepit, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur»

concezione di Dio come pura esistenza e le dottrine tomiste della forma, della distinzione di essenza ed esistenza, e della partecipazione divergano *tout court* con la rappresentazione di Dio quale «dator formarum» e con la dottrina dei modi di essere, che Cusano ha descritto nel *De docta ignorantia* e nel *De dato patris luminum*; quantomeno, però, non possiamo non riconoscere che Tommaso e Cusano adottino modelli molto distanti tra loro[529].

A rinforzare la tesi che qui abbiamo presentato secondo cui Cusano assuma una posizione alternativa al tomismo non registriamo soltanto la polemica di Cusano contro gli "aristotelici" – che noi abbiamo interpretato soprattutto come "tomisti" –, ma anche, viceversa, una denuncia tutta "tomista" della scarsa ortodossia della metafisica di Cusano: ci riferiamo al trattato polemico *De ignota litteratura* che lo «Scholastiker und Thomisten»[530] Johannes Wenck compone con l'obiettivo di smascherare supposte tendenze panteiste nel *De docta ignorantia*. A conferma della nostra analisi vi è un'interessante corrispondenza. Infatti, per un verso, abbiamo visto come Cusano intenda distanziarsi dalla lettura "aristotelica" della forma e dell'essere, negando la distinzione reale di essere ed essenza; leggendo l'opera di Wenck,

[529]Su questo punto la nostra opinione diverge da quella espressa da C. GIACON, *Il "Possest" del Cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e dell'essenza ed esistenza*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 375-384; dal suo punto di vista – così esordisce nel suo saggio a p. 375 – «chi legge il De "possest" del Cusano per comprenderne il significato e poi ne confronta le dottrine contenute con quelle affini di Aristotele e di S. Tommaso si accorge subito che non v'è tra le medesime una sostanziale differenza, ma piuttosto una sostanziale identità. Io penso che le differenze siano verbali, e debbano attribuirsi al gusto del Cusano (e non soltanto suo) per le frasi originali, per le espressioni ad effetto, per i paradossi, destinati a colpire più l'immaginazione che l'intelligenza, più facili a essere ritenuti e tramandati». In questo capitolo cercheremo di mostrare, al contrario di quanto ritiene Giacon, che le differenze tra le impostazioni di Cusano e di Tommaso non siano da attribuire a mere questioni di "gusto" o "verbali", ma affondino in due impostazioni filosofiche completamente diverse. L'immagine di Cusano che veicola Giacon, come di un parolaio che avesse voluto rendere le dottrine tomiste in una versione fantasiosa e immaginifica non rende merito, a nostro avviso, dell'intelligenza del Cusano e delle sue critiche al tomismo, disseminate in tutte le sue opere. In questa fase, però, non potendo esaurire la questione in questo capitolo, ci preoccuperemo soprattutto di un unico (ma centrale) punto di divergenza tra Tommaso e Cusano: la dottrina della distinzione reale tra essenza ed esistenza. Segnaliamo che anche M.L. FÜHRER, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, cit., pp. 105-107 sostiene una convergenza tra Tommaso e Cusano su questo punto, e a sostegno di questa tesi cita il *De ven. Sap.*, in cui Cusano farebbe confluire nell'essenza sia la forma dell'uomo che il corpo; questo, in effetti, è quanto fa Tommaso stesso, secondo cui nell'essenza vi è sia la forma sostanziale dell'uomo che la materia corporea; dal nostro punto di vista, però, si tratta di una falsa convergenza, in quanto è vero che sia per Tommaso che per Cusano nell'essenza o forma sostanziale vi sono sia la forma dell'uomo che il corpo, ma essi lo affermano per motivazioni differenti: Tommaso per la distinzione tra essenza ed esistenza, che abbiamo visto, Cusano, invece, proprio in virtù della sua negazione e della concezione neoplatonica della forma sostanziale; essa, infatti, come insegnava Plotino non è da pensare come "opposta" al corpo, bensì il corpo è nella forma sostanziale, cioè nell'anima, poiché l'anima è principio del corpo. Non possiamo affrontare qui questo problema, per cui rimandiamo alle pagine successive. Infatti contro l'ipotesi di Giacon (cfr. in particolare p. 382) e di Führer cercheremo di sostenere che Cusano negherebbe la distinzione reale di essenza ed esistenza e che tale negazione è da attribuire alle fonti neoplatoniche che Cusano ha letto e meditato nei suoi anni giovanili e soprattutto all'incontro con la filosofia di Alberto Magno.

[530]R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., p. 26.

invece, ci accorgiamo che la caratteristica fondamentale della metafisica cusaniana che egli non può accettare è che nel *De docta ignorantia* non venga contemplata la distinzione reale tra essenza ed esistenza; questo è per il Wenck un rumoroso campanello d'allarme, che impone di prestare molta attenzione ai possibili esiti panteisti dell'opera di Cusano. D'altra parte sembra che nel XV secolo un criterio fondamentale per classificare le posizioni filosofiche era proprio l'accettazione o il rifiuto della *quaestio vetus*, cioè della distinzione reale tra l'ente e l'essenza. Sulla base di questo criterio di fedeltà al tomismo, già Eimerico da Campo alcuni anni prima aveva riletto la tradizione filosofica precedente distinguendo tra posizioni tomiste ed albertine[531]. Non siamo in grado qui di stabilire se l'adozione di questo criterio risalisse primariamente a Giovanni di Nova Domo, o fosse in voga nell'ambiente parigino del XV secolo, che sia Wenck che Eimerico da Campo frequentarono nei loro periodi di studi. Queste indicazioni, però, contribuiscono a sottolineare quanto peso avesse la *quaestio vetus* nel dibattito universitario del tempo; in tal senso, allora, non stupisce che Wenck avesse sottolineato in Cusano proprio la mancata fedeltà al paradigma metafisico tomista e che, nel suo rifiuto della distinzione reale, avesse intravisto un pericolo di eresia. Apriamo allora una breve parentesi sull'opera di Wenck, che proprio in virtù del genere della sua critica, ci offre l'occasione per precisare ulteriormente la dottrina cusaniana dei "modi di essere", per poi affrontare la nozione cusaniana di forma sostanziale, e proporne una possibile fonte, anch'essa "alternativa" al tomismo.

Come anticipato, l'accusa più puntuale e problematica che Wenck formula contro Cusano è stata quella secondo cui l'ontologia proposta nel *De docta ignorantia* corra il rischio di elevare le creature al rango divino, confondendole con Dio. Per accendere il fuoco della polemica, Wenck aveva mosso il sospetto che la metafisica di Cusano somigliasse "pericolosamente" alla prospettiva dell'*Opus tripartitum* di Meister Eckhart. La furbizia di agitare lo spettro di Meister Eckhart, condannato circa un secolo prima, non era la sola. Infatti Wenck tratteggia uno scenario ancora più radicale, quando, in un secondo momento, attribuisce ad Eckhart e Cusano il medesimo «error fidei» in cui sarebbero incorsi i begardi e le beghine attive nella valle del Reno nel XV secolo[532], cioè il panteismo[533]. Costoro avrebbero promosso la dottrina secondo cui – con le parole di Wenck – «deus esse formaliter omne quod est, et se esse

[531]EIMERICI DE CAMPO, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, ed. Johann Landen, Coloniae 1496, kiii$^{r-v.}$

[532]Nell'introduzione alla nostra ricerca abbiamo accennato all'interpretazione di Klibansky, secondo cui il *De ignota litteratura* sarebbe da catalogare proprio nel più ampio contesto di lotta al beghinaggio, corrente spirituale che nella prima parte del XV secolo era ancora molto diffusa nella valle del Reno. Su di essa, però, abbiamo espresso i nostri dubbi, non tanto per Per maggiori indicazioni bibliografiche e per un piccolo approfondimento sul tema, cfr. *Introduzione*.

[533]L'accusa di panteismo – già rivolta contro Meister Eckhart il secolo precedente – era stata tipicamente rivolta alle correnti platoniche e neoplatoniche.

deum per naturam sine distinccione»[534]. Per Wenck, il concetto cusaniano di partecipazione come dono e ricezione di Dio stesso in diversi "modi di essere" – il quale, abbiamo cercato di mostrare, sorge dal fatto che Cusano negherebbe la distinzione reale di essenza ed esistenza – nasconderebbe il tentativo di rendere omogenee le forme particolari e quella divina. Secondo Wenck, il fatto che nel *De docta ignorantia* il piano divino non sia chiaramente separato da quello delle creature aprirebbe la porta ad una concezione di Dio come di una sostanza onnicomprensiva; in tale indifferenziato Uno-Tutto, allora, si risolverebbero gli enti mondani, cioè le creature, senza più distinguersene. Wenck intravede allora in Cusano l'errore di intendere il rapporto tra la forma universale di Dio e la forma particolare della creatura come una – con il linguaggio di C. Fabro – «partecipazione predicamentale»[535], cioè come una partecipazione tra entità omogenee, che potrebbero distinguersi per il mero dato quantitativo per cui l'una sarebbe universale e l'altra particolare. Questo era precisamente quel che voleva evitare Tommaso nel suo commento al *De hebdomadibus* nella parte che abbiamo analizzato, quando l'Aquinate nota che quel modo di partecipare che intercorre tra una realtà universale e una particolare ad essa omogenea non è il medesimo che ci sarebbe tra Dio e le creature: in questo secondo caso, infatti, si deve pensare ad una analogia, come quella che c'è tra il bianco e il colore[536] – cioè ad una «partecipazione per similitudine»[537]. Questa ipotetica confusione tra i due modi di partecipazione condurrebbe allora Meister Eckhart e Cusano a negare la «distinccione»[538] tra le forme particolari degli enti e la forma assoluta divina, dunque tra Dio e le creature. Ecco perché l'*Opus tripartitum* e il *De docta ignorantia* presenterebbero impostazioni metafisiche dove traspare una certa concezione panteista di Dio e degli enti[539].

[534]JOHANNIS WENCK DE HERRENBERG, *De ignota litteratura*, cit. p. 25. Cusano in *Apol.* n. 42, 1-8 rifiuta questa accusa di Wenck e prende le distanze anche dai begardi e dalle beghine, attribuendo i loro errori al «parvi intellectus» (n. 42, 6) e al fatto che questi si avventurarono tra le dottrine più alte «sine docta ignorantia» (n. 42, n. 8) – il che è di certo un raffinato modo di rispedire le accuse a Wenck, che pure rifiutava il metodo della dotta ignoranza. In merito alla polemica tra i due e alle posizioni "tomiste" di Wenck anche alla luce delle sue prime opere, cfr. K.D. KUHNEKATH, *Die Philosophie des Johannes Wenck im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, cit., part. 16-23. Per maggiori informazioni sul dibattito tra Wenck e Cusano cfr. l'*Introduzione*.

[535]C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 145.

[536]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 93-95: «Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem».

[537]Cfr. L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, cit.,, pp. 27-28; vedi anche *supra*, dove abbiamo meglio descritto questi modi di partecipazione.

[538]JOHANNIS WENCK DE HERRENBERG, *De ignota litteratura*, cit. p. 26.

[539]*Ivi*, p. 26: «huic alludit Eghardus in scripto suo super Genesim et Exodum: "Esse est deus, quia si esset aliud ab ipso Deo, Deus non esset, aut si esset alio utique esset"; et subdit: "Principium in quo creavit Deus celum et terram est primum nunc simplex eternitatis, ipsum inquam idem nunc penitus in quo Deus est ab eterno, in quo eciam est, fuit et erit eternaliter personarum emanacio». Sul problema del panteismo in Cusano così come l'aveva denunciato Wenck, cfr. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*,

La risposta a Wenck che Cusano affida alle pagine della sua *Apologia doctae ignorantiae* non lascia però adito ad altri fraintendimenti. Dal punto di vista di Cusano, infatti, sostenere che «deus esse ipsum esse et qui dat esse et formas particulares»[540] non significa, come lo accusava Wenck, che «tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari»[541]. La forma assoluta, dunque, fonda la sussistenza e l'unità particolare dei singoli enti nella misura in cui partecipa ad essi[542]. Infatti gli enti sono tali sì, in ultima istanza, in virtù della forma assoluta e universale da cui sono discesi[543], ma propriamente ogni ente mondano è in un determinato modo piuttosto che in un altro a causa della propria forma – per «formam suam»[544], che è singolare e irripetibile. Così, dalla prospettiva di Cusano, la forma assoluta divina e quella particolare degli enti mondani non sono realtà omogenee, poiché la prima – lui scrive – "fonda" la consistenza ontologica delle seconde, le quali preservano comunque un loro individuazione ed autonomia, poiché sono tali a causa della loro forma particolare. Allora quando Cusano interpreta la forma particolare degli enti come la forma universale stessa di Dio, ma determinata in un "modo di essere", egli non nega che l'ente possegga una forma propria e particolare, e soprattutto non sostiene che tale forma particolare sia la forma divina stessa in quanto universale. Egli sembra indicare che tra loro insiste un rapporto che la «partecipazione per similitudine» di Tommaso (o analogia), non coglie; ma che essa non è neppure descrivibile come una «partecipazione predicamentale» tra realtà omogenee, l'una «universale» e l'altra «particolare». A margine notiamo

---

cit..

[540] *Apol. doct. ign.*, n. 38, 3-4.

[541] *Ivi*, n. 40, 4-6. In realtà Cusano sta citando e difendendo Eckhart. Wenck, infatti, aveva usato un passo di Eckhart per insinuare dubbi sull'ortodossia del secondo capitolo del *De docta ignorantia*. In merito cfr. MAGISTRI ECKHARDI, *Opus propositionum*, *Prologus*, n. 16-19 (LW I, p. 176-177). Nel passo citato di Eckhart c'è anche la testimonianza che l'interpretazione che Cusano offre di Eckhart in *Apol.*, n. 38, 1-13, e con cui difende se stesso ed Eckhart dalle accuse di Wenck, è corretta. Infatti in quel passo Eckhart nega esplicitamente che dal suo punto di vista la materia, la parte di un tutto e Cristo siano «nihil». Per la materia cfr. MAGISTRI ECKHARDI, *Opus propositionum*, *Prologus*, n. 17, 3-4 (LW I, p. 176): «nec tamen propter hoc dicimus materiam esse nihil, sed substantiam partem alteram compositi»; per le parti e il tutto, cfr. *Ivi*, n. 19, 1-6 (LW I, p. 177): «alioquin enim totum non esset unum, sed esset tot numero, quot sunt partes, si pars quaelibet suum esse proprium adiceret ipsi toti. Duo autem esse aut plura inveniri et permisceri in uno est impossibile maius quam esse plures formas essentiales in uno subiecto. Esse enim est quod per se et ex se habet distinguere»; per l'umanità e Cristo cfr. *Ivi*, n, 19, 8-11: «rursus tertio: in homine assumpto a verbo concedimus unicum esse personale hypostaticum ipsius verbi, et nihilominus Christus vere fuit homo univoce cum aliis hominibus». Il prologo dell'*Opus propositionum* è inoltre molto importante per comprendere le opere di Cusano anche perché lì Eckhart descrive Dio come *negatio negationis*, definizione che in Cusano tornerà ad es. in *De non aliud*.

[542] *De dat. patr. lum.*, n. 98, 15-16: «non est igitur terra deus aut aliquid aliud, sed est terra, et aër est aër, et aether aether, et homo homo»; cfr. anche la nota a margine di Cusano al f. 5^{r} del cod. Cus. 21, MAGISTRI ECKHARDI, *Opus propositionum*, *Prologus*: «nota, forma ignis non dat esse, sed hoc esse».

[543] Cusano pensa la partecipazione della forma assoluta a quelle particolari come una dinamica di discesa e ricezione. L'esempio più chiaro che descriverà la partecipazione sarà quello della luce e dei colori (cfr. più avanti).

[544] *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 16-17.

che, per Cusano, anche l'accusa a Meister Eckhart è da rimandare al mittente. D'altra parte il maestro domenicano negava sì la distinzione reale di essenza ed esistenza[545], ma non per questo motivo – incalza il Nostro – si può affermare che Eckhart confonda Dio e le creature[546]. A tal scopo, nell'*Apologia doctae ignorantiae* Cusano cita una serie di passi di Eckhart dove si mostra chiaramente che il modello di partecipazione dell'essere che aveva usato il maestro domenicano non aveva nulla a che vedere con la prospettiva panteista che Wenck gli voleva attribuire né con le dottrine dei begardi, delle beghine e dei Fratelli del Libero Spirito, che Eckhart avversò in una serie celebre di *Sermoni tedeschi*[547].

Grazie alla – seppur breve – ricostruzione della disputa "a distanza" tra Cusano e Wenck, emerge come a confrontarsi non siano tanto due autori, quanto, meglio, due linguaggi metafisici sull'essere e sull'essenza. Non bisogna cadere nell'errore di considerare Wenck uno stolto: la critica del professore di Heidelberg è puntuale e, dalla sua angolazione, del tutto comprensibile[548]; anzi, essa coglie un aspetto nodale e decisivo della metafisica del *De docta ignorantia*, che è difficile far emergere nella chiarezza concettuale con cui l'ha reso Wenck. Il *De ignota litteratura* ci aiuta allora a focalizzare la posizione di critica al tomismo che Cusano ha assunto nelle sue opere, anche se spesso in maniera velata, come nel caso dei testi che abbiamo preso in esame. In

[545]Cfr. ad es. MAGISTRI ECKHARDI, *Opus propositionum*, *Prologus*, c. 11 (LW I, p. 178).

[546]*Ivi*, c. 17 (LW I, p. 176): «esse quod dat forma composito»; passo citato anche da G. Santinello nella traduzione italiana, *Il dono del padre dei lumi*, in *Scritti filosofici di Nicola Cusano*, vol. II, cit., p. 140.

[547]La questione dei possibili rapporti ed influenze reciproche tra Meister Eckhart e i Fratelli del libero spirito, i begardi e le beghine è complessa ed è tutt'oggi molto difficile da decifrare, soprattutto per la scarsità di documenti. L'ipotesi secondo cui Eckhart si sia confrontato con queste dottrine è legata soprattutto alla discussa presenza di Eckhart a Strasburgo, tema che è stato oggetto del secondo convegno della Meister Eckhart Gesellschaft, i cui atti sono raccolti nel già citato volume a cura di A. SPEER & G. STEER, *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, cit., in part, la *Vorwort*, pp. VII-XVIII. L'ipotesi della presenza di Eckhart a Strasburgo è stata avanzata con successo nel secolo scorso – cfr. ad es. le celebri biografie di K. RUH, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München 1985; attualmente è soprattutto Marie-Anne Vannier a sostenere la tesi secondo cui nel decennio di Strasburgo, Eckhart abbia incontrato le beghine e abbia affrontato gli elementi critici del loro pensiero, sapendone in parte prendere le distanze, ma anche restandovene influenzato; ad esempio la concezione del fondo dell'anima avrebbe per la Vannier molte assonanze con la dottrina esposta da Hadewijch di Anversa. Alla dimostrazione di questa tesi, Marie Anne Vannier ha dedicato vari scritti, tra cui ad es. M.-A. VANNIER, *La prédication, axe de l'oeuvre d'Eckhart*, «La vie spirituelle», DCCXLII (2002), pp. 829-841; ID., *Eckhart à Strasbourg*, Édition de la Ville de Strasbourg, Strasbourg 2006, soprattutto pp. 17-22; ID., *Die Gottesgeburt in der Seele in Eckharts Strassburger Predigten*, in A. Speer & G. Steer, *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, cit., p. 299-321. Non tutti gli studiosi, però, sono d'accordo con questa impostazione. Loris Sturlese, ad esempio, è più cauto nell'affermare la presenza continuativa di Eckhart a Strasburgo nel decennio 1313-1323, ricordando che le fonti restano scarse: L. STURLESE, *Meister Eckhart und die cura monialium: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos*, in A. Speer & G. Steer, *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, cit., pp. 1-16.

[548]La *querelle* tra Cusano e Wenck sarebbe da contestualizzare meglio entro il dibattito tra le *viae* delle Università tedesche del XV secolo e nell'orizzonte più ampio dei sussulti ereticali dell'area renana. Ci siamo soffermati ad analizzare meglio le caratteristiche di questa diatriba nell'Introduzione, a cui rimandiamo anche per essenziali indicazioni bibliografiche che abbiamo posto soprattutto in nota al testo.

definitiva, i concetti di forma, essere e sostanza che Cusano utilizza nelle sue opere divergono radicalmente dal tomismo. Per Cusano, come spiegato, l'essere non precede la forma, «sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re quae est»[549]. Tali precisazioni sul carattere formale della sostanza e, viceversa, sulla sostanzialità della forma nella metafisica di Cusano sono fondamentali per comprendere il significato della definizione della mente come forma sostanziale, a partire da cui abbiamo mosso la nostra analisi dei concetti di forma e sostanza "in generale". Il dibattito di Cusano con le posizioni "aristoteliche" e più in particolare con quelle tomiste ci spinge ad intendere il concetto cusaniano di forma sostanziale in un senso alternativo al tomismo – che ora affronteremo; contro di esso abbiamo visto all'opera le accuse di Johannes Wenck, che ha cercato di ricondurre la metafisica di Cusano ad uno schema attaccabile dalla prospettiva tomista. Esso ci ha permesso per un verso di precisare meglio quel che Cusano certamente non voleva intendere con le nozioni di forma, sostanza e partecipazione veicolate nel *De docta ignorantia*, e, per l'altro, di ricostruire i contesti metafisici in cui si situa la speculazione di Cusano, e contro cui egli stesso entra in polemica nel *De mente* e nel *De dato patris luminum*. Si è cercato di mostrare come decisivo non era tanto l'utilizzo di una certa espressione, quanto, piuttosto, la sua interpretazione e il suo utilizzo in un certa prospettiva metafisica complessiva – è il caso della definizione di «forma», che sia Tommaso che Cusano attingono da Boezio, ma con presupposti e interpretazioni molto diverse.

Al fine di comprendere la definizione di mente come «forma substantialis» è necessario intendere l'espressione che Cusano adopera alla luce dell'intera metafisica e delle varie alternative filosofiche che egli stesso avrebbe potuto percorrere e che erano disponibili nel suo secolo. In forza di queste analisi sul concetto di forma nella speculazione del cardinale diviene chiaro, ad esempio, il motivo per cui nel capitolo del *De beryllo* che abbiamo affrontato in apertura[550] Cusano ha sostenuto che la sostanza di un ente non è né la materia presa in sé, né la forma considerata in sé, né il loro composto, che invece è l'ente, ma sostanza dell'ente è la forma in quanto entra nel divenire come ciò che offre sostanza all'ente che diviene nel mondo. Per Cusano, la forma intesa nel suo informare l'ente – e cioè come «forma substantialis» – può fungere da sostanza dell'ente poiché essa coincide con l'essere dell'ente; infatti nel momento in cui Dio dona la forma, ecco che, donando la forma, dona anche l'essere all'ente, cioè lo sostanzia nel mondo, poiché «forma est ipsum esse rei in omni re quae est»[551]. C'è poi una seconda caratteristica fondamentale dell'impostazione cusaniana: Cusano analizza la consistenza ontologica

[549] *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 5-6.
[550] *De ber.*, c. 28, n. 48, 19-20.
[551] *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 11-12

dell'ente non nei termini aristotelici di potenza e atto, come fa Tommaso, ma in quelli neoplatonici di partecipazione e ricezione della forma sostanziale. La forma donata da Dio viene ricevuta dall'ente entrando nel divenire. In tal senso, allora, la forma assoluta di Dio, che è il Padre dei lumi, viene partecipata agli enti come loro forma sostanziale, ma la molteplicità delle ricezioni determina differenti «modi di essere» della medesima sostanza[552]. Analizzeremo ora queste caratteristiche della concezione cusaniana della forma sostanziale, così diversa da quella tomista poc'anzi analizzata; con essa, ci apprestiamo inoltre ad affrontare il modello di partecipazione che Cusano ha adottato nei suoi scritti, e in particolare nella coppia di opere *De docta ignorantia* e *De dato patris luminum* che ricominceremo a commentare.

Nel *De dato patris luminum* la dottrina cusaniana della forma sostanziale e della sua diffusione agli enti per "dono" del Padre dei lumi è esposta in maniera esplicita e con dovizia di particolari. Infatti dopo (*i*) aver criticato la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza e la preminenza della seconda sulla prima; (*ii*) aver individuato nella forma una consistenza ontologica tale da renderla sostanza o forma sostanziale degli enti, poiché «forma est ipsum esse in omni re quae est»[553]; (*iii*) aver caratterizzato Dio come il «dator formarum», cioè come colui che dona se stesso quale forma sostanziale degli enti stessi; (*iv*) aver accennato alla teoria del "modo di essere" che permette di distinguere la forma assoluta di Dio da quelle particolari degli enti, Cusano introduce la nozione di partecipazione mediante la metafora del dono. L'occasione è offerta ancora una volta dal passo già citato della lettera di S. Giacomo, da cui è tratto il titolo dell'opuscolo[554], in particolare quando si afferma che «datum optimum descendere»[555]. Ciò che qui fa problema a Cusano è la discesa stessa, la sue motivazioni e le sue modalità. La prospettiva filosofica esposta dal cardinale nelle pagine precedenti e poc'anzi esaminata ci introduce all'esegesi del passo. Anzitutto, Cusano sostiene che bisogna interpretare le parole di San Giacomo come se egli stesse dicendo che «dator formarum non aliud a se ipso donat»[556]; questa affermazione non ci è nuova, poiché, come aveva già sostenuto[557], per Cusano colui che dona qualcosa deve donare qualcosa che egli stesso è o possiede nella sua potenza: nel caso di Dio,

[552]Sul concetto di «modi essendi» in Cusano non sono rintracciabili molti studi; il più celebre è senza dubbio il volume di H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 5, Aschendorff Verlag, Münster 1973.

[553]*Ivi*, n. 98, 6.

[554]*Jac*., I 17. Cfr. *De dat. patr. lum.*, Prol., n. 91, 5-6: «omne datum optimum et omne donum perfectum desursum [esse] a patre luminum».

[555]*Ivi*, c. 2, n. 99, 2.

[556]*Ivi*, n. 99, 2-3.

[557]Cfr *ivi*, n. 97, 8-10: «nihil enim dare potest, quod potentiae suae non subicitur. Oportet enim in potentia datoris id esse quod datur» – abbiamo già avuto modo di accennare a questo passo, seppur brevemente, nel corso dell'argomentazione.

quindi, questa regola è valida in maniera massima e universale; così, poiché Dio è l'ottimo, tale deve essere anche ciò che Egli dona – «sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima»[558]. Poc'anzi abbiamo osservato come dal punto di vista di Cusano la forma dona l'essere alla cosa nel senso che la forma è l'essere della cosa stessa. Così la forma sostanziale e la forma di essere sono quella medesima forma che viene donata da Dio alle cose e mediante cui le cose sono in quanto sono[559] . In questo momento Cusano esprime la stessa posizione già esposta con la dottrina dei "modi di essere", ma utilizzando stavolta il linguaggio platonico dell'ottimo e dell'universale. In altri termini, poiché Dio è l'ottimo assoluto e infinitamente massimo, allora quella forma che Dio dona alle cose e che è loro forma sostanziale non può che essere l'ottimo stesso, assoluto e infinitamente massimo: Dio dona alle creature tutto se stesso, come ottimo e infinito. Questo sarebbe il motivo per cui Giacomo non ha scritto di un dono qualsiasi, ma ha precisato che si tratta «datum optimum». Allora la forma sostanziale delle creature, cioè la loro sostanza, è Dio stesso, massimo ed infinito.

D'altra parte, sin dell'esordio dell'Opuscolo, Cusano aveva cercato di affrontare il tema della partecipazione dell'essere divino agli enti introducendo la dottrina platonica secondo cui a Dio attenga in massimo grado proprio il diffondere se stesso agli enti mondani[560]. Dio è caratterizzato come colui che dona e diffonde se stesso, come – con le parole di Eriugena – una luce che illumina[561], o come il Bene di cui parla Dionigi, che è spontaneamente «diffusivum sui»[562], in una sezione del *De dato paris luminum* dal grande valore speculativo, che tuttavia non possiamo approfondire in questa sede. Importante è sottolineare che in questa fase Cusano utilizza la dottrina platonica del Bene limitandosi a ricalcare la classica interpretazione della teologia medievale, la quale vedeva nella caratterizzazione del Bene come diffusivo di sé la causa intrinseca della creazione divina[563]. Del tutto particolare è invece la strada che egli intraprende subito dopo, quando si focalizza sulla maniera mediante cui Dio dona se stesso alle cose. Ecco che per la prima volta nel *De dato patris*

[558]*Ivi*, n. 99, 3-4.

[559]*Ivi*, c. 2, n. 98, 11-12.

[560]Cfr. *De dat. patr. lum.*, c. 1, n. 93, 19 – 94, 4: «Desursum igitur est ab omnipotentia infinita, quae habet artem atque sapientiam talem, ut sit sufficientissima virtus formativa omnium. Quoniam autem non omnis natura data gradum possibilis perfectionis speciei suae actu attingit, sed quaelibet individualis contractio speciei ab ultima perfectione activitatis potentiae – praeterquam in uno domino nostro Iesu Christo – abesse dinoscitur».

[561]Cfr. IOHANNIS SCOTI ERIUGENAE, *De divisione naturae*, II, c. 22.

[562]Cfr. DIONYSII AREOPAGITAE, *De divinis nominibus* IV, c. 20 (PG III, 717d). Vedi *De dat. patr. lum.*, n. 97, 12.

[563]Evitiamo dunque di dilungarci su di essa, rimandando a studi più sostanziosi; cfr. in merito anche ALBERTI MAGNI, *De bono* I, q. 1, a. 6 secondo cui «bonum in causa prima est diffusivum et communicativum esse». La citazione di Alberto è riportata dall'edizione tradotta e curata da G. Santinello, (cur.), NICOLA CUSANO, *Il dono del padre dei lumi*, in *Scritti filosofici di Nicola Cusano*, vol. II, cit., p. 139.

luminum, Cusano introduce la dottrina dei "modi di essere", a cui abbiamo già accennato commentando l'esempio della sfera infinita del *De docta ignorantia*. In tale frangente, però, essa viene trattata in riferimento i nomi divini più comuni nella teologia medievale, presentandola in una formulazione chiara ed esplicita, che cercheremo di seguire. Anzitutto, dopo aver identificato Dio quale «maxime bonus seu optimus»[564], Cusano aggiunge altri attributi; sostiene, infatti, che «optimum non est nisi unum, simplex, impartibile», proprio perché è l'ottimo[565] – «quia optimum»[566]. Se l'ottimo non fosse uno, né semplice e soprattutto se fosse divisibile per parti allora non sarebbe il massimo della bontà, poiché non sarebbe massimo, come aveva già spiegato nel *De docta ignorantia*[567]. Poiché, dunque, il donarsi sembra connaturato all'ottimo, che è «sui ipsius diffusivum», e la forma assoluta, che è Dio, è l'ottimo, allora Dio si dona alle creature come l'ottimo stesso. Però – e questo è il nodo teoretico della dottrina del modo di essere – poiché l'ottimo non può che donare se stesso come ottimo, cioè come uno, semplice e indivisibile, allora esso non si dona alle creature «partialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum»[568]. Ciò che Cusano cerca di spiegare ricorrendo ad un linguaggio così intriso di figure e contenuti teologici si potrebbe rendere in termini filosofici affermando che la forma assoluta partecipa alle forme particolari come una, semplice e non divisibile in parti. Ci si potrebbe qui chiedere il motivo per cui Cusano abbia bisogno di precisare che Dio non partecipa se stesso parzialmente alle creature. Una possibile risposta è che, ancora una volta, sembra che Cusano voglia prendere le distanze dalla dottrina tomista della «partecipazione per similitudine» o per «gerarchia formale»[569], la quale consiste in una partecipazione parziale di Dio alle cosa. Bisogna però prestare attenzione, perché Tommaso non sosteneva di certo che Dio partecipasse se stesso «parzialmente» alle creature nel senso etimologico del termine «parte» – ed è stato mostrato analizzando il commento di Tommaso al *De hebdomadibus*; difatti Tommaso pensava ad una partecipazione che coinvolgesse sì tutto Dio, però in maniera analogica: Dio avrebbe quindi donato alle creature soltanto una similitudine di se stesso. Per Tommaso, dunque, gli enti non riceverebbero la medesima forma assoluta come ottima, bensì una sua similitudine, una forma parziale di Dio, una forma opaca o diminuita in potenza. Quindi secondo il punto di vista di Tommaso, Dio non dona sé stesso in quanto tale, ma soltanto l'immagine di sé. In questo donarsi «parziale» di Dio consiste la dottrina

[564]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 6.
[565]*Ivi*, n. 97, 10-11.
[566]*Ivi*, n. 97, 11.
[567]Cfr. *De docta ign.* I, c. 4-5.
[568]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 12-13.
[569]Cfr. L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, cit.,, pp. 27-28.

tomista della «partecipazione per similitudine»[570]. Cusano, invece, sembra sostenere una posizione molto diversa. Secondo Cusano, la partecipazione di Dio alle creature non avviene in maniera parziale, depotenziata o analogica, ma egli «communicat igitur se indiminuite»[571], cioè senza una qualche diminuzione. Il dono del Padre dei Lumi non consisterebbe allora in una forma opaca o in un'immagine della forma assoluta, ma il Padre dei lumi dona la forma assoluta che Egli stesso è; in termini teologici, Dio dona se stesso come uno, semplice e indivisibile. Questo dono, d'altra parte, per Cusano attiene intrinsecamente all'ottimo in quanto tale, poiché – come egli leggeva in Dionigi – dal Bene non può che sgorgare il Bene stesso[572]: se il massimo non donasse se stesso in maniera massima – scriveva nel *De docta ignorantia* – non sarebbe il massimo stesso.

Tali brevi annotazioni ci aiutano a spiegare il motivo per cui il modello di partecipazione tra Dio e le creature a cui fa riferimento Cusano – oppure, in termini filosofici, tra la forma assoluta e le forme particolari – è molto diverso da quello che abbiamo visto all'opera in Tommaso[573] e risente in maniera

[570]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia.* La premura di Tommaso era giustificata dalla convinzione che se Dio donasse la propria forma infinita, allora essa avrebbe inghiottito il finito, non lasciandolo essere come tale. Questo è l'errore che Tommaso intravedeva nel «formalismo universale» di Davide di Dinant, da cui tuttavia prese le distanze anche Alberto Magno. Sul fiammingo Davide di Dinant caddero ben presto gli occhi dell'inquisizione e le due dottrine furono giudicate eretiche, perché affini alle posizioni espresse nel *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena. Cusano conobbe l'opera di Davide di Dinant e lui stesso la pone lungo la tradizione degli scritti eriugeniani insieme all'*Expositio super Procli Elementationem theologicam* di Bertoldo di Moosburg, nel celebre e già citato passo dell'*Apologia docta ignorantiae*, n. 29, 15-20. Non vogliamo qui sostenere che Cusano aderisca integralmente alle posizioni di Eriugena né a quelle Davide di Dinant, ma semplicemente vogliamo situare il dibattito di Cusano con il tomismo all'interno dell'alveo già scavato da Alberto Magno e Tommaso in merito alla partecipazione dell'essere nel confronto con le posizioni di Erigena e dell'eriugenismo medievale. Studi recenti hanno inoltre mostrato che le stesse posizioni di Davide di Dinant non muovevano dallo stdio dell'opera di Eriugena, bensì da Aristotele.

[571]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15.

[572]Cfr. DIONISII, *De divinis nominibus*; *Liber de causis*, prop. XX; vedi anche PROCLI, *Elementatio theologica*, prop. XXX

[573]C. GIACON, *Il "Possest" del Cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e dell'essenza ed esistenza*, cit., p. 378 non distingue tra la partecipazione tomista e la partecipazione per essenza, consegnandoci perciò un'interpretazione a nostro avviso fuorviante del rapporto tra Dio e le creature. Egli infatti scrive: «gli esseri, anche prima di esistere attualmente in se stessi, esistono in Dio *come imitabilità dell'essere divino*; l'essere divino è il fondamento ontologico della loro possibilità» (*corsivo nostro*) e cita a sostegno della sua tesi un passo tratto dal *De possest*, il testo che sta commentando, che recita: «ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium» (*De poss*. 25, 18). Se quell'affermazione del Cusano fosse da interpretare come suggerisce Giacon, allora davvero non vi sarebbe differenza tra la posizione tomista e quella cusaniana sulla partecipazione della forma divina a quelle particolari degli enti. Dal nostro punto di vista, però, decisivo non è tanto il passo che cita Giacon, perché sia Tommaso che Cusano concordino sull'idea che il primo Principio sia atto di tutte le cose, quanto, piuttosto, decisivo è chiedersi quale tipologia di rapporto intercorra tra il primo Principio in atto e gli enti in potenza. Infatti se per un tomista, come scrive Giacon (seppur attribuendo questa prospettiva, a nostro avviso erroneamente, anche a Cusano) «gli esseri, anche prima di esistere attualmente in se stessi, esistono in Dio *come imitabilità dell'essere divino*» (*ibid.*), per Cusano – potremmo dire, ricalcando l'espressione di Giacon – gli esseri, anche prima di esistere attualmente in se stessi, esistono in Dio *come l'essere divino stesso*. Tutte le cose in Dio sono Dio stesso, non sono imitabilità di Dio. Questo è infatti il nucleo della dottrina dei modi

decisiva nella distinzione reale tra essenza ed esistenza. Ricapitolando, per Tommaso la partecipazione della forma consiste nella partecipazione dell'essenza all'ente mondano. Dio, in quanto crea dal nulla, crea infatti l'essenza della cosa così come essa è, senza intermediari, ma in maniera diretta e particolare. Come mostrato, però, l'essenza della cosa non implica la sua esistenza: bisogna poi che Dio conduca la potenza di essere, che è latente nell'essenza, all'atto d'essere, cioè all'esistenza. Ai fini della nostra argomentazione è importante sottolineare che per Tommaso la creazione delle cose dipende solo ed esclusivamente dalla volontà divina, che introduce una certa forma particolare, che è «similitudine» o immagine di sé, in una materia, determinando così l'essenza dell'ente mondano. Tutte le creature, dunque, sono tali in quanto Dio partecipa loro direttamente la loro propria forma particolare «per similitudine»[574]. Secondo Cusano, invece, l'essere e la forma sono tutt'uno: essa è, in termini neoplatonici[575], la sostanza dell'ente. A questo punto dell'argomentazione il motivo per cui Cusano rifiuta la distinzione reale di essenza ed esistenza diviene ancora più chiaro: perché quella forma che Dio stesso dona agli enti e che è loro sostanza – perciò essa prende il nome di "forma sostanziale" – non è una similitudine di Dio, ma è Dio stesso; e in quanto Dio è l'ottimo, allora Cusano deduce che egli deve donarsi agli enti come uno, semplice e indivisibile; così Dio è la forma sostanziale degli enti.

La sostanza di Dio e la sostanza degli enti sono allora un'unica e medesima forma sostanziale; ciò che tra loro differisce non è l'essenza, bensì il modo mediante cui quella medesima sostanza è – come colui che dona o come colui che riceve: «videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura. Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina»[576]. L'affermazione

---

di essere, che stiamo cercando di esporre nel corso di questo capitolo: «omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus» (*De con*. I, c. 4, n. 15, 1-2; cfr. anche *De docta ign*. I, c. 22, n. 69; II, c. 3, n. 111; c. 5, n. 117-120; c. 8, n. 135; c. 13, n. 180; ci occuperemo più ampiamente di questo passo nel quarto capitolo). All'origine della confusione storiografica tra la concezione tomista e la dottrina neoplatonica dei "modi di essere" utilizzata da Cusano ci sarebbe dunque, secondo noi, la mancata distinzione tra i due tipi di partecipazione: l'una, quella «per similitudine», usata da Tommaso, fa sì che nelle forme particolari sia presente una somiglianza della forma divina e che, viceversa, nella forma divina vi sia l'esemplare delle forme particolari (per la dottrina dell'esemplarismo cfr. anche la posizione del BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO, *Breviloquium* XXX); per Cusano, invece, le forme particolari sono la forma assoluta stessa *contratta* alla maniera della forma particolare; per comprendere meglio la prospettiva di Cusano cfr. anche il capitolo terzo, dove verrà affrontata nuovamente la dottrina dei "modi di essere".

[574]Sulla differenza tra Dio, che è tale «per essentiam» e le creature, che sono tali «per participationem», vedi anche J. AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21, Brill, Leiden 1988, pp. 79-88, dove si discute l'interpretazione del concetto tomista di partecipazione inaugurata da Geiger e Fabro, che noi stessi abbiamo utilizzato, e poi pp. 116-119.

[575]Cfr. PLOTINII, *Enneades.*

[576]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15-18.

secondo cui Dio e la creatura sono dunque «idem ipsum»[577], benché si distinguano nel «modo di essere», non può che richiamare ancora una volta l'accusa di Wenck. Il terreno filosofico su cui si gioca la partita tra Cusano e Tommaso è dunque molto scivoloso[578]. Cusano stesso, infatti, si affretta a prevenire altre critiche. Le espressioni che ha appena utilizzato – ammette – non sono precise[579]. D'altronde si tratta di un punto controverso, come era stato già riconosciuto da Wenck. Il rischio che infatti si profila in questa dottrina cusaniana dei modi è il perdere di vista la differenza ontologica tra Dio e le creature: per un verso si confonderebbe Dio con il mondo, negando così la trascendenza di Dio, per l'altro si annullerebbe la consistenza ontologica delle creature nell'unico *mare magnum* della sostanza divina. Wenck sembra denunciare che la prima conseguenza di un tale approccio sia negare che gli enti posseggano una essenza, una vita propria e un'autonomia nel mondo, attribuendo la sostanza soltanto a Dio; così si spiegherebbero le pagine dell'*Opus tripartitum* di Eckhart, quando il domenicano non mostra alcuna ritrosia ad condurre la sua impostazione fino alle conseguenze ultime, ed afferma che gli enti sono un mero «nihil». A queste argomentazioni, come accennato, Cusano risponde che ritenere – come egli stesso ed Eckhart affermano – che «Deus esse ipsum esse»[580] delle cose non significa «tolli subsistentia rerum in proprio esse»[581]; al contrario, la sussistenza delle cose «fundari»[582] proprio in Dio. Così non soltanto Dio e le cose, benché secondo l'essenza sono «idem ipsum»[583], sono chiaramente distinti nell'essere, ma soprattutto le cose hanno un proprio essere determinato – cioè una propria forma determinata e finita – che le attribuisce consistenza ontologica. Nonostante un certo sapore retorico di questo tentativo di replica, non possiamo non soffermarci sulla terminologia utilizzata, in particolar modo sull'accezione del termine «fundari», intorno a cui ruota tutta la diatriba. Quel che Cusano vuole trasmettere al lettore ci sembra in primo luogo la convinzione che l'interpretazione di Wenck nasca da una lettura superficiale del *De docta ignorantia*. La maniera con cui il cardinale concepisce la nozione di sostanza è più raffinata – sembra affermare – rispetto all'immagine stilizzata della dottrina dei "modi di essere" che Wenck ha costruito e che intendere criticare. Il nodo che Wenck non è riuscito a sciogliere è ancora nel concetto di partecipazione, che possiamo vedere esposto ad esempio nel secondo capitolo del *De dato*

[577]*Ivi*, n. 97, 15-16.

[578]La dottrina dei "modi d'essere" si trova non a caso anche nel SCOTI ERIUGENA, *De divisione naturae* I, c. 7; come accennato poc'anzi, Tommaso ce l'aveva presente soprattutto nella versione "formalista" di Davide di Dynant (vedi note prec.)

[579]*Ivi*, n. 98, 1-2: «indubie hic dicendi modus praecisione caret, sed intelligentiam veritatis inquiramus»

[580]*Apol. doct. ign.*, n. 40, 3.

[581]*Ivi*, n. 40, 4-5.

[582]*Ivi*, n. 40, 5.

[583]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15-16.

patris luminum.

In queste pagine[584], dopo aver tratteggiato la dinamica di partecipazione della forma sostanziale, Cusano cerca di chiarire ciò che distingue la forma assoluta che si dona come unica, semplice e indivisibile rispetto alle forme particolari degli enti. A tal fine, però, a differenza di Tommaso che si concentra sulla forma che Dio partecipa, Cusano rivolge le sue attenzioni sulla capacità ricettiva dell'ente che riceve. Questa strategia ricalca un'impostazione filosofica tipica della tradizione neoplatonica[585] e ha l'obiettivo di provare a spiegare come la forma assoluta possa partecipare se stessa agli enti senza per questo perdere il proprio carattere di assolutezza. A ben vedere si tratta di una delle questioni poste nel *Parmenide* di Platone, ovvero come dall'Unità divina possa aver luogo la molteplicità delle cose mondane, pur restando essa stessa singolare ed assoluta[586]. La risposta che prova ad offrire Platone risuona anche in questa dottrina cusaniana: poiché colui che dona è ottimo – argomenta Cusano –, ovvero è «unum, simplex, impartibile»[587], allora la finitudine e la molteplicità che rintracciamo in chi riceve non può essere in alcun modo attribuibile a colui che dona; infatti il «dator» non può che donare l'ottimo stesso, altrimenti egli non sarebbe l'ottimo. Così la molteplicità deve attenere soltanto all'imperfezione dei riceventi, che "ottimi" non sono: «dator formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima»[588]. Così il dono ottimo, cioè la forma assoluta, seppur donata in maniera massima e universale, «non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive»[589]. Dio dona se stesso quale forma assoluta e universale, ma essa viene accolta dall'ente in maniera discensiva[590], secondo un modo di essere che non è quello dell'assolutezza divina. Ci sembra tuttavia opportuno ribadire che quella che viene ricevuta non è un'altra forma rispetto alla forma assoluta, ma è la medesima forma assoluta che viene all'essere in un «modo» diverso. Ecco perché, nella pagine precedenti, Cusano ammetteva che «idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura»[591]: essi sono la medesima forma sostanziale o sostanza, ma si distinguono nei «modi», poiché la forma assoluta, che è Dio, è infinita,

[584]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 98, 1ss.

[585]Si tratta della formulazione neoplatonica del concetto di partecipazione, che risale a Plotino e che Cusano leggeva probabilmente in Eriugena.

[586]PLATONIS, *Parmenidem.*

[587]*De dat. patr. lum.*, n. 97, 10-11.

[588]*Ivi*, n. 99, 2-4. Scriveva inoltre Cusano che Dio «communicat igitur se indiminuite», vedi il già citato *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15. Questa annotazione è decisiva per comprendere correttamente il concetto cusaniano di partecipazione.

[589]*Ivi*, n. 99, 4-5.

[590]Nel corso del quarto capitolo affronteremo meglio il tema della discesa della forma assoluta commentando il primo libro del *De coniecturis*, che culmina, al c. 9, con la descrizione della «figura P».

[591]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15-16.

ottima, unica, semplice e non divisibile in parti[592], mentre la forma particolare degli enti mondani – cioè la medesima forma assoluta, ma accolta «descensive»[593] – è particolare e finita. Per tale motivo la forma assoluta e la forma contratta sono sì la medesima forma sostanziale, ma non vi è rischio che si sovrappongano i piani ontologici delle due; infatti propriamente vi è un'unica forma, che è la forma infinita, mentre la forma finita è il risultato della particolare ricezione della forma assoluta divina in un ente particolare. Cusano chiamerà altrove questa ricezione con il termine di «contrazione»[594]. Si comprende ora più facilmente perché, nel passo citato dell'*Apologia doctae ignorantiae* contro le accuse di Johannes Wenck, Cusano affermi che di non voler rimuovere «subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari»[595]. La forma assoluta divina fonda le forme particolari nel senso che essa, donando totalmente se stessa alle forme particolari, costituisce la loro sostanza come individuale, autonoma e contratta; esse, d'altra parte, non sono la forma assoluta quanto tale, bensì contraggono la forma assoluta in una grande ricchezza e varietà di "modi di essere", che sono le forme degli enti finiti. Dunque vogliamo sostenere che dal punto di vista di Cusano tra la forma assoluta e le forme particolari si instauri sì un rapporto come quello che intercorre tra l'universale e il particolare – come accusa Wenck –, ma esso non è descrivibile nel piano del finito, cioè non è una «partecipazione predicamentale», bensì è quel particolare rapporto tra universale e particolare che è quello tra l'infinito e il finito che lo contrae.

Per comprendere meglio questa dinamica partecipativa viene in aiuto un esempio molto noto: il volto di un uomo riflesso in molti specchi[596]. Rispetto ai volti riflessi sugli specchi finiti, quel volto originario è forma sostanziale delle immagini riflesse sugli specchi, in quanto determina la loro sostanza individuale in quanto immagini riflesse. Il «quod erat esse» di quelle immagini riflesse negli specchi è l'unico volto che è riflesso in tutti; tuttavia quel volto non compare sugli specchi in quanto tale, ma in essi viene ricevuto in maniera discensiva, cioè in immagine, benché esso si doni senza mediazioni e come è in se stesso.

Facies enim tua aequalitatem superficialis dispositionis de se multiplicans recipitur in speculo

[592]*Ivi*, n. 97, 10-11: «unum, simplex, impartibile».

[593]*Ivi*, n. 99, 5.

[594]Il termine «contrazione» è utilizzato da Cusano per indicare proprio questo movimento di discesa della forza universale in un contesto particolare.

[595]*Apol. doct. ign.*, n. 40, 4-6.

[596]*Ivi*, n. 99, 9-16. La metafora è ricorrente, cfr. ad es. *De docta ign*., II, c. 2, n. 103-104. Anticipiamo però che il passo che stiamo per commentare, dove Cusano cerca di sciogliere la questione della partecipazione, non è esaustivo: perciò nel corso della nostra ricerca riprenderemo più avanti in varie maniere e attingendo a differenti tradizioni filosofiche le nozioni cusaniane di «partecipazione» e di «modi di essere», che sembrano porsi davvero tra le questioni centrali della metafisica del *De docta ignorantia* (ad es. I, c. 18.) e di molte altre opere successive come *De con.* I, c. 12.

varie, secundum quod speculum, quod est receptio, varium fuerit, in uno quidem clarius, quia specularis receptio clarior, in alio obscurius, sed in nullo umquam uti est facies ipsa. In alio enim aliter recipi necesse erit. Solum est speculum unum sine macula, scilicet deus ipse, in quo recipitur uti est, quia non est illud speculum aliud ab aliquo quod est, sed est id ipsum quod est in omni eo quod est, quia est universalis forma essendi[597].

Lo specchio, quindi, riflette quel volto in maniera particolare e finita, contraendo la forma sostanziale, che è il volto, nella propria immagine riflessa. Questa contrazione non viene però interpretata da Cusano in senso negativo: infatti i modi di essere dell'immagine sullo specchio sono sì finiti e particolari – poiché non è possibile che vi siano due specchi perfettamente uguali e posti nella medesima posizione rispetto al volto che viene riflesso[598] – ma, proprio per questo, essi danno luogo a riflessi unici e irripetibili[599]. Allora nonostante il

[597] *Ibid*.

[598] *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 99, 13-14: «in alio enim aliter recipi necesse erit».

[599] In questa concezione cusaniana della molteplicità è esplicito come Cusano rifiuti sì la prospettiva tomista, ma, al contempo, non assuma neanche integralmente la metafisica neoplatonica, che intravede nell'affiorare della molteplicità un elemento negativo e un caduta dall'Uno. Cusano invece è convinto che «cum [identitas infinita] non possit in aliquo nisi aliter recipi, tunc recipitur meliori modo quo potest. Sed immultiplicabilis infinitas in varia receptione melius explicatur, magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit» (*De sap*. I, n. 25, 8-11). Sullo sfondo di questa differenza di vedute tra la posizione platonica classica e quella del Cusano vi è la delicata interpretazione del *Timeo* di Platone, e la compatibilità della sua dottrina con il *Genesi*. La difficoltà principale atteneva al modello di produzione del cosmo: se infatti per Platone la creazione avveniva secondo la necessità intrinseca al Bene stesso – che è, secondo un'espressione che abbiamo già vista utilizzata da Cusano «diffusivum sui», ma per Platone secondo necessità –, per il *Genesi* la creazione era un atto di volontà divina. Se per un verso i platonici non potevano accettare che al divino si potesse attribuire la volontà, in quanto dal loro punto di vista la volontà caratterizza il piano dell'umano e del finito, per l'altro, i cristiani non potevano attenuare l'idea che Dio avesse voluto il mondo, così come era riportato nell'Antico Testamento. Ma se Dio ha voluto il creato, allora la molteplicità non può essere una caduta, ma deve essere l'esplicazione positiva dell'essenza divina, come sostiene anche Cusano. Allora bisogna fare attenzione alle interpretazioni della filosofia di Cusano troppo sbilanciate verso la sua (pur molto forte) impostazione neoplatonica; infatti è bene tenere presente che per un platonico questa positività del molteplice come esplicazione della bontà divina che ha voluto il mondo – posizione che Cusano sottolinea fino alle ultime opere – è inconcepibile. Ad esempio Plotino sostiene che l'universo non è sorto in virtù di un calcolo sul fatto che esso doveva venire ad esistere, ma che esso è stato prodotto perché era necessario che così fosse. In *Enneades* VI, 7, inoltre, coerentemente con la sua dottrina della generazione eterna del mondo, Plotino ritiene che insidiare la purezza dell'Uno con il concetto di volontà – e dunque estendere anche all'Uno quella stessa forma di giudizio e di ragionamento che distingue invece il pensiero discorsivo – rappresenti una forzatura di *Timeo* 27d. Ancora in *Enneades* VI 7, Plotino aveva rifiutato di ipotizzare una volontà divina non soltanto per salvaguardare la necessaria eternità del Principio, ma soprattutto al fine di bloccare alla fonte l'interpretazione gnostica del Demiurgo malvagio: se l'Uno produce per natura e necessità, allora non vi è spazio per una decisione di campo tra il bene e il male. Al contrario del volontarismo cristiano, il neoplatonismo antico puntava proprio sull'identità tra la causa finale e la causa formale della produzione, cosicché l'emanazione dell'Uno poteva essere pensata come spontaneità assoluta, dunque necessaria poiché «per natura». Plotino la tratteggiava magistralmente mediante le immagini della fonte, dell'albero e del sole. Sulla difficoltà platonica di concepire l'idea di una "volontà divina" cfr. anche PLOTINII, *Enneades* II, 8-9. Alcuni secoli più tardi anche Proclo giudicherà il Demiurgo «senza colpa» (καί ὁ δημιουργός αναίτιος): cfr. i PROCLI DIADOCHI, *In Platonis Timaeum Commentaria*. Cusano analizza questi temi soprattutto quando in *De docta ign*. II, c. 9 rifiuta la dottrina platonica dell'anima del mondo, evidenziandone l'incompatibilità con il principio della dotta ignoranza.

volto si comunichi a tutti gli specchi in secondo uguaglianza[600], la particolarità e finitudine dei "modi di essere" dei volti riflessi è la condizione ineliminabile in cui versano tutti gli specchi. Ognuno, nella propria particolare contrazione, riflette il medesimo volto, anche se «in uno quidem clarius, quia specularis receptio clarior, in alio obscurius, sed in nullo umquam uti est facies ipsa»[601]. Che uno specchio rifletta l'immagine in maniera più chiara non dipende dunque dal volto – il quale si comunica ugualmente a tutti gli specchi – bensì dalla ricezione particolare dell'immagine in ogni specchio. La «aequalitatem»[602] con cui il volto si dona agli specchi[603] viene resa molteplice nella loro varia ricezione[604], così come l'esemplare viene moltiplicato nelle varie immagini. Soltanto in questa accezione, dunque, si può dire che la forma sostanziale e particolare degli enti mondani sia immagine o similitudine di colui che dona la forma: che sia, dunque immagine di Dio. Bisogna però fare attenzione al significato che Cusano attribuisce al termine "immagine". Ancora una volta, infatti, esso è molto diverso da quello che vi attribuisce Tommaso, quando sostiene che le creature siano immagini di Dio. Secondo l'impostazione tomista, la forma finita è similitudine dalla forma infinita, ma si tratta di due forme diverse; invece per Cusano la forma che viene donata da Dio agli enti è la stessa forma universale e in atto, che è Dio stesso, ma che si trova nell'ente come forma particolare. Mentre per Tommaso la forma particolare dell'ente è analoga alla forma divina, ma esse sono due forme differenti, per Cusano si tratta invece della medesima forma, che in Dio è Dio, e che nell'ente è contratta alla peculiarità dell'ente stesso. Così per Cusano la forma assoluta divina è la forma sostanziale dell'ente; e in quanto essa è la forma assoluta stessa contratta però all'ente finito, si può dire anche «immagine» o «similitudine»[605].

L'eco paolina[606] di questa pagina e il richiamo alla dottrina classica della

[600]Dio si dona a tutti in maniera uguale; vedi *De aeq*.

[601]*Ivi*, n. 99, 12-13. Questo è, d'altra parte, il nucleo della dottrina della dotta ignoranza, secondo cui gli enti stanno tra loro in un rapporto proporzionale che comprende il più e il meno, ma che non giunge mai al massimo semplice. Tale «relationalité originelle de la réalité», come la definisce bene Inigo Bocken, si fonda proprio su questo rapporto fondativo che la forma assoluta intrattiene con tutte le forme finite; cfr. I. BOCKEN, *L'art de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, cit., p. 97.

[602]*Ivi*, n. 99, 10.

[603]Per il rapporto tra l'*aequalitas* di Dio, che è il Figlio, e gli enti, vedi anche *De aequalitate.*

[604]*De dat. patr. lum*, c, 2, n. 99, 10-11: «multiplicans recipitur in speculo varie, secundum quod speculum, quod est receptio, varium fuerit».

[605]*Ivi*, c. 2: «talis autem receptio, cum sit cadens a veritate se communicantis, ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris sed similitudo»

[606]La metafora richiama il celebre passo di San Paolo nella *Lettera ai Corinzi*, (1 Cor., 13, 12) in cui l'Apostolo sostiene che si conosce Dio come in uno specchio e in un enigma. Si tratta di una delle citazioni di Paolo che più piacevano a Cusano. Già dal *De docta ignorantia*, infatti, egli ne fa un utilizzo copioso, al punto che Wenck giunse a contestargli un'errata interpretazione di questo passo (JOHANNIS WENCK DE HERRENBERG, *De ignora litteratura*, cit., p. 20-21). Cusano rispose a Wenck su questo punto con una lunga riflessione sull'ambivalenza della frase di Paolo: c'è infatti chi la interpreta in senso del tutto negativo, cioè accentuando solo la trascendenza di Dio – come sembra fare Wenck –, e chi, come Cusano stesso, vi

«imago Dei»[607], che troviamo pressoché ovunque nella tradizione medievale (e ovviamente anche in Tommaso), non deve distogliere l'attenzione del lettore dalla concezione cusaniana dei "modi di essere". Quel riflesso che è sullo specchio è infatti per Cusano sì immagine, ma non è immagine nel senso che è una forma particolare analoga a Dio – come riteneva Tommaso – e dunque un qualcosa in meno di Dio. Nella prospettiva di Cusano, invece, Dio «communicat [...] se indiminuite»[608]; così la forma sostanziale dell'uomo è l'immagine di Dio nel senso che è la medesima forma sostanziale che è Dio stesso, ma in un modo di essere finito, particolare e determinato. La forma sostanziale dell'uomo non è dunque un'imperfetta somiglianza della sostanza divina, come riteneva Tommaso. Ancora un elemento critico contro la prospettiva di alcuni «Peripatetici», che a questo punto dell'argomentazione non abbiamo timore ad identificare con i tomisti: il fatto che Cusano non li nomini espressamente non deve irretirci – al contrario, questa strana "assenza" del nome di Tommaso e dei tomisti dai suoi scritti non deve essere casuale[609]. Secondo la nostra ricostruzione, dunque, Cusano avversa la «analogia entis» tomista proprio a partire dalla sua valenza ontologica, ovvero dal modello di partecipazione – e di qui, come vedremo, anche nelle sue conseguenze gnoseologiche: per Cusano non vi è «analogia entis», nel senso che Dio non dona all'uomo una «forma di essere» analoga a sé; il «datum patris luminum» è invece quella forma sostanziale che è Dio stesso, e che, nell'atto di informare l'ente[610], diviene la sostanza dell'ente, ma contratta ad un determinato modo di essere: così Dio soltanto è propriamente la forma sostanziale dell'ente che esiste come singolo e particolare. Questa è la motivazione per cui Cusano sostiene che quello «speculum unum sine macula, scilicet deus ipse […] est id ipsum quod

intravede invece una traccia divina che permette all'uomo di risalire dall'immagine all'esemplare, cercando di comprendere Dio in maniera incomprensibile (cfr. *Apol. doct. ign.*, n. 14, 1-16, 5). Questo passo, sebbene non essere direttamente inerente all'argomentazione che stiamo affrontando in testo se non per il comune richiamo alla metafora paolina, può aiutarci a comprendere come la querelle che si consuma tra il Wenck e Cusano sia causata da vere e proprie prospettive filosofiche contrapposte, che si evidenziano che nelle differenti interpretazioni che entrambi offrono degli stessi passi e delle medesime fonti.

[607]Ci limiteremo qui soltanto di precisare il senso da attribuire al riferimento all'immagine in questo passo del *De dato patris luminum* che stiamo commentando, in attesa di approfondire la dottrina cusaniana dell'intelletto come «imago Dei» nel corso del secondo capitolo.

[608]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 97, 15.

[609]Rudolf Haubst ha notato che in effetti «in der langen Reihe der spekulativen Werke *De docta ignorantia* (beendet 1440), *De coniecturis* (beendet spätestens 1443), *De pace fidei* und *De visione Dei* (1453), *De beryllo* (1458) und *De non aliud* (1461/62), auch in den *Opuscula* aus den Jahren 1445-1447 […] und dergleichen mehr wird der Name des Thomas von Aquin nicht genannt. Erst in der *Apologia doctae ignorantiae* erscheint dieser im Jahre 1449, und zwar dort in der Auseinandersetzung mit dem zünftigen Schulthomisten Johannes Wenck, der Cusanus außer verschiedenerlei Ketzereiern vorwarf, dass er aus dem Rahmen aller scholastischen Schulen herausfalle. In dem letzten großen rückblickenden Alterswerk *De venatione sapientiae* aber wird der „heilige Lehrer" an nicht weniger als drei Stellen zitiert», R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., p 17.

[610]Cfr. il paragrafo precedente, dove per far emergere il concetto cusaniano di "sostanza" abbiamo commentato *De ber.* c. 28.

est in omni eo quod est»[611]; Dio è lo «id ipsum» che una cosa è, cioè è sostanza delle cose, loro essenza o, come Cusano scrive altrove, loro «quidditas»[612]. Allora il rapporto tra l'esemplare e l'immagine, che nella concezione tomista attiene all'essenza delle cose, viene spostato da Cusano sul piano dei "modi di essere": le forme particolari sono immagini nella misura in cui attualizzano in un "modo di essere" contratto e finito quell'unico volto universale e in atto. Questo è anche il significato da attribuire ad un'altra definizione che propone Cusano in queste pagine. Egli scrive che Dio sarebbe «universalis forma essendi»[613] o forma assoluta delle forme particolari degli enti: non nel senso che tra la «forma formarum» e le forme particolari vi sia una «partecipazione predicativa», cioè come quella che, secondo le *Categorie* di Aristotele e poi ripresa da Tommaso nel *Commento al De hebdomadibus*, si instaura tra un universale e un particolare dello stesso genere di realtà – era questa, in fondo, l'accusa di Wenck; bensì essa è «universalis forma essendi»[614] come l'infinito è universalmente il finito, in quanto il finito è l'infinito stesso ma contratto ad una forma particolare che è sostanza dell'ente esistente nel mondo.

Per illustrare meglio come intendere la partecipazione tra la forma assoluta e le forme degli enti, Cusano introduce due «paradigmata nos ad huius iam dicti apprehensionem adiuvant»[615]: quello della luce diffusasi nel colore[616] e della forma particolare di un certo uomo, che egli chiama "Socrate" rispetto alla forma universale della "umanità"[617]. Su di essi ci soffermeremo brevemente, cercando di rendere conto delle problematiche di fondo che stiamo cercando di

[611]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 99, 14-17. Poiché Dio si è donato "senza diminuzione" alle cose, come come egli stesso è, ed egli è il «id quod est» di tutte le cose, allora egli è tutto in tutte le cose: «in omnibus omnia», secondo la classica rilettura di 1 Cor 15, 28 offerta da Eriugena, che accompagna tutta la storia dell'eriugenismo fino alla *Clavis physicae* e a Bertoldo di Moosbug. In merito a queste formulazioni platoniche sull'immagine, oltre alla fonte eriugeniana, potrebbe aver giocato un ruolo importante nella formazione di Cusano anche la lettura dei *Libri Carolini*, che egli stesso ci informa aver letto a Laon nel 1428, probabilmente durante il viaggio che lo condusse a Parigi (cfr. *Introduzione*); si legge infatti in *Libri Carolini*, IV 13 (MGH *Legum* sec. III: *Concilia* II, suppl.: p. 194: 14): «Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quem omnia, dicente Apostolo: "Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia"». Il passo citato di Paolo proviene, ancora, dalla prima lettera ai Corinzi (1 Cor 8, 6); importante fu ad es. la rilettura che ne offrì Agostino, le cui dottrine hanno ispirato anche la composizione dei *Libri Carolini*, e che deve aver avuto per Cusano un certo interesse, cfr. ad es. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS, *De trinitate*, VI, c. 10, n. 12. Non possiamo però occuparci qui della questione, che rimandiamo al terzo capitolo.

[612]Cfr. ad es. *De docta ign.* II, c. 4, n. 115ss, cioè il passo a cui si riferiva Wenck in *De ignota litteratura*, cit., p. 35-36. Cusano vi fa riferimento in *Apol. doct. ign.* 50, 2-4, nella parte «ubi vero adversarius impugnat Deum absolutam omnium quidditatem»; vedi anche K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1957; tr. it. di G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*, Morcelliana, Brescia 1993.

[613]*Ivi*, n. 99, 17.

[614]*Ivi*, n. 99, 17.

[615]*Ivi*, n. 100, 1-2.

[616]Si tratta di un esempio classico nella tradizione filosofica e anche in Cusano; cfr. ad esempio *De docta ign*. III, c. 9, n. 233; *De quaer. Deum*, n. 34 e 36.

[617]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 100, 14-20.

chiarire, ma senza pretendere di offrire un commento esauriente del testo citato. Anzitutto, muoviamo dal fenomeno che Cusano si dedica a spiegare: il colore. Esso viene definito come «una contracta receptio lucis»[618] o, detto altrimenti, come una «lux recepta contracte»[619]. Per "colore" secondo Cusano si deve quindi intendere l'effetto che si genera quando la luce viene riflessa nelle cose. Si noti come la luce assuma la medesima funzione che nell'esempio precedente era quella del volto: in quel caso il volto era l'origine dell'immagine riflessa sui singoli specchi, ed era quella forma universale che si donava interamente agli specchi e, ricevuta da essi in maniera particolare, restava riflessa come forma sostanziale dell'immagine che appariva sulle loro superfici imperfette; qui, similmente, «lumen est forma quaedam universalis omnis esse visibilis, scilicet omnis coloris»[620]. La luce che si dona viene ricevuta da un «perspicuo»[621], cioè da un «mezzo trasparente»[622] – scrive nel *De dato patris luminum*, mentre altrove, con una terminologia marcatamente aristotelica[623], lo chiama anche «diaphano»[624]. Centrale per la nostra ricerca è però la maniera con cui avviene questa dinamica partecipativa, che è la medesima vista all'opera nell'esempio degli specchi. Da un lato, la forma universale diffonde se stessa come tale e non in maniera parziale, mentre, dall'altro, la ricezione avviene «discensive». La luce si diffonde mediante i suoi raggi verso le cose del mondo, e tale luce è tutta la luce intera e universale, non è una parte della luce; così pure – abbiamo letto

[618] *Ivi*, n. 100, 3.

[619] *Ivi*, n. 100, 11.

[620] *Ivi*, n. 100, 2.

[621] *Ivi*, n. 100, 5. Il termine «perspicuus», in quanto composto da un prefisso che indica l'attraversamento come lo è «per» e dal verbo «specere» che vuole rendere il senso del guardare, può indicare letteralmente «ciò che viene penetrato con lo sguardo», ma più generalmente, come in questo caso, indica ciò che attraversato da dei raggi di luce. Per una panoramica più ampia sulle diverse teorie della visione sensibile che circolavano nel tardo medioevo, rimandiamo al dettagliato studio di G. FEDERICI VESCOVINI, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi editore, Perugia 2003, in particolare su Avicenna e la dottrina delle specie sensibili, cara anche a Cusano cfr. pp. 105-120.

[622] Così traduce G. Santinello (cur.), Nicola Cusano, *Il dono del padre dei lumi*, in *Scritti filosofici di Nicola Cusano*, vol. II, cit., p. 143.

[623] Cfr. ARISTOTELIS, *De anima* II, c. 7 (418a-419b).

[624] Cfr. *De con*. II, c. 16, n. 170, 3-8: «si enim medium diaphanum, per quod alteritas lucis in visum ascendit, est alteratum colore rubeo vel alio, huius coloris res visa apparet, quoniam ipsa non attingitur in unitate simplici, puta luce pura, sed in luce alterata in diaphano, puta beryllo aut vitro aut flamma vel radio colorato vel alterato»; *De quaer. Deum*, n. 34, 9-11: «color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur»; *Ivi*, n. 37, 13-17: «Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa» *Comp.*, c. 2, n. 8-9: «colores enim, qui visu cognoscuntur, signa sunt et termini lucis in diaphano»; *Ivi*, n. 39, n. 6-13: «oportet igitur animam sensitivam aerem vivificare sibi coniunctum, ut in vivificato aere sentire possit species obiectorum, puta in aere vivo diaphano et subtili speciem visibilis, in communi speciem soni, in ingrossato et immutato species aliorum sensuum. Non est igitur anima sensitiva nec terra nec aqua nec aer nec aether sive ignis, sed est spiritus vivificans aerem modo praemisso, et coniunctum ex spiritu et aere per sensibilem speciem in actu positum sentit».

nelle pagine precedenti – la forma assoluta, che è Dio, si dona alla terra, all'aria, all'acqua o all'etere[625] e in questo donarsi Dio si dona come tale, in quanto «donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima»[626]. Facciamo presente l'esempio della luce, perché in esso Cusano aggiunge un'altra caratteristica rispetto all'esempio precedente, che si deduce dall'universalità della forma, e che viene descritta in termini espliciti. Egli infatti non solo scrive che la luce si dona come universale, ma anche che «non permiscetur lux rebus»[627]. Questa proprietà non deve stupire. Diremmo, infatti, che la luce non si mescola agli enti proprio in quanto è universale e in atto, come insegnava Aristotele[628], poiché essa si dona come unica, semplice ed indivisibile. Allora, per informare gli enti – come accade, poiché il colore non è altri che la luce ricevuta da certi enti – la luce non può unirvisi come universale, ma viene contratta ad una forma particolare. Dunque la forma universale, che è luce, si dona alle cose in quanto tale, cioè come universale – «[lucis] natura est se ipsam puriter diffundere ex bonitate sua»[629] – ma dalle cose essa «recipitur descensive secundum gradum aliquem descensionis»[630]. La forma universale viene contratta alla forma particolare proprio in questa discesa. Per tale motivo la forma sostanziale dell'ente, il suo «quod erat esse», la sua sostanza, è sì, nel proprio fondamento, la forma assoluta, universale, unica, indivisibile e separata, ma in quanto forma sostanziale dell'ente essa è particolare, autonoma e propria dell'ente stesso. Dunque riconoscere la forma assoluta come «universalis forma essendi»[631] non implica il negare la consistenza ontologica delle forme particolari, né la confusione tra la forma assoluta e le forme particolari, né una qualche adesione a modelli panteistici: le cose sono colorate perché nelle cose vi sono il rosso, il bianco e il giallo, anche se i colori, considerati nella loro origine, non sono altro che la stessa luce universale pura e semplice[632].

A partire da queste righe si comprende ancora una volta perché Cusano prenda le distanze dalla lettura panteista che Wenck attribuisce all'*Opus tripartitum* di Meister Eckhart e al suo *De docta ignorantia*, e, con esso, anche il motivo per cui egli ribadisca di non confondere mai la forma assoluta con quelle particolari. Difatti se non si fosse data la contrazione, se non vi fosse stata discesa, la forma universale sarebbe rimasta in atto e, così come la luce

[625]*Ivi*, n. 98, 10-20; abbiamo già commentato questo passo nelle pagine precedenti.
[626]*Ivi*, n. 99, 2-4. Passo già citato, cfr. pagine precedenti.
[627]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 100, 4.
[628]Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphysica.*
[629]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 100, 8-9.
[630]*Ivi*, n. 100, 4-5.
[631]*Ivi*, n. 99, 17.
[632]Abbiamo già avuto occasione di citare l'esempio della luce e del colore in relazione al *De anima* III, 5 di Aristotele (vedi *supra*); nelle prossime pagine cercheremo di tornare su questa stessa metafora cercando di capire come questa particolare impostazione metafisica abbia determinato la dottrina cusaniana dell'intelletto e la sua interpretazione di alcune metafora classiche della tradizione aristotelica, come quella qui riportata.

nell'esempio, non avrebbe dato vita alla molteplicità varia dei colori. Allora nella forma universale, che è Dio, le forme particolari non si annullano e non si disperdono, bensì trovano fondamento[633]; esse allora non sono un puro nulla[634], ma vantano una propria consistenza ontologica, una propria autonomia e singolare irripetibilità: questo è propriamente il dono del Padre dei Lumi. La discesa, dunque, non svilisce l'ente, ma, al contrario, determina positivamente il suo essere nel mondo; ciononostante sugli specchi non si vede mai il volto in quanto tale, perché a tal fine sarebbe necessario disporre di uno specchio «sine macula, scilicet deus ipse»[635], ma sempre un'immagine riflessa del volto, l'una più precisa, l'una meno; e così i raggi della luce che colpiscono le cose non ci restituiscono mai la luce in quanto tale, ma sempre la luce contratta ad un suo "modo di essere", ovvero si vedono soltanto dei colori, alcuni più scuri e altri più chiari, «secundum unum modum rubeus, secundum alium blavius»[636]. Infatti «quamvis se ipsam puriter communicando donet, tamen ex varia receptione descensiva eius varietas colorum exsurgit»[637]. La medesima conclusione si impone per entrambi gli esempi: Dio sì è «forma universalis essendi»[638], ma a tale espressione Cusano non attribuisce né il significato che abbiamo visto in Tommaso, né una certa «partecipazione predicativa» che Wenck assimilava al formalismo ontologico di Davide di Dinant.

Tra questi ed altri «paradigmata» disseminati nel *De dato patris luminum*, un terzo ed ultimo ci può guidare nel comprendere la natura e la funzione della «forma sostanziale» nella prospettiva ontologica di Cusano: il rapporto tra un tale uomo, "Socrate", e la sostanza che lo rende tale[639]. Questo esempio ci aiuterà ad aggiungere un ultimo tassello nella nostra ricostruzione

[633]Con le parole, già riportate, dell'Apologia «non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari» *Apol. doct. ign.*, n. 40, 4-6.

[634]Per non allontanarci troppo dal focus del capitolo, non possiamo chiederci in questo contesto se l'interpretazione che Cusano offre di Meister Eckhart sia in effetti fedele alla dottrina del maestro domenicano. Nonostante l'accorata difesa che Cusano intraprende in queste pagine, assimilando sovente Eckhart alla propria posizione, come abbiamo visto in questo caso, noi propendiamo però a sottolineare la differenza tra le dottrine di Eckhart e quelle Cusano – abbiamo brevemente affrontato questa discrasia tra i due, soprattutto per quanto riguarda l'antropologia e la caratterizzazione eckhartiana delle creature come «nihil» nel nostro A. FIAMMA, *Tra Cusano e Maritain. Una prospettiva personalista sull'antropologia di Nicola Cusano*, «Prospettiva Persona», LXXXVIII/2 (2014), p. 31-34. Bisogna però ammettere che la stessa lettura di Eckhart come del maestro domenicano che più d'ogni altro abbia sottolineato il "nulla" della creatura dinanzi a Dio proviene anche da una certa tradizione interpretativa che ha voluto isolare in Eckhart una presunta dottrina "mistica" – anche se l'etichetta di "mistica" è stata raramente accettata – da rintracciare in alcuni autori successivi, come ad es. Angelus Silesius. In particolare questa è l'ipotesi di ricerca che sta alla base dei lavori di Marco Vannini; cfr. ad. es. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, dove viene dedicato un capitolo a Cusano, oppure ID., *La morte dell'anima*, Le lettere, Firenze 2003, in cui questa prospettiva viene esplicitata soprattutto nell'*Introduzione*.

[635]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 99, 14-15.

[636]*Ivi*, n. 100, 6.

[637]*Ivi*, n. 100, 9-11.

[638]*Ivi*, n. 100, 13-14: «deus, lux infinita, ut forma universalis essendi se habet ad formas creaturarum».

[639]*Ivi*, n. 100, 14-20.

cusaniana del concetto di forma sostanziale e di partecipazione, perché mostra in maniera inequivocabile come per Cusano il rapporto tra la forma universale di essere e quelle particolari non si situi sul piano della predicazione predicamentale, ma al contempo si differenzi dalla prospettiva tomista. Ancora una volta, Cusano utilizza un esempio classico della tradizione aristotelica, che riprende anche Tommaso d'Aquino. Nello specifico, l'esempio della specie dell'uomo "Socrate" e del suo genere "l'umanità" ha avuto molta fortuna nel medioevo a partire dalla traduzione delle *Isagoge* di Porfirio intrapresa da Boezio e soprattutto dalla diffusione del libro delle *Categorie* di Aristotele[640], da cui esso è tratto. Ad esempio Tommaso nel commento al *De hebdomadibus* di Boezio, per chiarire la «partecipazione predicamentale», cita proprio il caso della specie di un tale uomo che si può chiamare "Socrate" in senso classico aristotelico, cioè predicandolo del suo genere, "l'umanità"[641]. Cusano riporta questo stesso esempio, ma leggendolo in maniera diversa da Tommaso: a differenza del maestro domenicano, Cusano non presenta un'analisi predicamentale, in cui la specie "Socrate" venga messa in relazione al suo genere. Infatti per Cusano l'umanità non è il genere che si predica della specie "Socrate", ma è la forma universale e sostanziale di "Socrate"[642]. Egli scrive che essa è «forma substantialis Socratis»[643]; in quanto forma sostanziale, come abbiamo visto, l'umanità è la forma universale, «est forma una, simplex, impartibilis, tota in toto et qualibet parte, per quam est Socrates et omne quod

[640]cfr. ARISTOTELIS, *Categorie*, XXX, dove, criticando Platone, distingue tra sostanze prime e sostanze seconde.

[641]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, II, n. 70-77: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem».

[642]Anche altrove Cusano ha utilizzato l'esempio di "Socrate" per indicare un tale uomo in generale nell'intenzione di spiegare il rapporto tra la forma particolare (quest'uomo qui) e la forma universale (l'umanità), cfr. *De docta ign.* II, c. 2, n. 102; c. 4, n. 115; *De aequal.*, n. 5, 1. Vedi anche come continua il passo analizzato, *De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 100, n. 16-20: «quod enim manus Socratis est ipsius Socratis et non alterius, a forma habet Socratis. Sed quia manus ipsa recipit formam Socratis non in ea simplicitate et universalitate, qua est forma Socratis, sed in descensu particulari, scilicet ut membrum tale, non est manus Socratis Socrates». Per questa seconda parte vedi anche *De visione Dei*, c. 14, n. 60, 1-10, dove si fa riferimento alla mano di Socrate. Simile concezione del rapporto tra la forma particolare e la forma universale in riferimento all'umanità degli uomini è espressa anche nel Sermo CCLIX, tenuto da Cusano a Bressanone nel 1456 – Vedi *Sermo* CCLIX, «Puer crescebat», in NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia* XIX. *Sermones IV* (1455-1463), Fasciculus 5: Sermones CCLVIII-CCLXVII, ed. H.D. Riemann & H. Schwaetzer & F.-B. Stammkötter, Meiner Verlag, Hamburg 2005, pp. 390-395. Il passo del vangelo commentato era quello di Luca, che recitava «Puer crescebat et confortabatur plenus sapientia, et gratia Dei erat in illo» (*Lc*, 2, 40); cfr. *Missale secundum chorum ecclesiae Brixinensis*, Augsburg 1493 (Hain 11273), d'ora in poi *Missale Brix.*, fol. 12^{v}. Il passaggio del *Sermo* in questione è il seguente: «unde absoluta humanitas, per quam omnis homo est homo, non recipit magis nec minus, quia est vera forma substantialis. Sic nec vera absoluta sapientia, quae nequaquam est accidens, capere potest magis et minus et est plenitudo sapientiae sive maximitas absoluta. Sed ut homo participat sapientiam per naturam intellectualem, quae est imago eius, tunc potest proficere et fieri capacior et sapientior. Numquam tamen fiet ipsa sapientia, sicut album potest fieri albius, numquam tamen album fit albedo».

[643]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 100, 14-16

est Socratis»[644]. In definitiva, tali caratteristiche appena elencate della metafisica cusaniana ci appaiono difficilmente compatibili con la dottrina tomista[645]. Cerchiamo ora di capire se la dottrina cusaniana della forma e della sua partecipazione alle forme particolari possa avere avuto precedenti in tradizioni filosofiche che sinora non sono state ancora prese in considerazione e che potrebbero rivelarsi come decisive per chiarire il punto di vista di Cusano.

Nella parte precedente si è cercato di mostrare che la concezione cusaniana della forma sostanziale e della partecipazione siano molto distanti rispetto alla prospettiva di Tommaso d'Aquino[646]; ma – si è visto – neanche le accuse di Wenck, che volevano ricondurre le teorie esposte nel *De docta ignorantia* ad un modello di «partecipazione predicamentale» tra un universale e un particolare formale hanno saputo cogliere nel segno. Cusano sembra non aver adottato né un modello di partecipazione «per similitudine» o «analogica» – come i tomisti –, né una partecipazione predicamentale – come lo accusava Wenck – ma pare seguire una concezione del tutto particolare, che nel *De dato patris luminum* ha esemplificato con l'esempio dello specchio. Il punto di snodo da cui avevamo mosso la nostra ricerca e che ci aveva condotto alla nozione di partecipazione della forma sostanziale era la dottrina della distinzione reale tra essenza ed esistenza: si è cercato di mostrare che, mentre Tommaso fonda su di essa la propria prospettiva ontologica, Cusano sembra invece negarla[647].

---

[644] *Ibid*.

[645] Cfr. ad. es. il passo di Tommaso che abbiamo analizzato precedentemente, SANCTI THOMAE DE AQUINO, *S. theol.* I, q. 76, a. 8. in cui, in maniera del tutto opposta all'esempio di Socrate in Cusano, afferma proprio che l'anima non è tutta in tutto né in qualsiasi parte del corpo: «videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim philosophus, in libro de causa motus animalium, non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam».

[646] In nota abbiamo già fatto presente come la nostra posizione sia discorde dalle letture di Carlo Giacon e Markus L. Fuehrer, che invece hanno cercato di far convergere la filosofia di Cusano con il tomismo; nello specifico di questo paragrafo, cercheremo di porci nella medesima tradizione interpretativa inaugurata da Rudolf Haubst, secondo cui «das Grundgerüst des cusanischen Systems wurde nicht von Thomas gestellt, und die Dynamik seiner leitenden Ideen verdankt Nikolaus anderen Ursprüngen»; in particolare per Haubst questa divergenza di Cusano con il tomismo sarebbe l'eredità più consistente che egli ricevette da Eimerico da Campo; così, afferma Haubst, «die Universitätsstudien führten Nikolaus von Kues eher von Thomas weg als zu ihm hin» (cfr. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., pp. 20-21). Precisiamo, però, che questo disaccordo di Cusano con i tomisti non fa di lui un integrale anti-tomista: Tommaso è comunque presente nelle opere di Cusano, seppur soprattutto nelle prediche e nelle questioni di politica ecclesiastica. Haubst stesso, nel saggio citato, si spende nel rintracciare l'influenza di Tommaso su alcuni *Sermones* di Cusano (*Ivi*, pp. 41-57), riportando risultati convincenti. In merito alle questioni conciliari, poi, Haubst a p. 24 cita un passo di Cusano tratto da una sua lettera al monastero certosino di Mainz, in cui il nuovo "papista" Cusano afferma: «hoc in multis locis sanctus Thomas ostendit verum, quoniam papa est iudex ecclesiae et iudex fidei» – Haubst cita l'edizione delle lettere nei *Cusanus-Texte* IV, 1, curata da J. Koch, cit., p. 42. D'altra parte come avrebbe potuto Cusano sostenere un'aperta polemica contro i suoi papisti, che avevano perlopiù un'impostazione tomista? Di qui l'esigenza di nascondere i suoi obiettivi polemici in ambito teoretico e filosofico sotto la generica etichetta di «Peripatetici».

[647] Rudolf Haubst, in maniera di certo più prudente rispetto a quanto abbiamo cercato di sostenere in questo capitolo, afferma che Cusano *evita* la distinzione reale tra essenza ed esistenza e non proprio, come

1.5 Il caso del *De coniecturis*: tracce procliane

La prospettiva metafisica ispirata al *Liber de Causis* e al commento ai *Nomi divini* di Dionigi è espressa da Cusano soprattutto nel *De coniecturis*. L'opera ha goduto dell'interesse degli studiosi soprattutto a partire dall'edizione critica realizzata da Joseph Koch: nel corso del suo lavoro, infatti, Koch si rese conto che il *De coniecturis* presentava una metafisica diversa da quella del *De docta ignorantia*, di cui sviluppava soprattutto gli spunti contenuti nel secondo libro. La differenza tra le due prospettive consisteva però soprattutto nelle impostazioni filosofiche e nelle fonti, al punto che Koch giunse a sostenere che nel *De docta ignorantia* si poteva rintracciare una metafisica dell'essere, mentre nel *De coniecturis* una metafisica dell'unità.

In questo capitolo vogliamo cercare di porre in evidenza come il *De coniecturis* costituisca un tentativo di continuare il progetto dell'albertismo coloniense nella formulazione di una metafisica *delle* unità ispirata al *Liber de causis* e al commento di Alberto Magno ai *Nomi divini* di Dionigi. A tal fine, analizzeremo il contenuto del primo libro del *De coniecturis* proponendo alcuni raffronti con la tradizione del cosiddetto Proclo latino[648], nelle letture proposte dagli autori della scuola di Colonia: il commento di Alberto Magno al *Liber de causis*, il *De intellectu et intelligibili* di Dietrich di Freiberg e alcune proposizioni di Bertoldo di Moosburg contenute nella sua *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Rispetto alla dottrina originale di Proclo, l'interpretazione albertina aveva messo in evidenza con particolare attenzione la nozione di flusso degli enti; questa aveva l'obiettivo in Alberto di introdurre nel mondo cristiano un modello di causalità diversa da quella aristotelica, che egli esprime con la nozione di "causalità essenziale", o "interiore".

La dottrina principale in cui si può rintracciare un'influenza su questo libro della tradizione procliana e della scuola di Colonia è la nozione di Unità. Sappiamo che già nel 1426 – ovvero nel pieno del suo periodo "coloniense" – Cusano ha appuntato sul manoscritto di Bruxelles un estratto della *Teologia platonica* di Proclo, riguardante proprio la scansione procliana delle quattro unità[649]. Questo tema appare anche nel *De docta ignorantia*[650],in cui Cusano introduceva Dio, l'Universo, le categorie e le specie come le unità che

affermiamo noi, che la neghi: «Denn er [Cusanus] vermeidet nicht nur konsequent jede Aussage, welche die Realunterschiedenheit von Sein und Wesen ausdrückt» (R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., p. 175).

[648]Nel Manoscritto Cus. 195 sono presenti l'*Elementatio theologica* (Cod. Cus. 195, f. 34v-66v; J. Marx, p. 181) e il *Liber de causis* (Cod. Cus. 195, f. 1-34v; J. Marx, p. 181).

[649]L'appunto di Cusano recita: «alibi idem Proculus in eodem libro ait primum esse simplicissime unum, intellectum unum multa, animam unum et multa, corpus multa et unum». Vedi E. VANSTEENBERGHE, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, p. 283. - vedi capitoli IX e XII del De coniecturis. Cfr. anche R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., p. XX

[650]*De docta ign.* II, 6.

rappresenterebbero il cosmo e che – come insegnavano i pitagorici – potevano venir individuate anche dai numeri uno, dieci, cento e mille[651].

Nel primo libro del *De coniecturis*[652], Cusano presenta la celebre dottrina del «flusso» e delle «quattro unità»[653], sui cui poggerà il fondamento del sapere congetturale. A tal proposito, la nozione stessa di «congettura» appare in questa occasione per la prima volta e, secondo alcuni interpreti, anche con un'originalità tale che nelle successive opere di Cusano essa non sarà più riproposta con pari radicalità[654]. Si tratta di una particolare concezione dell'universo degli enti, che, secondo tale dottrina, viene scandito dal ritmo «quaternario» stabilito dall'*Unità divina* e dalle tre unità che da essa discendono – cioè l'*intelligenza*, l'*anima* e il *corpo*. Queste unità o principi racchiudono e spiegano tutto l'universo degli enti, ognuna secondo un proprio «modo di essere»[655], o, secondo la terminologia cara alla tradizione procliana, secondo una propria «maniera di essere», come vedremo meglio più avanti. Inizieremo la nostra analisi del *De coniecturis* dal capitolo terzo, dove il quaternario viene presentato sotto le spoglie di una particolare figura matematica che avrebbe l'ambizione di descrivere l'universo degli enti secondo le quattro unità numeriche dell'UNO, DIECI, CENTO e MILLE; questa prospettiva tutta matematica funge da introduzione alla dottrina filosofica vera e propria detta «delle quattro unità» o del «quaternario», che Cusano comincia a trattare nel quarto capitolo e che, dopo una trattazione in dettaglio di ognuna unità, culmina nella formulazione della figura «P», che viene presentata al capitolo nono; essa è poi seguita da un'ulteriore «spiegazione»[656] al capitolo decimo, che prenderemo lo stesso in esame, e dal capitolo undicesimo, che è interessante per la nostra ricerca perché esamina il concetto platonico di «partecipazione». Di fatto, questa delle «quattro unità» è la dottrina centrale di tutto il primo libro del *De coniecturis*, che, come abbiamo preannunciato, prenderemo in esame quasi totalmente.

---

[651]Su questo vedi K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, tr.it., pp. 155-157, in part. p. 157, dove afferma che «questa nuova partizione è palesemente più vicina a Proclo e al *Liber de causis* di quella precedente [*De docta ignorantia*]».

[652]C'è stata un'ampia discussione sulla data di composizione dell'opera. Secondo J. Koch, ad esempio, il testo è stato scritto tra il 1441 e il 1444....

[653]Al filosofema delle quattro unità hanno dedicato molti studi, ad es. vedi. H. SCHNARR, *Modi essendi*, cit., pp. 62-67; G.H. SENGER, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, in R. Brandt (cur.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner Verlag, Hamburg 2014, pp. 121-149.

[654]Secondo J. Koch e G.H. Senger il *De coniecturis* costituisce un unicum nell'opera cusaniana,

[655]Interpretiamo le espressioni «modus essendi», ricorrente in Cusano, così come «gradus essendi» come concettualmente affini ai termini «manieres» e «modi», che invece sono utilizzati da Dietrich di Freiberg nel suo *De intellectu et intelligibili* e da Bertoldo di Moosburg nella sua *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Sul termine "maniere" vedi D. Calma, Maniere... VEDI IN MISCELLANEA MEDIAEVALIA anche Tommaso e Alberto usano il termine come sinonimo di "modi". Più avanti vedremo meglio affinità e differenze.

[656]Il titolo del capitolo è, appunto, «explicatio», cfr. *De con.* I, c. 10, n. 44, 1.

Il terzo capitolo del *De coniecturis* si apre con una differente impostazione filosofica rispetto al *De docta ignorantia*. Anzitutto bisogna notare che anziché rivolgersi al Massimo della progressione, come nel *De docta ignorantia*[657], stavolta Cusano si sofferma nel descrivere il medesimo processo di accrescimento numerico. Ad esempio egli nota che da una prima serie numerica scaturisce una prima unità, che è il DIECI: sommando i numeri uno, due, tre e quattro si ottiene il dieci, numero che secondo Cusano «esplica la potenza numerale dell'unità semplice»[658]. Al numero DIECI, che è stato ottenuto dalla somma dei primi quattro numeri della progressione, conviene prestare attenzione poiché sembra un numero perfetto; infatti il dieci realizza una «prima quadratura»[659], come voleva anche la tradizione aristotelica[660]. Testimonianza di questa prima perfezione raggiunta è, secondo Cusano, che oltre il dieci non si procede allo stesso modo nella progressione numerica[661]. Infatti per ogni numero successivo al dieci, come l'undici, non bisogna aggiungere unità, ma più propriamente bisogna tornare indietro[662] e ripetere[663] la progressione. Per questo motivo Cusano conclude che nel flusso naturale non ci sono più di dieci numeri[664]. Il numero dieci rappresenta quindi il termine della prima progressione numerica, e perciò costituisce a sua volta una nuova unità.

Cusano individua inoltre due numeri interni alla prima quadratura che assumono un particolare significato metodologico: il DIECI, come si è detto, che è la prima esplicazione dell'unità e poi il QUATTRO, che è il numero dei momenti necessari all'esplicazione. La corrispondenza di dieci e quattro si ripete poi altre tre volte: Cusano fa notare che se dal numero dieci si proseguisse con un'analoga progressione in quattro momenti, si giungerebbe al CENTO, che rappresenta la terza unità[665]; di seguito, assumendo il cento come unità e sommandolo a duecento, trecento e quattrocento, si otterrebbe il MILLE, che

[657]Sulla dottrina del massimo vedi, anzitutto, *De docta ign*. I, c. 4.

[658]*De con.* I, c. 3, n. 10, 5-7: «unum, duo, tria et quattuor simul iuncta denarium efficient, qui unitatis simplicis numeralem explicat virtutem». Traduciamo «virtutem» con «potenza», perché esso ci sembra un termine più appropriato alla prospettiva filosofica di Cusano, secondo cui la progressione delle unità viene tratta dalla potenza dell'unità semplice, anziché proporre per la traduzione il calco di «virtù» come fa G. Santinello nella sua versione italiana de *Le congetture* edita da Rusconi, Milano 1988, a p. 252: «i numeri uno, due, tre e quattro sommati insieme daranno dieci e questo numero esplica la *virtù* numerica dell'unità semplice» (corsivo nostro).

[659]L'espressione è di CALCIDIUS in riferimento ai pitagorici, vedi *In Tim*. XXXV (84, 10-11): «Quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattror numeris confit, uno duobus tribus quattour».

[660]ARISTOTELES, *Metaphysica* I (A 5 986a8-9) ; AVICENNA, *Metaphysica* IV, c. 3, n. 1, 2.

[661]*De con.*, I, c. 3, n. 10, 11-12: «nec amplius hac via».

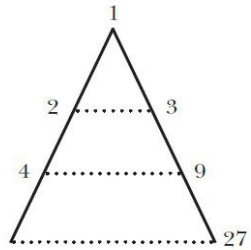
[662]*Ivi*, n. 10, 13-14: «ubi post ipsum denarium ad unitatem fit regressio».

[663]*Ivi*, n. 14: «repetitio».

[664]Per la già citata espressione «flusso naturale», *Ivi*, n. 11, 1. Con questa posizione Cusano sembra seguire quanto indica Platone, cioè che esistono solo dieci numeri.

[665]*De con*. I, c. 3, n. 10, 7-10: «De ipso equidem denario, qui altera unitas est, pari quaternario progressu radicis quadrata attingitur explicatio: 10, 20, 30 et 40 simul iuncta centum sunt, qui denariae radicis exstat quadratura».

viene assunta come quarta unità[666].



L'individuazione dei numeri quattro e dieci affonda le radici nella dottrina pitagorica della τετρακτύς», di cui si trova ampia traccia anche in Platone. Tuttavia, Cusano nel *De coniecturis* utilizza la «tetrasim» in maniera originale rispetto alle sue fonti. Pitagora aveva rappresentato il numero DIECI con la figura geometrica del triangolo, che alla base ha QUATTRO, punti, poi su di essi ne ha posizionati TRE, poi DUE, poi un unico punto, l'UNO. Pitagora costruiva in tal maniera un triangolo equilatero formato complessivamente da DIECI punti (1+2+3+4=10), in cui ogni lato ne era composto da QUATTRO. Secondo l'interpretazione pitagorica dei numeri, tale triangolo di lato QUATTRO e di numero complessivo DIECI vanterebbe una serie di proprietà che ne attesterebbero la perfezione, come ad esempio il fatto che in esso siano presenti le stesse quantità di numeri pari e di numeri dispari, oppure di numeri primi e di numeri composti[667]. A proposito del

[666]*De con*. I, c. 3, n. 10, 10-11 «Centenaria itidem unitas pari motu millenarium exserit: 100, 200, 300 et 400 simul iuncta mille sunt»

[667]Bisogna precisare che questa particolare analisi delle serie numeriche e delle proprietà del numero dieci che Cusano presenta nel *De coniecturis* si trova anche in *De docta ign.* II, c. 6, n. 123, 1 – 124, capitolo in cui Cusano esaminare la «complicatione et gradibus contractionis universi». Anche in quel caso, come nel De coniecturis, l'attenzione è tutta rivolta al numero dieci e alla progressione numerica, che tuttavia non è indicata né con «progressio» né con il neoplatonico «fluxus»; stavolta il procedimento matematico per cui da una unità si perviene ad un'altra è descritto nei termini di una «esplicazione» dell'unità nella serie numerica – cioè Cusano nel De docta ignorantia tratta la concezione delle quattro unità matematiche con un linguaggio coerente con quello utilizzato in tutta l'opera, dove sovente fa cenno alla coppia complicatio-explicatio. La coppia di termini «complicatio» ed «explicatio» ha forse indirizzato troppo bruscamente la maggior parte degli interpreti nell'individuare la scuola di Chartres e in particolare nell'opera di THEODORICUS CARNOTENSIS, *Glosa super librum Boethii de Trinitate* quali fonti che Cusano avrebbe utilizzato nella stesura di queste pagine e nella formulazione della dottrina del «modus essendi» presentata al capitolo seguente. La nostra impressione – e d'altra parte anche la tesi che vorrebbe esser provata in questo capitolo – è che alle spalle della terminologia chartriana ci siano, in realtà, concetti procliani, che Cusano cerca costantemente di risemantizzare, talvolta con un linguaggio matematico («progressio»), talvolta neoplatonico («fluxus»), e altre volte facendo uso di diverse tradizioni filosofiche, come questa del platonismo di Chartres («explicatio»), che egli assorbe e che riadatta sempre secondo la sua particolare interpretazione – che, nascondendosi dietro ad una varia terminologia, non si manifesta di facile interpretazione per chi voglia studiare il pensiero del cardinale. Da notare è anche che nel De docta ignorantia l'argomentazione generale con cui viene introdotta la dottrina del «flusso» e delle «quattro unità» è molto diversa rispetto a quella presente nell'esordio del primo libro del De coniecturis, quasi, per così dire, ribaltata: se, difatti, in quel primo caso citato, Cusano muoveva dalla prospettiva matematica e gnoseologica del numero per giungere a quella ontologica della figura «U» dell'Universo, qui nel *De docta ignorantia* il procedimento sembra piuttosto l'inverso; ciò è causato anzitutto dal tema discusso nel secondo libro. Infatti nei primi cinque capitoli Cusano ha già dimostrato – come lui stesso ricorda – «unitas universi ab ista, erit unitas universi secunda unitas, quae in quadam pluralitate consistit», e che la sua unità deriva dall'Unità assoluta divina. Vi sono quindi due unità: la prima, assoluta, che è una Unità senza pluralità, cioè che è, anche numericamente, uno; e la seconda unità, che deriva dalla prima, che è l'Universo.

DIECI, che è la «secunda unitas»[668], nel *De docta ignorantia* Cusano sostiene che essa è «uniens praedicamenta»[669] e che in essa sono complicati tutti i numeri, poiché «quoniam non est numerus supra ipsum»[670]. Le altre due unità ovvero il CENTO e il MILLE, sono infatti dedotte facendo riferimento alle proprietà delle radici quadrate e cubiche: infatti il quadrato del DIECI è il CENTO, che è la terza unità, e il cubo del DIECI è il MILLE, che è la quarta unità. Viceversa, possiamo notare che il DIECI è la radice quadrata del cento e, al contempo, è anche la radice cubica del MILLE[671]. Per questo motivo Cusano sottolinea che il DIECI è presente in *maniera* diversa sia nel CENTO che nel MILLE come loro *principio*, poiché sia il CENTO che il MILLE sorgono dall'elevazione del DIECI al quadrato e al cubo[672]. In conclusione, Cusano ha descritto il movimento del numero secondo le quattro unità uno-dieci-cento-mille come una progressione o un flusso: a partire dall'UNO si costruisce il dieci e, a partire dal dieci, vengono esplicate altre due unità; l'unità del DIECI ha un ruolo fondamentale: pur scaturendo essa stessa dall'UNO, questa seconda unità è *principio* delle altre due unità successive, ovvero il CENTO e il MILLE. Testimonianza di questa prospettiva è il fatto che il dieci si trova anche nelle unità successive, ma in *maniera* diversa da come è DIECI in se stesso. Non possiamo approfondire ulteriormente questa prospettiva di Cusano a livello matematico, né l'utilizzo delle fonti pitagoriche e lulliane che quivi emergono; ci limitiamo tuttavia a considerare il fatto che Cusano sostiene che l'anima si muove come un numero; e che, a loro volta, i numeri fluiscono a partire dall'uno verso il mille, secondo le unità del dieci e un ritmo quaternario.

Facciamo presente che un simile utilizzo del numero e del quaternario per descrivere il movimento dell'anima non è esclusivo di Cusano. Infatti nelle opere di alcuni autori della tradizione albertina del XIII e XIV secolo si riscontra un simile utilizzo simbolico delle dottrine pitagoriche per descrivere un certo dinamismo della mente umana nella conoscenza. Ad esempio la dottrina pitagorica del «quaternarium» o «tetrasim» viene citata anche nella *Expositio super Elementatio theologicam Proclii* di Bertoldo di Moosburg e in

[668] *De docta ign.*, II, c. 6, n. 123, 10-11.

[669] *Ivi*, n. 123, 8.

[670] *Ivi*, n. 123, 11: «complicantur autem omnia in denario, quoniam non est numerus supra ipsum». Ancora un volta, come nel passo poc'anzi esaminato del primo libro del *De coniecturis*, Cusano non spiega perché il numero DIECI sia un numero perfetto, dando evidentemente questa conoscenza della «tetrasim» pitagorica come già acquisita. Sulla perfezione del numero DIECI, cfr. anche *De dato patr. lum.*, c. 4, n. 110, 12-13; c. 5, n. 114, 1-9; *De ludo globi* II, n. 72, 12-14 e n. 106, 1ss.

[671] *Ivi*, n. 123, 15-18: «quidem radice primo oritur quasi numerus quadratus ut unitas tertia, et cubicus numerus ut unitas ultima sive quarta. Et est unitatis universi prima explicatio unitas tertia, centenaria; et ultima explicatio unitas quarta, millenaria.»

[672] *Ivi*, n. 123, 11-15: «et quia illa universi unitas ut principium contractum omnium est in omnibus, tunc, ut denarius est radix quadrata centenarii et cubica millenarii, ita unitas universi est radix universorum».

particolare nella proposizione 190, che tratta del problema della divisibilità dell'anima[673]. Bertoldo introduce la «tetrasim» nel contesto di un'ampia dimostrazione in cinque punti che ha lo scopo di legittimare l'impiego del numero per indicare l'anima, e dunque per affermare che, in senso proprio, «anima dicitur esse numerum se ipsum movens»[674], come sostengono anche Pitagora e Platone[675]. In seguito Bertoldo menziona l'interpretazione agostiniana del numero come espressione della Sapienza[676] – tema che troviamo anche in Cusano – sostenendo inoltre che vi è una corrispondenza tra il numero divino e il numero nella mente umana; infatti «sicut sapientia aeterna dicitur *numerus principalis*, sic anima, quae etiam dicitur sapientia vel intelligentia, dicatur et sit numerus»[677]. Bertoldo ritiene che, poiché l'anima intellettiva è numero, allora la sua perfezione deve corrispondere alla perfezione dei numeri. Tuttavia Bertoldo fa notare che in merito a questa questione non c'è stato accordo tra gli antichi: infatti mentre alcuni ritengono la perfezione dei numeri il tre, e presentano pertanto un'anima tripartita[678] – come fa Platone –, altri individuano invece il quaternario e presentano un'anima quadripartita, come i Pitagorici[679]. Inoltre «item nullus sapientium animam ex symphoniis quoque musicis constitisse dubitavit». Notiamo anzitutto che il riferimento al «quaternarium»

[673]PROCLII *Elementatio theologica*, prop. 190A: «omnia anima media est impartibilium et eorum, quae circa corpora partibilium».

[674]BERTHOLDI DE MOSBURCH, *Expositio*, prop. 190A, n. 12-13, p. 76.

[675]*Ivi*, n. 15-17, p. 76: «Restat igitur ostendere, qua ratione Pythagoras et consequenter Plato posuerint animam esse numerum; quod non erit difficile, si consideraverimus animam et in se et respectu corporis, quod vivificat». Platone ripete spesso che l'anima è un numero, ad esempio cfr. PLATO, *Timaeus*, 35b1ss.

[676]*Ivi*, n. 17-: Questo tema viene introdotto dal domenicano attraverso una lunga citazione di Agostino in merito alla Sapienza eterna, che si chiamerebbe «numero», per il fatto che «attingit a fine usque ad finem fortiter et omnia disponendo suaviter» (Ivi, n. 51); e non soltanto Agostino – aggiunge Bertoldo –, ma anche il libro dell'Ecclesiastico conferma questo legame diretto tra la sapienza e il numero (Ivi, n. 52). Per il fatto, dunque, che la mente divina è la Sapienza eterna stessa: «secundo potest dici anima numerus propter omnium et specialiter ipsius animae in numero formationem. Nam Deus "dedit numeros omnibus etiam inferioribus et in fine rerum locatis", sicut dicit Augustinus De libero arbitrio libro I. Non enim solum omnia, quae a primaeva rerum natura formata sunt, ratione numerorum formata sunt, sed et omnia simpliciter in pondere, numero et mensura constituta sunt. Et propter hoc numerus sapientialis est, secundum quod dicit Augustinus VI Musicae. Isti enim numeri, quos habet, numeri sunt sapientiales, quoniam sunt verae et incommutabilis sapientiae. Sapientia etiam aeterna, quia attingit a fine usque ad finem fortiter et omnia disponendo suaviter, numerus dicitur, secundum quod dicit quidem sapiens secundum aliam translationem: "circuivi [...] ut [...] quaererem sapientiam et numerum". Et quia anima et specialiter rationalis est sedes sapientiae, numerat eam sapientiam, qua quidem numerata numerat alia, sicut habentur illa ab Augustino De libero arbitrio I».

[677]*Ivi*, n. 57-58.

[678]Ivi, «ternarius vero assignat animam tribus partibus suis absolutam, quarum prima est ratio, quam logisticon appellant, secunda animositas, quam thymicon vocant, tertia cupiditas, quam epyneticon" nuncupant».

[679]Ivi, «Quod autem et qualiter anima sit ex numeris formata, considerari potest ex dicendis. Sicut enim recitat Macrobius I libro Super somnium Scipionis, "quaternarium" Pythagorici, "quem tetrasim vocant adeo quasi ad perfectionem animae pertinentem inter arcana venerantur, ut ex eo etiam iurisiurandi religionem fecerint" [...] "per" eum, "qui animae" nostrum "numerum" dedit esse "quaternum.»

nell'*Expositio* è contestualizzato nella relazione che Bertoldo instaura tra la mente divina, che utilizza il numero divino e la mente umana. Nel *De sapientia* e nel *De mente* Cusano affronta questa medesima tematica, ribadendo spesso non soltanto che la mente umana e la mente divina utilizzano il numero, ma anche che la conoscenza intellettuale è «sapida»[680] perché Dio è «sapienza eterna». Questa concezione della mente, ma soprattutto questo parallelo tra la mente umana e la mente divina, sono ricorrenti nell'opera del Cusano[681], e sono presenti, forse non a caso, anche nella porzione di testo del primo libro del *De coniecturis* che stiamo affrontando, e precisamente in chiusura del secondo capitolo; lì, infatti, Cusano sostiene che allorquando formuliamo congetture mediante i numeri razionali della nostra mente, noi lo facciamo in relazione alla mente divina, dove si trovano i numeri reali: «numeri igitur essentia primum mentis exemplar est. […] Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus "in animo conditoris primum rerum exemplar: hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar" ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exsurgens»[682]. Sia per Cusano che per Bertoldo, dunque, il numero è nella mente divina ed è esemplare primo delle cose perché la mente divina ha creato il mondo reale sulla base dei numeri ineffabili che sono in essa; e per entrambi il numero è anche nella mente umana, ed è sulla base del numero che la mente costruisce il mondo nozionale; e poi, ancora, entrambi differenziano il numero presente nella mente umana dal numero divino nella mente divina – distinguendosi, in questo dai pitagorici antichi, che secondo Cusano non vi prestavano attenzione[683].

[680]Cfr. ad es. *De ludo globi,* II, n. 70, 8-14: «Christus, qui est vita, est et sapientia, hoc est sapida scientia. Scientia in eo, quia sapida, ostenditur viva apprehensio. Et vita intellectualis est apprehensio sapientiae seu sapidae scientiae. Omnis igitur motus vivus rationalis est, ut suae vitae causam videat et tali sapientia immortaliter pascatur; quod si ad hoc non pervenerit, non vivit, quando suae vitae causam ignorat».

[681]Simile prospettiva si ripete anche altrove, come ad esempio in *De docta ign*. I, c. 11, n. 32, dove Cusano, evidentemente ripercorrendo il celebre passo di ARISTOTELES, *Metaphysica* I, 5 (985 b 26), menziona una serie di *auctoritates* – tra cui, appunto, i Pitagorici – che avrebbero fatto assurgere il numero divino a modello delle cose nella mente del creatore: «nonne Pythagoras, primus et nomine et re philosophus, omnem veritatis inquisitionem in numeris posuit? Quem Platonici et nostri etiam primi in tantum secuti sunt, ut Augustinus noster et post ipsum Boethius affirmarent indubie numerum creandarum rerum in animo conditoris principale exemplar fuisse. Quomodo Aristoteles, qui singularis videri voluit priores confutando, aliter nobis in Metaphysicis specierum differentiam tradere potuit quam quod ipsas numeris compararet? Et idem dum de formis naturalibus, quomodo una sit in alia, scientiam tradere vellet, ad formas mathematicas necessario convolavit dicens: "Sicut trigonus in tetragono, ita inferior in superiori"» (la citazione finale è di ARISTOTELES, *De anima*, B 3, 414b29-31).

[682]*De con*. I, c. 2, n. 9, 1-9. La citazione che fa Cusano stesso proviene da SEVERINI BOETHII, *De institutione arithmetica* I, c. 2 , n. 12, 6.

[683]Per la posizione di Cusano sui pitagorici cfr. *De mente*, c. 6, 11-18, quando Cusano loda la maniera «symbolice ac rationabiliter» con cui i Pitagorici parlarono del numero, al punto che Cusano stesso arriva ad chiedersi: «nescio an Pythagoricus vel alius sim»; errore però dei Pitagorici è, secondo il Nostro in *De beryllo*, c. 32, n. 56, 23-27, il non aver saputo distinguere tra

A questa descrizione dell'anima quale numero, segue poi l'analisi del movimento dell'anima, secondo un progresso dall'uno al sette, che Bertoldo definisce "flusso". Questo progresso è scandito da QUATTRO momenti, in cui l'uno diviene alla molteplicità del SETTE, come insegnava Platone: «monade enim in vertice locata, terni numeri ex utraque parte ab eadem *fluxerunt*, ab hac pares, ab illa impares; id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ab altera parte tria, deinde novem", deinde "viginti septem». Bertoldo sottolinea che Platone aveva bin visto quando identificava in questa progressione numerica la struttura delle anime e del cosmo, così come procede dalla mente divina: «ex his numeris facta contextio generationem animae imperio Creatoris effecit". Et infra libro II enumeratis iam dictis numeris sic dicit: "Timaeus igitur Platonis in fabricanda mundi anima consilium divinitatis enuntians ait illam per hoc numeros fuisse contextam[...]. Nunc ad ipsa Platonis verba veniamus"»[684]. A tal proposito segnaliamo ancora un'affinità tra la trattazione di Bertoldo e la prospettiva filosofica di Cusano: entrambi gli autori ricorrono al termine neoplatonico «fluxus» (o al verbo «fluere») per descrivere la progressione numerica rappresentata nella «tetrasim» pitagorica: in merito a Cusano abbiamo già rimarcato come egli adoperi l'espressione «naturali in fluxu» in luogo di «progressio» nel corso del terzo capitolo – per cui non vi ritorneremo; e anche in Bertoldo, la troviamo impiegata per descrivere le serie numeriche del «quaternarius». Secondo Bertoldo, infatti, i numeri pari e dispari fluiscono dal numero uno: «monade enim in vertice locata, terni numeri ex utraque parte ab eadem *fluxerunt*, ab hac pares, ab illa impares»[685]; Inoltre verosimilmente entrambi gli autori nella stesura dei loro testi hanno presente il *Commento al Timeo* di Calcidio[686], che può rendere ragione delle affinità tematiche, ma non dell'utilizzo del termine *fluxus*, estraneo a Calcidio. Si vede qui come entrambi gli autori non si siano limitati ad assorbire un testo oramai classico come il *Commento al Timeo*, ma l'abbiano fatto interagire con una prospettiva filosofica differente – forse la medesima? – che viene testimoniata dal fatto che entrambi vi introducono un'idea del fluire, che nel testo originale era assente. Ecco i due passi in sinossi con le proprie fonti:

---

i numeri gnoseologici – che sono i numeri che si trovano nella mente umana – e i numeri divini o «mathematicalia» (Ibi, n. 56, 24), che si trovano nella mente divina e con cui il creatore ha formato il mondo, come insegnava anche il *Timeo*; segnaliamo quindi che questa medesima distinzione sembra essere presente anche a Bertoldo, come mostrato, che distingue tra «numerus» e «numerus principalis» o «sapientialis».

[684] *Ivi*, n. 43-84, pp. 77-78; corsivi nostri.

[685] *De con.* I, c. 3, n. 11, 1.

[686] Per Cusano: CALCIDIO, *In Timaeus* XXXV (Waszink 84, 5-11); per Bertoldo: CALCIDIUS, *In Timaeum* XXXII-XXXIII (Waszink 81, 19-83,19). Per individuare i passi di Calcidio ci siamo affidati alle due edizioni critiche; per Cusano, vedi *De coniecturis*, ed. J. Koch & C. Bormann a p. 16; per Bertoldo vedi *Expositio super Elementationem theologicam Proclii* ed. Sturlese, p. 78.

«Nec amplius hac via, quasi quid restet, proceditur, quamvis tam post denarium, ut in undenario, ubi post ipsum denarium ad unitatem fit regressio, quam post millenarium pariformiter repetitio non negetur. Non sunt igitur naturali in *fluxu* plures quam decem numeri, qui quaterna progressione arcentur, nec ultra solidum denariae radicis millenarium fit repetitionis variatio. Cum hic progressione quaternaria, triniter repetita, denario exsurgat ordine, habes quaternarium, unitatis explicationem, universi numeri continere potentiam». NICOLAI DE CUSA, *De coniecturis* I, c. 3, n. 10, 11-11, 5	«Nam perfectus quidem numerus est decem ideo, quod a singularitate orsi usque ad decem numerum numeramus, residua uero numeratio non tam numeratio est quam eorundem numerorum, quibus ante usi sumus in numerando, replicatio; undecim enim et duodecim et ceteri tales nascuntur ex praecedentium replicatione. Quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattuor numeris confit, uno duobus tribus quattuor. Symphoniae quoque ratio ex eorundem numerorum, qui decimanuri numerum complent, quasi quodam fonte demanat, siquidem ex his epitriti et sescuplares et duplices et triplices et quadruplices numeri sonique nascuntur» CALCIDIO, *In Timaeus* XXXV, Waszink 84, 5-11
«Nam primo omnium hoc numero mundana anima" creata "est, sicut Timaeus Platonis edocuit. Monade enim in vertice locata, terni numeri ex utraque parte ab eadem *fluxerunt*, ab hac pares, ab illa impares; id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ab altera parte tria, deinde novem", deinde "viginti septem. Ex his numeris facta contextio generationem animae imperio Creatoris effecit"» BERTHOLDI DE MOSBURCH, *Expositio super Elementationem theologicam Proclii*, prop. 190A, n. 74, p. 78.	«Deinde progrediens ultra Plato demonstrat ipsam partitionem: Unam sumpsit ex universo primitus portionem, postquam duplicem eius quam sumpserat, tertiam vero sescuplam quidem secundae, triplam vero primitus sumptae. Atuero quartam sumpsit duplicem secundae, quintam triplam tertiae. Sexta fuit assumptio partibus septem quam prima propensior, septima sex et viginti partibus quam prima maior». CALCIDIUS, *Commentum In Timaeus* XXXII, Waszink 81, 20

Ci si può chiedere se tali affinità concettuali siano sufficienti ad individuare l'*Expositio* di Bertoldo quale testo che possa aver avuto una qualche influenza, seppur indiretta, su Cusano nella redazione del *De coniecturis*. Nel primo capitolo abbiamo mostrato che non è possibile stabilire con certezza che Cusano abbia studiato il commento di Bertoldo. Pertanto ogni possibile risposta

alla nostra domanda resta su un ambito ipotetico e concettuale. In merito può però essere utile cercare di individuare non soltanto le affinità, bensì anche le differenze tra i testi proposti: esse possono infatti aiutare a stabilire il grado di prossimità alla fonte procliana di Bertoldo e Cusano. Anzitutto Cusano sembra trattare il «quaternarium» con un reale interesse per le proprietà numeriche conosciute e studiate dall'aritmetica del tempo[687] , che emergono sia nella «tetrasim» sia nella serie UNO-DIECI-CENTO-MILLE. Tale atteggiamento di ricerca delle «qualità» delle combinazioni numeriche fa pensare anzitutto al modo in cui ha sempre lavorato la tradizione pitagorico-platonica per provare a descrivere la struttura matematica e ontologica che sorregge l'universo – e in questo senso nelle serie di Cusano non vi sarebbe nulla di nuovo rispetto ad essa; ma la trattazione cusaniana rimanda anche e forse in primo luogo alle combinazioni lulliane[688], che probabilmente Cusano aveva studiato pochi anni prima di iniziare a scrivere il *De coniecturis*[689]. Mentre nell'*Expositio* della prop. 190A, il «quaternarium» o «tetrasim» è introdotto sì in un contesto filosofico simile a quello di Cusano – cioè per discutere la natura dell'anima –, ma con altri fonti e obiettivi. Infatti nel momento in cui Bertoldo si apprestava a scrivere le pagine che abbiamo riportato, egli doveva maneggiare i testi di Agostino e Macrobio, che sono citati esplicitamente e che hanno indirizzato anche il senso filosofico della trattazione; in particolare, è proprio dal *Super Somnium Scipionis* di Macrobio – tra l'altro un testo che Bertoldo cita e utilizza a piene mani per redigere questa parte dell'*Expositio*[690] – che proviene il riferimento alla dottrina pitagorica – cosa che, certamente, non accadeva nel caso di Cusano.

Ma le differenze sono ancora molte; ne sottolineiamo ancora un'altra prima di riprendere il filo argomentativo del *De coniecturis*: si è visto come Cusano citi il «quaternarium» isolando poi le «quattro unità», che egli individua nella serie UNO-DIECI-CENTO-MILLE; in quel contesto, egli non fa alcuna allusione alla rappresentazione geometrica dei punti in linee o solidi, bensì soltanto a quella aritmetica, per cui, incalzando con l'argomentazione, egli ha premura di ripetere soltanto che il numero UNO è tale perché è il principio della progressione, poi che il DIECI è la radice delle altre unità e che il CENTO è il quadrato del dieci e così via; la rappresentazione figurale che egli allega al manoscritto non è geometrica, ma piuttosto ha lo scopo di aiutare il lettore a fissare i rapporti tra le proprietà dei numeri e quella particolare progressione

[687]Come indicano J. Koch e C. Bormann, che tra le fonti del testo citano un testo del matematico JOHANNES DE SACROBOSCO, *Algorismus* (o *De progressione*), che era molto in voga nel XV secolo e che si occupava proprio delle serie numeriche.

[688]Come ha ben visto G. Santinello, cfr. *Le congetture*, p. 252

[689]Se è vero che il *De coniecturis* fu scritto tra il 1441 e il 1445, allora non dovettero passare poi troppi anni da quei giorni in cui Eimerico di Campo introdusse il giovane Cusano all'*ars combinatoria* di Lullo; cfr. *Introduzione*

[690]BERTHOLDI DE MOSBURCH, *Expositio*, prop. 190A, 60-63, p. 78.

descritta secondo cui dal numero UNO fluiscono il DIECI, il CENTO e il MILLE; invece Bertoldo, anziché soffermarsi soltanto sulle proprietà aritmetiche dei numeri e soprattutto sul numero DIECI, come fa Cusano, cerca di disegnare la «tetrasim» in maniera classica, così come la tracciavano i pitagorici: come un triangolo avente il numero UNO o «monade» al vertice, e da un lato i numeri pari DUE-QUATTRO-OTTO, mentre dall'altro i numeri dispari TRE-NOVE-VENTISETTE, come riportato nella figura. In realtà qualche linea più avanti anche Cusano farà rapido cenno alla serie numerica UNO-TRE-NOVE-VENTISETTE paragonandola alla serie UNO-DUE-TRE-QUATTRO, ma lo farà comunque nell'ottica di valorizzarne le proprietà algebriche della progressione tra i numeri e poi le combinazioni dei numeri in ottica lulliana, come si notava poc'anzi.

In conclusione si può constatare come le modalità e le interpretazioni con cui la medesima dottrina pitagorica della «tetrasim» viene citata nell'*Expositio* di Bertoldo alla prop. 190 dell'*Elementationem theologicam Proclii* e nei capitoli secondo e terzo del *De coniecturis* di Cusano siano tra loro *molto diverse*, benché entrambi utilizzino il «quaternarium» per introdurre una rappresentazione simbolica dell'universo e una trattazione sulla natura dell'anima; ci pare, inoltre, che le argomentazioni complessive proposte nei due testi siano *molto lontane*, sia negli obiettivi, sia nello svolgimento delle fonti; e questo, ripetiamo, nonostante entrambi riportino la dottrina del «quaternarium» come introduzione simbolica ad una discussione sulla natura dell'anima, in tutti e due i casi fortemente influenzata da Proclo, e ancora, benché nella nostra breve disamina siamo riusciti ad individuare una simile terminologia e sebbene si possano trovare queste ed altre sorprendenti affinità[691] tra i testi – che, forse, potrebbero essere approfondite altrove in maniera di certo più proficua[692]. Non

[691]Un altro possibile riferimento di Cusano a questa parte del commento di Bertoldo alla proposizione 190 si può rintracciare in *De mente*, c. 7, n. 98, 1-13, laddove Cusano riprende le medesime questione affrontate qui. In quel caso, infatti, l'analogia tra i numeri della mente umana e numeri della mente divina viene introdotta proprio quando il Filosofo chiede all'Idiota di dimostrare che l'anima umana sia un numero semovente «Philosophus: continua exponendo animam numerum se moventem». (*Ivi*, n. 1). La risposta di Cusano, però, non fa leva sulla sapienza della mente divina, come Bertoldo, bensì sull'armonia e sulla proporzionalità della mente divina e per questo non la riteniamo una ricorrenza effettiva. Le tematiche discusse, infatti, fanno pensare che Cusano abbia avuto presente il *De institutione aritmetica* di Boezio e non, in questo caso, la concezione della mente divina come Sapienza eterna, che si riscontra in Bertoldo: «Idiota: Faciam ut potero. Arbitror omnes non posse dissentire mentem esse vivum quendam divinum numerum optime ad aptitudinem resplendentiae divinae harmoniae proportionatum ac omnem sensibilem, rationalem et intellectualem harmoniam complicantem et quidquid circa hoc pulchrius dici potest, adeo quod omnis numerus et omnis proportio et omnis harmonia, quae a nostra mente procedunt, ita parum ad mentem nostram accedunt sicut mens nostra ad mentem infinitam. Nam mens etsi sit numerus divinus, est tamen ita numerus, quod est unitas simplex ex sua vi numerum suum exserens. Unde quae est proportio operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam».

[692]La bibliografia secondaria sull'opera matematica di Cusano ha infatti sempre studiato il rapporto tra Cusano e le fonti matematiche classiche o le fonti lulliane – cfr, ad esempio C. RUSCONI, *Die sinnliche*.....; ci pare, però, che manchi uno studio sull'impiego simbolico della matematica in riferimento alle fonti procliane e albertine.

crediamo dunque che Cusano possa aver fatto riferimento a Bertoldo in questo caso; per cui le affinità tra le due citazioni sopra citate sarebbero piuttosto da imputare all'utilizzo delle medesime fonti, ovvero il *Timeo* di Platone, il *De musica* di Agostino[693] e Proclo, che è l'asse portante dell'*Expositio* di Bertoldo e parimenti – come stiamo cercando di provare – anche del *De coniecturis* di Cusano; e poi anche il secondo capitolo del primo libro del *De institutione arithmetica* di Boezio, che entrambi gli autori utilizzano allorquando si trovano a spiegare la presenza del numero nella mente divina[694]. Bisogna dunque ammettere che in questa fase non siamo riusciti a riconoscere l'*Expositio* di Bertoldo come fonte del *De coniecturis*; malgrado ciò, la parentesi sulle affinità e sulle differenze tra Cusano e Bertoldo in merito alla maniera di trattare un medesimo argomento si è rivelata complessivamente felice nell'ottica generale della nostra ricerca, perché ci ha offerto l'occasione di iniziare ad ipotizzare possibili incroci effettivi tra i due autori, incoraggiandoci, a riproporre ancora l'*Expositio* come una lente efficace ad interpretare e chiarire alcune questioni discusse da Cusano nelle pagine seguenti. Pertanto, pur non riscontrando evidenze in merito al fatto che Cusano possa aver fatto riferimento a questo passo di Bertoldo, il nostro confronto ci ha mostrato che di certo Bertoldo costituisce un precedente nell'utilizzo della tetrasim pitagorica per rischiarare la prospettiva procliana sull'anima. E questo fatto ci invita a monitorare altri possibili incroci tra le due filosofie.

Tra i tentativi di definizione della mente che Cusano introduce nella prima parte del dialogo *De mente* – parzialmente analizzati in precedenza –, vi è quella per cui la «mens est [...] vis in se omnia suo modo complicans»[695]. Questa affermazione può essere intesa in primo luogo in senso gnoseologico: secondo questa prospettiva, Cusano affermerebbe che la mente è capace di comprendere ogni cosa e dunque di possederla in se stessa a livello di nozioni. Ciò è possibile, infatti, perché la mente contiene ogni facoltà inferiore a livello più alto e nobile, per cui nulla sfugge alla sua conoscenza, che sia una cosa sensibile o intelligibile. Questa interpretazione sarebbe confermata

[693]Ad esempio cfr. SEVERINI BOETHII, *De musica*, che in I, 12, 23 PL 32, 1096-1097 che tratta proprio della progressione dei primi quattro numeri.

[694]Per Cusano, vedi il su analizzato *De con*. I, c. 2, n. 9, 1-9, dove Cusano cita il *De institutione arithmetica* I, c. 2 , n. 12, 6; Bertoldo invece lo utilizza in *Expositio*, prop. 190A, n. 47-48, p. 77: «non enim solum omnia, quae a primaeva rerum natura formata sunt, ratione numerorum formata sunt»; Il curatore dell'edizione di Bertoldo individua in questo passo la presenza di SEVERINI BOETHII, *De inst. aritm.*, I, c. 2, n. 14, 2-3. Nell'ottica della lettura dei testi proposti di Cusano e di Bertoldo sarebbe così sicuramente proficuo rileggerli entrambi alla luce di questa decisiva fonte comune, cioè Boezio, e delle altre a cui si è fatto riferimento; tale ulteriore approfondimento, tuttavia, ci spingerebbe troppo lontano dai nostri intenti e rischierebbe di frammentare la nostra esposizione più del dovuto.

[695]*Ivi*, n. 80, 12. La medesima posizione è confermata anche più avanti nel *De mente*, ad esempio nell'undicesimo capitolo, quando il FILOSOFO ripete che «mens nostra substantia sit» (*Ivi*, c. 11, n. 100, 3).

nell'undicesimo capitolo del *De mente*, quando Cusano spiega che la mente consta di tutte le facoltà del comprendere, dalla percezione alla forza giudicativa, ed è dunque principio unitario della conoscenza umana[696]. Grazie a queste facoltà – spiega Cusano – «mens omnia in omnibus attingit suo modo»[697]. Tuttavia nelle sue opere Cusano sembra intendere l'affermazione per cui nella mente vi sono tutte le cose anche in senso ontologico. Per spiegare questa dottrina, così difficile e al contempo controversa nella storia della filosofia[698], ci rivolgiamo ancora al primo libro del *De coniecturis*, ai capitoli in cui Cusano presenta le nozioni di «flusso» e di «quattro unità»[699], che abbiamo visto introdotte con esempi numerici. Si tratta di una particolare concezione ontologica, secondo cui l'esistente viene scandito dal ritmo «quaternario» stabilito dall'*Unità divina* e dalle tre unità che da essa discendono – cioè l'*intelligenza*, l'*anima* e il *corpo*. Queste unità o principi racchiudono e spiegano tutto l'universo degli enti, ognuna secondo un proprio «modo di essere»[700], o, secondo la terminologia cara alla tradizione procliana, secondo una propria «maniera di essere», come vedremo meglio più avanti. In particolare per noi è di profondo interesse il quarto capitolo del primo libro, laddove la trattazione cusaniana si concentra sul concetto di «mente» in quanto soggetto conoscente che elabora congetture. Forse un po' a sorpresa, dopo aver preparato il lettore a fruire subito di un approfondimento filosofico delle quattro unità già studiate dalla matematica, ecco che Cusano torna indietro verso la mente. In quest'ottica torna utile anche il paragone con Bertoldo, e soprattutto riecheggiano le medesime fonti, su cui abbiamo già detto: Agostino e Boezio. Ma, a differenza di Bertoldo, i rimandi che fa Cusano sono tutti interni al *De coniecturis*: nel corso del primo libro, infatti, egli aveva sostenuto che la mente esplica un mondo congetturale, di cui essa è *unità* e *principio*[701] e che inoltre l'*unità* della mente complica ogni molteplicità[702]; è questa concezione che bisogna tener

[696]*De mente*, c. 11, n. 141, 2-4: «mens virtualiter constat ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi, ita quod ipsa tota dicatur vis intelligendi, vis ratiocinandi, vis imaginandi et vis sentiendi».

[697]*Ivi*, n. 141, 5-6.

[698]Abbiamo accennato alla dottrina dei modi di essere nella prima parte.

[699]Al filosofema delle quattro unità hanno dedicato molti studi, ad es. vedi. H. SCHNARR, *Modi essendi*, cit., pp. 62-67; G.H. SENGER, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, in R. Brandt (cur.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner Verlag, Hamburg 2014, pp. 121-149.

[700]Interpretiamo le espressioni «modus essendi», ricorrente in Cusano, così come «gradus essendi» come concettualmente affini ai termini «manieres» e «modi», che invece sono utilizzati da Dietrich di Freiberg nel suo *De intellectu et intelligibili* e da Bertoldo di Moosburg nella sua *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Sul termine "maniere" vedi D. CALMA, *Manieres*, in I. Atucha & alii, *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Textes et Études du Moyen Age 57, Brepols, Porto 2011, 433-444.

[701]*De con.* I, c. 1, n. 5, 10-13: «Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem».

[702]*Ivi*, n. 6, 11- 13: «Quapropter unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem». Un tentativo di spiegare

presente, quando all'esordio del quarto capitolo egli aggiunge che «la mente abbraccia tutte le cose, le attraversa (*lustrat*[703]) e le comprende»; ma nel momento in cui la mente capisce di essere unità e principio degli enti, che essa abbraccia e attraversa, allora la mente stessa «deduce di essere in tutte le cose e che tutte le cose sono in essa, in una maniera tale da affermare che nulla possa esserci al di fuori di sé e che sfugga al suo sguardo»[704]. Il passo, benché breve, è molto complesso. Proviamo a scioglierne le difficoltà: Cusano sembra qui indicare che quando la mente esplica un «mondo congetturale», essa intrattiene un particolare *rapporto* con gli enti di ragione che da essa provengono, tale che essa sia presente in tutti gli enti di ragione e che, viceversa, tutti questi siano presenti nella mente stessa. La mente è totalmente negli enti di ragione poiché – aveva detto Cusano nel primo capitolo, essa è principio e unità di tutti gli enti che sono stati esplicati da se stessa; e questi sono esplicati in un mondo congetturale che la mente costruisce distinguendo, proporzionando e componendo gli enti tra loro, cioè creandovi una *relazione*, di cui essa sola è il principio[705]. Per questa sua attività produttiva, per questa sua capacità (*virtus*) di informare gli enti si può anche dire secondo Cusano che la mente è forma del mondo delle congetture[706]. Inoltre per il fatto che tutti gli enti di ragione sono presenti nella mente stessa, allora, al fine di conoscerli, la mente non deve rivolgersi all'esterno, bensì deve guardare in se stessa. E a questo *obtutum* della mente «non sfugge nulla», poiché essa guarda gli enti di ragione laddove essi stessi sono nel loro proprio principio: la mente guarda se stessa come principio e unità degli enti di ragione. Così la mente – scrive Cusano – «contempla la propria unità», poiché soltanto in se stessa essa trova gli enti di ragione come essi sono nel loro principio[707]. Allora è sempre la stessa *unitas mentis* che complica gli enti di ragione ma che al contempo possiede anche la forza (*vis*) di esplicarli da sé e poi al contempo, una volta esplicati, di rivolgersi di nuovo

questa struttura si trova in K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr.it., p. 173.

[703]Nel verbo *lustrare*, qui usato nel senso di «attraversare» o «percorrere» (Santinello, p. 254), c'è anche la radice del termine *lux*; tra i significati di *lustrare*, infatti, c'è anche «rischiarare» o «esaminare», sensi che evidentemente devono essere aggiunti al termine italiano scelto e e che purtroppo non possono essere resi perfettamente in nessuna lingua moderna.

[704]*De con.* I, c. 4, n. 12, 1-6 (traduzione nostra): «mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet». Per quanto riguardo questo passo, invero centrale in tutta l'argomentazione, J. KOCH e C. BORMANN rimandano anche a *De docta ign.* I, c. 1, n. 2; III, c. 8, n. 232; *De quaer. Deum*, c. 3, n. 45, 1-6: c- 5, n. 49, 19; *De fil. Dei*, c. 2, n. 59, 4-6; c. 3, n. 69, 21; *De mente*, c. 7, n. 105; c. 11, n. 141; *De ludo globi* II, n. 91.

[705]*De con.* I, c. 1, n. 6, 18-19: «Est igitur mens nostra distinctivum, proportionativum atque compositivum principium». Ritorneremo più avanti e con maggiori dettagli su questi concetti, che qui sono soltanto accennati.

[706]*De con.* I, c. 1, n. 5, 7-8: «Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina».

[707]Ovvero ad un grado ontologico e gnoseologico più alto e più nobile di quanto essi non posseggano in se stessi, come spiegheremo più avanti quando affronteremo il concetto di «modus essendi».

verso se stessa per conoscerli come essi sono nel loro principio[708].

Le questioni aperte in queste poche righe meriterebbero maggiore approfondimento di quanto è qui possibile[709]. Vogliamo comunque sottolineare che l'attenzione di Cusano è rivolta soprattutto a cercare di comprendere quello sguardo della mente (*obtutum*), che per conoscere pienamente gli enti razionali non mira all'esterno di sé – cioè agli enti stessi come sono nel mondo congetturale – ma deve dirigersi verso quella che lui chiama l'unità di se stesso; lì, infatti, sono presenti in maniera complicata (*complicative*) tutti gli enti di ragione che essa vede nel mondo congetturale esplicato fuori di sé. La mente allora non si orienta verso l'esterno e verso il mondo, ma il suo sguardo è interiore e riflessivo; cioè, in altri termini, la mente ritorna su se stessa in maniera riflessiva alla ricerca del proprio essere unitario, della propria essenza o «entità»[710]. E per contemplare l'unità di sé, la mente ha a disposizione uno strumento molto efficace, perché è lo strumento che gli è appropriato, ovvero il numero: essa può mirare al proprio essere unitario attraverso il numero, come in una «imagine naturali et propria»[711], poiché il numero – scriveva Cusano nel secondo capitolo – è il «principio della costruzione razionale»[712] e non è altro che la ragione esplicata[713]. Non si tratta dunque di uno strumento esterno alla mente; anzi, il fatto che essa impieghi il numero è come dire che essa faccia uso di se stessa, perché raffigurare gli enti secondo i numeri è per la mente come

[708]Nel capitolo precedente, in riferimento alla tradizione agostiniana nell'albertismo e nella mistica renana, ci siamo occupati della concezione per cui nella mente vi sia un certo *Abditum* (Dietrich von Freiberg) o *Apex* (Cusano, vedi *De apice theoriae*), che per un verso costituisce la parte più nascosta e più interiore dell'anima, mentre per l'altro è la vera fonte di attività e creatività, grazie a cui la mente possiede la capacità (*virtus*) di esplicare un universo concezionale – *vis*/*virtus* a cui Cusano fa cenno in queste pagine. Per approfondimenti sulla – a nostro giudizio – prossimità dell'impostazione cusaniana con quella di Dietrich von Freiberg (e non a quella di Meister Eckhart) e sull'influenza in essa della riflessione albertina sull'intelletto agente.

[709]La prospettiva secondo cui la mente abbraccia tutti gli enti è invero molto complessa ed ancora più difficile è stabilirne le fonti in maniera precisa. Nelle *Adnotationes* ad n. 12, 3, p. 194 dell'edizione critica del *De coniecturis*, J. Koch & C. Bormann individuano tra le fonti i testi di Teodorico di Chartres ma soprattutto un'opera minore dello PS-HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De cogn. verae vitae* 24 (PL 40, 1019), che recita: «quod Creator in tota creatura existat, omnis creatura probat»; e poi 25 (1020): «omnis autem creatura in Creatore existere hinc cognoscitur, quod extra Deum nihil esse creditur». Questa allusione allo Pseudo-Onorio ci sembra maggiormente interessante rispetto alla soluzione più accomodante di individuare Teodorico di Chartres come fonte, anche perché ci pare che la prospettiva generale di Cusano in questo capitolo sembri risentire molto del concetto eriugeniano di «universitas entium», che è stato veicolato nel XV proprio dagli scritti del monaco Pseudo-Onorio d'Autun. Il fatto poi che – come accennato nell'Introduzione – lo stesso Bertoldo di Moosburg prendesse in grande considerazione lo Pseudo-Onorio e che Cusano abbia posseduto il medesimo manoscritto della *Clavis* che aveva maneggiato anche Bertoldo rende ancora più affascinante l'ipotesi di una derivazione eriugeniana di queste righe del *De coniecturis* perché ci aiuterebbe a ricostruire un inedito filo rosso della trasmissione dell'eriugenismo fino a Cusano. Proveremo a ritornare sulla questione ancora nel corso del capitolo.

[710]*De con.* I, c. 4, n. 12, 6-8: «Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas».

[711]*Ibid.*

[712]*Ivi*, n. 7, 3-4: «Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est».

[713]*Ivi*, n. 7, 4-5: «Nec est aliud numerus quam ratio explicata».

rendere gli enti «in sui naturali suprema similitudine»[714]. Per cui la mente utilizza il numero non soltanto nel caso in cui il suo sguardo si rivolga all'esterno, cioè quando intenda esplicare un mondo congetturale a immagine della mente divina – come abbiamo appreso confrontando i capitoli II e III con l'*Expositio* di Bertoldo alla proposizione 190 –, ma anche quando guarda in se stessa in maniera interiore e riflessiva poiché si riconosce come il principio dell'*universitas entium*[715].

Una volta che la mente compia questa conversione verso la propria unità e, per vedere se stessa, indossi le lenti della distinzione numerica, a quel punto essa vede che la propria unità – la quale è complicazione degli enti di ragione stessi al modo unitario della forma – è distinta in un quaternario[716], cioè in quattro unità mentali. Ecco le «quattro unità», che si offrono allo sguardo della mente come quattro momenti dell'unica unità mentale[717]; e studiarli con lo strumento della distinzione numerica significa enumerarli a seconda dei numeri razionali e delle loro proprietà. É quanto fa Cusano, che giunge ad una caratterizzazione completa delle quattro unità, sia dal punto di vista numerico che da quello filosofico. Ne riassumiamo qui i risultati: allorquando la mente riflette su se stessa e mira alla propria unità in quanto principio degli enti razionali, essa, con l'ausilio del numero, vede all'interno di sé quattro unità, ovvero:

1. l'unità dell'UNO, che è l'unità semplicissima[718], l'inizio della progressione numerica[719] e che la mente, con segni vocali[720] raffigura come «Dio»[721];
2. l'unità del DIECI, che è la radice delle altre[722] e che la mente chiama «intelligenza»[723];
3. l'unità del CENTO, che è il quadrato del dieci[724] e contrazione dell'intelligenza e che si chiama «anima»[725];

[714]*Ivi*, n. 7, 7-10: «Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere».

[715]Johannes Wenck ha individuato in questo concetto un'origine ermetica e ha rimproverato Cusano perché qui si sarebbe allontanato da Aristotele: cfr. Iohannis Wenck de Herrenberg De ignora litteratura, n. 24, 21-25 (Hopkins, p. 102). Cfr. anche l'analisi di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, , tr. it., p. 200.

[716]*De con.* I, c. 4, n. 13, 1: «hanc ex numero quaternam venatur».

[717]*Ibid.*

[718]*Ivi*, n. 13, 1: «nam est simplicissima».

[719]*Ivi*, n. 13, 2-3: «ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem».

[720]*Ivi*, n. 14, 1: [la mente] «has mentales unitates vocalibus signis figurat».

[721]*Ivi*, n. 14, 1-2: «primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat».

[722]*Ivi*, n. 13, 3-4: «post haec denariam, quae radix est aliarum».

[723]*Ivi*, n. 14, 2-3: «aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat».

[724]*Ivi*, n. 13, 4: «deinde centenariam, denariae quadratam».

[725]*Ivi*, n. 14, 4: «tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat».

4. l'unità del MILLE, che è cubica[726] e che la mente chiama «corpo»[727].

Giunti a questo passo del *De coniecturis* si comprende perché Cusano abbia lasciato così tanto spazio al trattare l'essenza del numero e le unità matematiche nei capitoli secondo e terzo di questo primo libro: esse erano funzionali ad introdurre poi la dottrina filosofica delle «quattro unità», in modo che in questa sede Cusano si sia potuto permettere di non indugiare oltre sulle proprietà numeriche di cui si era parlato, sulla loro progressione, o, detta altrimenti, sul «flusso» che dalla prima conduce verso l'ultima, ma all'analisi numerica abbia potuto agganciare direttamente la dottrina filosofica.

Dunque, riprendendo l'analisi del quarto capitolo, allorquando la mente si rivolga in se stessa per scoprire l'*universalità degli enti* nel loro principio, essa vede quattro unità; due di queste, si è detto, sono le unità estreme ed opposte, che sono Dio, cioè la prima unità, che è assoluta e semplicissima, e il corpo, ovvero la contrazione «cubica» dell'intelligenza, l'ultima unità. Tra i due estremi – come dimostrato già nel *De docta ignorantia*[728] – non può tuttavia cadere un unico punto medio, perché nel mondo del finito non è possibile individuare un punto medio tra due estremi che sia unico e preciso[729]; infatti «sola etenim infinitae unitatis et aequalitatis conexio simplex esse potest»[730]. Allora se non può esserci un solo punto medio, è necessario che ve ne siano due: l'intelligenza, che è rivolta verso Dio, e l'anima, che è rivolta verso il corpo[731]. Ancora, di queste quattro unità, la prima, cioè Dio, è un'unità assoluta[732], l'intelligenza è un'unità molto assoluta e poco contratta[733], l'anima è un'unità poco assoluta e molto contratta[734] e infine il corpo è l'unità il più possibile contratta[735]. Tuttavia non bisogna figurarsi queste quattro unità come entità separate e distinte. Infatti si deve sempre tenere ben presente che nella mente, che contempla in sé stessa le quattro unità[736], sono compresenti gli enti

[726]*Ivi*, n. 13, 5 «ultimo millenariam cubicam».

[727]*Ivi*, n. 14, 5-6: «finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniecturatur».

[728]*De docta ign.* I, c. X, n. XX-XX. Non discutiamo qui il motivo per cui tra due estremi non può cadere un univo punto medio preciso, ma è sempre necessario che ve ne siano due, ma ci limitiamo a rimandare alle pagine del *De docta ignorantia*.

[729]*De con.* I, c. 4, n. 13, 9-10: «nam impossibile est conexionem simplicem esse inaequalium».

[730]*Ivi*, n. 13, 10-11.

[731]*Ivi*, n. 13, 5-9: «inter enim diversas atque oppositas unitates, simplicem et solidam, unicum praecisum medium cadere nequit, sed ad minus duo necessaria esse constat, quorum alterum ad simplex, ut radicalis, alterum ad solidum, ut quadrata, unitates inclinantur».

[732]*Ivi*, n. 16, 1: «prima unitas penitus exstitit absoluta».

[733]*Ivi*, n. 16, 2-3: «secunda multum absoluta, parum contracta».

[734]*Ivi*, n. 16, 3-4: «tertia parum absoluta multumque contracta».

[735]*Ivi*, n. 16, 1: «ultima vero, quantum possibile est, omnem absolutionem exiens, contracta est».

[736]*Ivi*, n. 13, 11-16: «contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus, ut aliam videat simplicissimam mentem prioriter ad cuncta ut creator se habentem, aliam egressam proxime ab illa, aliarum radicem, aliam ab hac radice egressam ad quartam inclinari, quae sua

esplicati nel mondo congetturale così come essi sono nel loro principio; quindi nella mente ci sono tutti gli enti alla maniera della mente stessa, ovvero nella maniera in cui è la mente stessa. E poi, a loro volta, tutti gli enti sono compresenti in ogni unità che la mente vede in sé stessa. Allora l'intera *universalità degli enti* è compresente in ognuna delle quattro unità. Il fatto che le unità che la mente vede in se stessa siano quattro non significa, dunque, che l'*universalità degli enti*, che è nella mente come nel suo principio, venga diviso in quattro parti; al contrario: non vi è scomposizione dell'*universalità degli enti* nelle quatto unità che la mente vede in sé, ma tutti gli enti sono in ogni unità in maniera tale che siano quella determinata unità così come quella unità è in sé.

In altri termini – come scrive Cusano – «omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus»[737]. Ecco introdotto il concetto di modo di essere (*modus essendi*) o, come scrivono i domenicani tedeschi, la «maniera di essere» (*maniera essendi*): ogni cosa è in ogni cosa («quodlibet in quolibet» oppure «omnia in omnibus») al modo di essere della cosa che è[738]. Ma non c'è per noi nulla di nuovo: già si era notato come per Cusano il mondo delle congetture sia nel suo principio, ovvero la mente, non al *modo* in cui è mondo congetturale esplicato bensì al *modo* in cui è la mente stessa, cioè come suo principio. In questo passo Cusano non fa altro che applicare questa stessa prospettiva anche allo sguardo della mente che vede in sé le quattro unità: quell'ente che essa vede come intelletto a livello intellettuale, è Dio a livello divino o corpo a livello corporeo. Allora la mente abbraccia l'universalità degli enti «vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter: divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat»[739]. Ricapitoliamo: quando la mente rientra in se stessa e, riflessivamente, si conosce come unità e principio degli enti che sono esplicati

grossiori soliditate ulterius proficisci non sinit».

[737]*Ivi*, n. 15, 1-2. L'espressione «omnia in deo deus» è tipica di Cusano e richiama la dottrina del *modus essendi* di cui ci siamo occupati nel primo capitolo e che approfondiremo in questo; per l'espressione vedi anche *De docta ign*. I, c. 22, n. 69; II, c. 3, n. 111; c. 5, n. 117-120; c. 8, n. 135; c. 13, n. 180; *Apol. doct. ign*. n. 39, *De quaer. Deum*, c. 1, n. 31, 6; c. 3, n. 45, 10-12; *De gen*., c. 1, n. 142, 5sq; *De ven sap*., c. 9, n. 23. Per le fonti, J. Koch & C. Bormann individuano anzitutto MAGISTRI ECHARDI, *Sermo* VI 4, n. 75 (LW IV 72, 3), dove si loda la prop. XI (XII) del LIBER DE CAUSIS; e in seconda battuta i due curatori citano anche Proclo, di cui ci occuperemo: PROCLUS, *Elementatio theologica*, prop. 103: «omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque: et enima in ente et vita et intellectus, et in vita esse et intelligere, et in intellectu esse et vivere; sed alicubi quidem intellectu aliter, alicubi autem vitalier, alicubi vero enter entia omnia» ed. H. Boese, p. 52; ID, *In Platonis Parmenidem* VII (in 136 C) (Cod. Cus. 186 f. 122v), dove Cusano annotava a margine: «ubi motus, ibi alteratio et latio, in intellectu intellectualiter, in anima animaliter, corporaliter et partibiliter in sensibilibus»; ID, *Theologia Platonica* I, 3: «Omnia enim sunt in nobis animaliter; quocirca et ad omnia cognoscenda nati sumus».

[738]Johannes Wenck ha menzionato questa dottrina tra quelle eretiche del Cusano, cfr. IOHANNIS WENCK DE HERRENBERG *De ignota litteratura*, n. 36, 11-17 (Hopkins, p. 113).

[739]*De con*. I, c. 4, n. 15, 1-7.

nel mondo congetturale, allora vede che tutti gli enti possono essere compresenti in se stessa in quattro modi, che corrispondono alle «quattro unità» che essa vede in sé:

gli enti sono nella mente in maniera *divina* – quando la mente li vede nella prima unità, allora li conosce nella loro *verità*;
gli enti sono nella mente in maniera *intellettuale* – quando la mente li vede nella seconda unità, allora li conosce come *veri*;
gli enti sono nella mente alla maniera dell'*anima* – quando la mente li vede nella terza unità, allora li conosce in modo *somigliante al vero* o *verosimile*;
gli enti sono nella mente alla maniera del *corpo* – quando la mente li vede nella quarta unità, allora li conosce in modo *confuso*.

Le poche righe che chiudono il quarto capitolo e che introducono il concetto di modo di essere sono allora fondamentali perché permettono di capire come la mente, che è *una*, possa abbracciare e tenere stretto in sé *tutto* il mondo congetturale. Cioè come la mente possa tenere insieme l'universalità degli enti in un'unica unità, essendo essa stessa *una* (perché è unica) e *molta* (perché è principio di una molteplicità congetturale).

Prima di procedere oltre nell'analisi del capitolo e soprattutto di quest'ultimo passaggio ci permettiamo di tornare brevemente indietro e di integrare la concezione filosofica delle «quattro unità» alle conclusioni a cui eravamo giunti seguendo l'argomentazione dei capitoli II e III e del sesto capitolo del secondo libro del *De docta ignorantia*. L'obiettivo è quello di estrarre pian piano da queste pagine una dottrina complessiva del «flusso» e delle «quattro unità», che può così fissare una posizione di Cusano da confrontare con le altre dottrine simili apparse nella tradizione albertina e renana e che soprattutto possa aiutarci ad interpretare l'uscita dell'intelletto fuori di sé. Per questo motivo torneremo più volte a ricapitolare lo stato dell'argomentazione nelle pagine che affronteremo. All'inizio del quarto capitolo, dunque, la dottrina del «flusso» e delle «quattro unità» secondo Cusano sarebbe così formulabile: vi è, anzitutto, un'Unità assoluta e semplicissima[740], che è «Dio»[741] (l'UNO), ed è l'inizio della progressione dei numeri[742]; da Dio vengono «esplicate» altre tre «unità», come un «flusso», tra cui la prima – cioè la seconda unità se considerassimo tutte le «quattro unità» –, è l'intelligenza ed è DIECI. Questa «seconda unità» ha un ruolo fondamentale: pur scaturendo essa stessa «dall'Unità assoluta» (UNO), l'intelligenza (il DIECI) è

[740]«nam est simplicissima».
[741]«primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat».
[742]«ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem».

principio o, in termini matematici e neoplatonici, «radice» delle altre due unità successive, che sono l'anima (il CENTO) e il corpo (il MILLE); e, difatti, l'intelligenza si trova anche nell'anima e nel corpo, ma in *maniera* diversa da come è in se stessa, così come il numero DIECI si trova nei numeri CENTO e MILLE, ma in *maniera* diversa da come è DIECI in sé.

1	Unitas simplicissima	Initio numeri	Prima	Deus	Veritas	Penitus absoluta
10	Unitas denaria sive radicalis	Radix aliarum	Secunda: proxime ab prima	Intelligentia	Vera	Multum absoluta, parum contracta
100	Unitas centenaria sive quadrata	Unitas quadrata denariae	Tertia: ad quartam inclinari	Anima	Verisimile	Parum absoluta, multum contracta
1000	Unitas millenaria sive solida	Unitas cubica	Quarta	Corpus	Confusa	Contracta quantum possibile

Per approfondire la dottrina delle quattro unità è necessario chiarire quale statuto ontologico Cusano attribuisse alla suddetta unità. Nel paragrafo precedente abbiamo già avuto modo di precisare che questo genere di "unità" non costituisce una "parte" di cui sarebbe composta la mente; all'inverso, sembrerebbe secondo Cusano che ogni mente possieda in sé, come un tutto, le quattro unità. Cusano sostiene però che esse si strutturano secondo quattro livelli gerarchici, i quali prendono i nomi di Dio, intelligenza, anima e corpo, e che sembrano indicare realtà extra-mentali. Non è dunque ancora chiaro nei primi capitoli del *De coniecturis* se bisogna intendere le quattro unità come strutture interne alla mente o piuttosto quali realtà esterne e dunque reali. La storiografia cusaniana non ha saputo trovare accordo nell'interpretare lo statuto ontologico di queste «quattro unità»; infatti mentre taluni privilegiavano l'aspetto teoretico, cioè ritenevano che le quattro unità fossero immagini mentali delle realtà esterne, altri ne sottolineavano invece la consistenza reale e ritenevano che queste unità dovessero essere intese quali enti realmente esistenti. Giovanni Santinello e Joseph Koch hanno presentato ad esempio due interpretazioni divergenti.

Nella sua introduzione al quarto capitolo della traduzione italiana del *De coniecturis*[743], Giovanni Santinello identifica le quattro unità come «quattro momenti del reale»[744] che tuttavia la mente non trova nel reale stesso, ma soltanto nella misura in cui essi vengono espressi nelle sue congetture[745]. Santinello sottolinea che «la mente non è a contatto col reale, ma con le sue costruzioni, e contempla se medesima in esse. Così […] le quattro unità sono mentali, costruzione nostra»[746]. Perciò «le quattro unità verranno intese come principi generali, non come realtà ipostatiche a sé stanti»[747]. Santinello è convinto che se Cusano avesse inteso le unità come ipostasi reali[748], egli avrebbe infatti contraddetto «quella visione del mondo, già prospettata nel *De docta ignorantia*, e costantemente poi sostenuta: quella cioè per la quale il Cusano nega ogni mediazione tra Dio e il mondo, nega il digradare dell'essere per ipostasi così caratteristico del neoplatonismo […]. Questo fatto induce a considerare la dottrina delle quattro unità nel primo libro del *De coniecturis* solo come una preliminare discussione sui principi per una interpretazione del mondo, e non come una vera e propria visione del mondo. Intelletto e anima non sono ipostasi reali intermedie tra Dio e l'universo sensibile, ma principi per intendere l'universo stesso nel quale anima e intelletto si concretizzano»[749]. Di opinione diversa è Joseph Koch che nelle *Annotazioni* dell'edizione critica del *De coniecturis*[750] interpreta le quattro unità come vere e proprie unità ipostatiche della mente: sono, anzi, quattro diversi modi mediante cui la mente contempla se stessa quale tutto[751]. Si vede, dunque come la lettura di Koch – che dal Santinello è definita difatti «realista»[752] – cambi totalmente la prospettiva che abbiamo tratteggiato sino ad ora. Per spiegare la posizione di Cusano, Koch fa leva sulle fonti del *De coniecturis*, che a suo avviso possono aiutare nel comprendere il punto di vista di Cusano allorquando citi le quattro unità[753]: Meister Eckhart[754] e Proclo[755]. In particolare, Koch ritiene che in questa prima

[743]NICOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, tr. it. a cura di Giovanni Santinello, Rusconi, Milano 1988.

[744]*Ivi*, p. 253.

[745]*Ibid*.

[746]*Ivi*, p. 254.

[747]*Ivi*, p. 253.

[748]G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971.

[749]*Ivi*, pp. 61-62.

[750]NICOLAI DE CUSA, *De coniecturis*, *Annotationes ad n. 12, 2* ed. J. Koch & C. Bormann, in *Opera Omnia* vol. III, Meiner, Hamburg 1972, p. 193-195.

[751]Della medesima opinione è K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr.it., pp. 170-174.

[752]NICOLÒ CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, tr. it. a cura di Giovanni Santinello, Rusconi, Milano 1988, p. 254.

[753]Cfr. J. KOCH, *Die «ars coniecturalis» des Nikolaus von Kues*, p. ;

[754]Alla composizione del *De coniecturis* si associa uno studio del neoplatonismo e del pensiero di Meister Eckhart, come testimoniano le numerose note marginali in una copia dell'Opus tripartitum che risale al 1444. Cfr. per maggiori particolari la parte I.

[755]Koch individua PROCLII *Elementatio theologica*, prop. 20. Cfr. anche EAD. *Theologia platonica* I, c.

parte del De coniecturis Cusano abbia inteso esprimere la dottrina delle quattro unità che trovava nella proposizione ventesima della *Elementatio theologica* di Proclo[756]: «omnibus corporibus superior est animae substantia, et omnibus animabus superior intellectualis natura, et omnibus intellectualibus ypostatibus superius ipsum unum»[757]. Il fatto che Cusano utilizzi qui l'*Elementatio* è a dir poco sorprendente. Infatti questa dottrina è presente solo nel *De coniecturis*. In tutte le altre opere, Cusano citerà Proclo sempre in riferimento all'Uno e mai più in merito a questa dottrina. D'altra parte Rudolf Haubst ha attestato che Cusano lesse Proclo già dagli anni di studio a Colonia[758] e probabilmente sin da quel periodo Cusano lesse l'*Elementatio theologica*, anche se non sappiamo precisamente quando ebbe occasione di leggerla per la prima volta. Come sottolinea anche G.H. Senger[759], la storia dell'*Elementatio theologica* è legata a doppio filo con l'*Expositio* che gli dedicò Bertoldo di Moosburg, da noi già introdotta nelle pagine precedenti, e, almeno dopo il 1272, con l'*Expositio super Librum de causis* di Tommaso d'Aquino: fu proprio Tommaso ad accorgersi, con grande sorpresa di Alberto Magno[760], che il *Liber de causis* non era uno scritto aristotelico come si era creduto sino ad allora, bensì un compendio della *Elementatio theologica* di Proclo. La scoperta di Tommaso fu possibile grazie alla nuova traduzione latina dell'*Elementatio theologica*, che Guglielmo di Moerbeke, che Cusano possedeva nella sua biblioteca. I manoscritti in questione circolarono rapidamente nelle Università e nei principali conventi del tempo e Tommaso ebbe così presto occasione di confrontare la versione latina dell'*Elementatio theologica* con il *Liber de causis*[761] e concludere la loro

11.

[756]Nicolai de Cusa, *De coniecturis*, *Annotationes ad n. 12, 2* ed. J. Koch & C. Bormann, in *Opera Omnia* vol. III, Meiner, Hamburg 1972, p. 194: «E quibus apparet Nicolaum quattror unitatum doctrinam praecipue ex doctrinis Procli et Magistri Echardi hausisse». Riguardo Proclo vedi anche *Theologia platonis* I, c. 3, n. 34, 11-14 e 35, 32; mentre per M. Eckhart, vedi *Prologus generalis*. n. 10 (LW i 155, 6-8), *Sermo* VI, 4, n. 67; LIII, n. 524 (LW iv 65, 11; 442, 1ss.) e i Commentari biblici *In Genesim.* II, n. 203 (LW i 155, 3ss.; 674, 10- 675, 3); *In Exodum* n. 91; *In Sapientiam* n. 37.105 (LW ii 94, 9ss; 359, 2; 442, 3ss.).

[757]Procii, *Elementatio theologica*, prop. 20 (273).

[758]Vedi gli appunti di Cusano nel manoscritto di Strassburg 84. Rudolf Haubst ha approfondito il contenuto di questi appunti realizzando anche una piccola edizione critica e una traduzione in tedesco degli estratti di Tommaso e Proclo, cfr. R. Haubst, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., pp. 17-51. Vedi parte I.

[759]Vedi H.G. Senger, *Cusanus-Texte III. Marginalien 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, cit., p. 18-19.

[760]La scoperta non fu accolta da tutti di buon grado. Lo stesso Alberto Magno storse più volte il naso dinanzi all'idea che l'opera da lui presa in mano tante volte e che conteneva un'esposizione scientifica dei principi dell'universo e della natura non fosse opera di Aristotele. Cfr. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 30-33 che riporta anche come i domenicani hanno conosciuto Proclo; R. Imbach, *Le (Néo-) Platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande*, «Revue de théologie et de philosophie», cx (1978), pp. 427-448, in particolare cfr. p. 431.

[761]Un'edizione critica della traduzione latina dell'*Elementatio theologica* di Guglielmo di Moerbeke è stata realizzata da C. Vansteenkiste, *Procli Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus)*, «Tijdschrift voor Philosophie» xiii (1951), pp. 263-302 e 491-531. A questa traduzione

prossimità[762]. L'edizione di Guglielmo è presente anche nella biblioteca di Kues nel Cod. Cus. 195[763] in una versione copiata forse dopo il 1455, cioè in una data sicuramente successiva alla composizione del *De coniecturis*[764]; è interessante notare che, oltre all'*Elementatio theologica* (fol. 34vb – 66vb), il manoscritto conteneva anche l'*Expositio super Librum de causis* di Tommaso d'Aquino (fol. 1ra - 34vb), che precedeva il testo procliano quasi come un'introduzione[765]. Ma in questo caso fondamentale è la datazione del manoscritto, perché ci indica che durante la stesura del *De coniecturis* – la quale, benché sia essa stessa incerta[766], è avvenuta prima del 1455 – Cusano non ebbe in mano quel medesimo manoscritto dell'*Elementatio theologica* di Proclo che è a noi giunto nel Cod. Cus. 195, tra l'altro provvisto delle sue interessanti annotazioni a margine[767]. D'altra parte il fatto che Cusano acquistò relativamente tardi il manoscritto non implica che egli non ne abbia conosciuto il contenuto prima di allora. Inoltre non sembra che ci si trovi dinanzi ad una pedissequa riesposizione della dottrina di Proclo: Kurt Flasch ha notato almeno tre caratteristiche distintive della posizione di Cusano[768]:

1. in primo luogo la dottrina secondo cui «è la mens ipsa, ovvero lo spirito,

dell'*Elementatio*, Gugliemo andrà ad aggiungere altre traduzioni latine di Proclo, in particolare quella dei *Tria opuscula* (1280), quella del secondo libro del *Commentum In Platonis Timaeum* e il *Commentum In Platonis Parmenidem* (1286). Fu lui, di fatto, rendere possibile una conoscenza diretta di Proclo nel XIII secolo.

[762]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Super Librum De causis Expositio, Prooemium*, 2, 14-24, ed. H.-D. Saffrey, Textus philosophici Friburgenses 4/5, Fribourg-Louvain 1954, p. 3: «Et in greco quidam invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur Elementatio teologica; in arabico vero invenitur hic liber qui apud latinos De causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in greco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libri Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo penitus et diffusius continentur in illo. Intentio igitur huius libri qui de causis dicitur, est determinare de primis causis rerum. Et, quia nomen causae ordinem quemdam importat et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit, quasi quoddam principium totius sequentis operis, quamdam propositionem ad ordinem causarum pertinentem, quae talis est».

[763]Cfr. J. MARX, *Katalog*, p. 181.

[764]Non ci sono indicazioni dirette sulla data di copia del manoscritto né sul luogo, come indica H.G. SENGER, *Cusanus-Texte III. Marginalien 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, cit., p. 31-32, che sono dedicate proprio all'analisi del manoscritto contenuto nella Biblioteca del St. Nikolaus Hospital di Bernkastel-Kues, cod. Cus. 195.

[765]In aggiunta all'*Expositio super Librum de causis* e all'*Elementatio theologica*, il cod. Cus. 195 contiene anche una trascrizione del AEGIDII CONIGIATII, *De esse et essentia* (fol. 67ra – 105va) e il trattato PETRII DE CANDIA (futuro papa Alessandro V), *De terminis theologicalibus* (fol. 106ra - 110ra) .

[766]Koch sostiene che sia stata scritta tra il 1441 e il 1445; altri che sia stata iniziata durante la stesura del *De docta ignorantia.*

[767]I *Marginalia* di Cusano all'*Elementatio theologica* di Proclo sono editi da H.G. SENGER in *Cusanus-Texte III. Marginalien 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, cit., pp. 111-121.

[768]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. cit., p. , tr. it. pp. 166-174. Cfr. anche B. MOJSISCH, *De coniecturis*, in K. Flasch (cur.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1998, pp. 451-472 e G.H. SENGER, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, cit.

a costituire Dio e l'intero ordine consequenziale dell'universo»[769];
2. «Cusano trasformò la filosofia di Proclo anche interpretando l'intelletto […] in quanto origine attiva delle contraddizioni e distinzioni»[770];
3. Il luogo della coincidenza delle contraddizioni è l'intelletto (e non l'infinito, come pure affermava Cusano stesso nel *De docta ignorantia*).

Approfondiamo la prospettiva filosofica segnata dalle indicazioni di Koch, analizzando brevemente la proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* e ci aiutandoci anche con le annotazioni a margine di Cusano al manoscritto procliano contenuto nel codice manoscritto Cus. 195; difatti, anche se sicuramente tra il 1441 e il 1445 Cusano non fece uso di quello stesso manoscritto su cui poi appose le sue annotazioni a margine – che dunque sono sicuramente successive al *De coniecturis* – è pur vero che nella prima metà del XV secolo non esisteva altra traduzione in latino dell'*Elementatio theologica* se non quella di Guglielmo di Moerbeke; perciò *se* Cusano ripropone qui nel *De coniecturis* la medesima dottrina delle «quattro unità» che egli stesso lesse nella proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica*, come sostiene Koch, allora certamente deve aver avuto a che fare con manoscritti contenenti una versione molto simile, se non identica, a quella che poi acquistò intorno al 1455 e che è giunta sino a noi. Per questo motivo, nel corso delle pagine successive, non avremo timore nell'appoggiarci di tanto in tanto ai *marginalia* che Cusano appose al testo procliano. É bene però ricordare che questa lunga parentesi sulla proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* non è stata aperta per valutare se essa abbia potuto effettivamente avere una qualche influenza sulla dottrina cusaniana delle «quattro unità», cioè per discutere l'indicazione di Koch; essa è stata invece aperta solo nell'ottica di trovare risposta al quesito appena posto sullo *statuto* delle quattro unità: sono esse meri principi di cui mente dispone per decifrare la realtà, come sostiene Santinello, oppure esse corrispondono anche a realtà ontologiche, come sembra suggerire Koch, sulla scorta di Proclo? Prendere posizione su tale questione ci pare decisivo ancor prima di analizzare le quattro unità nel dettaglio, come faremo in seguito; così ora cercheremo di capire meglio lo statuto che Cusano attribuisse alle «quattro unità» scavando nella fonte procliana e nelle sue interpretazioni albertine, e soltanto dopo torneremo ad esaminare il primo libro del *De coniecturis* di Cusano, che a partire dal quinto capitolo si concentra su ognuna delle unità:

[769] *Ibid*. Cusano accenna a questa dottrina anche in *De quaer. Deum*, c. 3, n. 45, 4-12: «et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus».
[770] *Ibid.*

Dio, l'intelligenza, l'anima e il corpo.

Per cercare di rispondere alla domanda sullo statuto delle «quattro unità» proponiamo ora di rivolgerci alle interpretazioni della stessa proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo che troviamo in Dietrich di Freiberg e Bertoldo di Moosburg per capire come essa venga interpretata, e se in queste successiva riletture sia presente anche la dottrina delle quattro unità[771]. Forse – ma questa è l'ipotesi di ricerca di tutto il nostro lavoro – una chiave interpretativa convincente per sciogliere la difficoltà ad intendere una dottrina cusaniana su cui, d'altra parte, Cusano non è totalmente chiaro, può essere rintracciata proprio nella tradizione albertina e renana; questa, difatti, a partire dall'esempio di Alberto Magno[772], ha saputo assorbire i temi procliani del *Liber de causis* e commentare i manoscritti dei testi di Proclo tradotti da Guglielmo di Moerbeke, offrendone spesso letture originali e di indubbio valore teoretico che, di certo, se fossero passate tra le mani di Cusano, non sarebbero passate da lui inosservate. Non avendo, però, modo di stabilire le dinamiche della reale diffusione e distribuzione nelle biblioteche di tutti i manoscritti in questione, ci limitiamo ad un'analisi filosofica di queste possibili fonti utilizzandole come possibili chiavi interpretative del testo cusaniano. Taluni ritengono che «wahrscheinlich» Cusano abbia potuto consultare i testi di Dietrich e Bertoldo proprio durante la composizione del *De coniecturis*[773]; noi non vogliamo spingerci ad un giudizio sulle fonti, ma vogliamo confrontare e far interagire tra loro i testi di questi tre autori. Fermarsi, però, ad un'analisi filosofica dei testi che proveremo ad analizzare singolarmente e poi a confrontare non significa però rinunciare ad affermare la tesi che stiamo cercando di dimostrare in senso forte in questo volume, e cioè che la tradizione albertina e renana abbia offerto a Cusano gli strumenti filosofici per la lettura dei classici, e in particolare, in questo caso, per leggere i testi di Proclo; semplicemente, in mancanza di riscontri, un'interpretazione filosofica resta per noi l'unica strada per formarci una qualche idea sull'ipotesi che questi testi che stiamo per commentare abbiano potuto avere una qualche influenza anche sul modo con cui il Nostro abbia letto Proclo.

La proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo è stata più volte commentata dalla tradizione filosofica. Ad esempio Koch sottolinea

[771]A tal proposito, Flasch nota inoltre che Cusano non ha mai detto che la mente divina causa quale causa efficiente la mente umana, "come avevano fatto Averroè e Dietrich" (K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it. p. 326). Infatti la metafisica di Cusano non è la stessa del *De causis*.

[772]Cfr. marg. 333 «Deus, intellectus, ratio, sensus» (marg. 333 di Cusano ai commenti di Alberto al *De divinis nominibus*, c. 4). Cfr. anche Alberti Magni Summa theologiae (ed. Borgnet, 1894-5), Pars II, tract.13, q.77, m.2: l'unità tra l'intelletto e il senso si realizza mediante due medi.

[773]Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. cit., p. 152-153, tr. it. «» CITA; cfr. anche parte I.

che essa è stata lodata da Meister Eckhart e Dietrich di Freiberg[774], e se ne hanno echi anche in altri testi cusaniani[775]. Cogliamo questa indicazione dell'editore del *De coniecturis* e, tralasciando il riferimento a Meister Eckhart, che abbiamo già trattato ampiamente nel capitolo precedente, vorremo rivolgere la nostra attenzione a Dietrich di Freiberg: proveremo a verificare sui suoi testi se forse sia possibile rintracciare un impiego della proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* tale che possa aiutarci nello sciogliere la nostre difficoltà interpretative del *De coniecturis* di Cusano[776]. A tal proposito, Kurt Flasch indica quali possibili fonti del Cusano «il gigantesco commento di Berthold di Moosburg […] che ha ripreso la dottrina della quadruplice manieres rerum di Dietrich von Freiberg, anch'essa di ascendenza procliana»[777]. In effetti la prospettiva di Dietrich esposta ad esempio nel quarto capitolo del primo libro *De intellectu et intelligibili*, sembra presentare molte affinità con le posizioni di Cusano[778]:

Distinguit autem idem Proclus *quadruplicem rerum maneriem*, in quibus singulis diligens indagator, prout fuerit de proposito suo, necesse habet quaerere proprias uniuscuiusque eorum operationes. (2) Dicit ergo propositione 20[779] sic: "Omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum." *Tria prima genera* istorum exprimit propriis eorum *nominibus positivis*, ut patet. *Quartum* circum loquitur nomine importante *privationem*, scilicet *unitate*, et hoc, sicut dicitur in 6 propositione Libri de causis[780]: "Causa prima superior est omni narratione, et non deficiunt linguae a narratione nisi propter narrationem esse eius, quoniam ipsa est super omnem causam." Et infra propositione 22[781]: "Prima causa est super omne nomen, quo nominatur." Et supra propositione 21[782]: "Primum est dives per se ipsum et est dives maius." Commentum[783]: "Et significatio eius est unitas eius".

Con buone ragioni, questo denso passo di Dietrich è stato spesso citato dai più

[774]THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* V 5-6, 125 e MAGISTRI ECHARDI, *In Genesim* II, n. 209 (LW I 684, 3-5).

[775]Koch sostiene che Cusano potrebbe aver tenuto presente la ventesima proposizione dell'*Elementatio theologica* di Proclo anche in *De non aliud*, n. 20 (XIII 48, 4-8).

[776]Hans Gerhard Senger in un suo recente articolo si spinge fino all'identificazione di Dietrich von Freiberg come possibile mediatore della dottrina procliana delle quattro unità, anche se non fornisce ulteriori dettagli in merito: «die proklische Vier-Einheiten-Lehre wurde Nikolaus damals wahrscheinlich durch die Dominikaner-Theologen Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart vermittelt, deren Schriften er gelesen hatte» (G.H. SENGER, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, cit., p. 140)

[777]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. cit., p. , tr. it. p. 166.

[778]THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* I, c. 4, n. 44-57: «de quadruplici manerie entium secundum distinctionem Procli».

[779]PROCLUS, *Elementatio theologica*, prop. 20; Vansteenkiste 273.

[780]LIBER DE CAUSIS, prop. 6; Pattin 146.

[781]*Ivi*, prop. 22; Pattin 181.

[782]*Ivi*, prop. 21; Pattin 180.

[783]*Ivi*, prop. 21; Pattin 180.

recenti commentatori[784]; infatti, benché possa sembrare una mera giustapposizione tra la proposizione ventesima di Proclo e altre assunte dal *Liber de causis*, questo brevissimo capitolo ha saputo attrarre molte attenzioni perché qui Dietrich compie un'operazione di notevole interesse: associa la nozione di Uno come privazione che trova nella proposizione ventesima dell'*Elementatio* con quella di «Causa prima» presente nelle proposizioni sesta, ventunesima e ventiduesima del *Liber de causis*. L'operazione di Dietrich consiste nel colmare l'anomia dell'Uno procliano con l'idea del Bene insita nella «Causa prima» del *Liber de causis*[785]. Ma seguire la traccia di tale intervento filosofico sul testo procliano ci porterebbe lontano dai nostri scopi e dall'analisi della prospettiva intellettuale; dal nostro punto di vista, infatti, interessa soprattutto che in questo capitolo Dietrich cita esplicitamente la stessa proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo poc'anzi rintracciata da Koch tra le fonti del primo libro del *De coniecturis* di Cusano; ma soprattutto ciò che muove il nostro sguardo è che proprio appoggiandosi alla proposizione ventesima di Proclo, Dietrich elenca quattro *maniere* o modi di essere degli enti, ovvero: l'essere secondo i corpi, secondo le anime, secondo le nature o ipostasi intellettuali e secondo la Causa prima. Le prime tre «maniere» degli enti sono nominate in maniera positiva, ovvero come corpi, anime e nature intellettuali, mentre l'ultima – scrive Dietrich – «viene nominata con una privazione», e cioè con il nome di «Unità»[786]. Da segnalare è inoltre che per denotare questi quattro modi degli enti, Dietrich utilizza come sinonimi i termini «maniere» e «genus»[787] – cosa che non farà in altri testi e che non troviamo nemmeno nel suo allievo Bertoldo di Moosburg, come vedremo; questa terminologia, s'è visto, non esattamente la stessa che utilizza Cusano. Nel *De coniecturis* e altrove, infatti, Cusano si serve soprattutto dell'espressione

[784]Il passo viene citato, ad esempio, da A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 161 e da A. SACCON, *Intelletto e beatitudine*, cit., p. 103, anche se non viene propriamente commentato.

[785]Cfr. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 161. A differenza dell'*Elementatio theologica*, il *Liber de causis* non conosce il concetto di Uno; l'anonimo autore comincia infatti a riassumere il contenuto dell'*Elementatio theologica* tralasciando le prime dodici proposizioni, cioè quelle dedicate all'Uno. Il risultato è che dal *Liber de causis* nasce un «neoplatonismo senza unità», come l'ha definito J. Koch, che in effetti doveva essere maggiormente conciliabile con la religione araba – se, come pare, l'autore fosse un anonimo arabo del ix secolo – e anche con il cristianesimo e l'aristotelismo – di qui l'identificazione dell'autore arabo con Aristotele, che durò fino al 1274, come si è accennato nel testo (cfr. J. KOCH, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, cit., pp. 3-25).

[786]THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* I, c. 4, n. 51. Si vede in questo caso come nella stesura del *De intellectu et intelligibili* Dietrich utilizzi a piene mani anche il *De divinis nominibus* di Dionigi, che egli cerca di far interagire con Proclo e il *Liber de causis* – progetto, questo di una concordanza dei testi neoplatonici che raggiungerà pieno splendore nell'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg, che in questo suo intento può essere davvero identificato come l'allievo di Dietrich. Tralasciamo però la fonte dionisiana, di cui ci occuperemo nel capitolo seguente riprendendo meglio la questione dei "nomi divini".

[787]ID., *De visione beatifica*, 3.2.9.1ss., il capitolo *De ente et modis eius* e seguenti. dove i termini «maniere» e «genus» vengono usati come sinonimi.

«modus essendi»[788] e non accenna mai a «maniere». Cercheremo qui di capire se Dietrich assuma la stessa concezione modale dell'*universitas entium* che abbiamo osservato nella dottrina cusaniana delle «quattro unità» e poi se questa concezione che Dietrich, sulla scorta della ventesima proposizione dell'*Elementatio theologica* di Proclo, chiama «quadruplicem rerum maneriem» possa aiutarci a chiarire le difficoltà interpretative trovate nel *De coniecturis*. Si tratterà allora di capire qual'era il punto di vista di Dietrich su queste unità, se esse fossero secondo lui «principi» che la mente adopera per interpretare il reale (come sarebbero le unità cusaniane secondo la lettura di Santinello) oppure se, per lui, esse dovessero avere una certa consistenza ontologica, come avviene in Proclo (come sarebbero le unità cusaniane secondo la lettura di J. Koch). Soltanto in seguito, cioè una volta avuto ben chiara la dottrina teodoriciana delle quattro maniere di essere, potremo stabilire se essa sia di qualche aiuto per inquadrare e comprendere la concezione cusaniana delle «quattro unità». Procederemo ora analizzando il contesto in cui Dietrich nei primi capitoli del *De intellectu et intelligibili* introduce la distinzione degli enti nelle quattro «maniere» di essere.

Il *De intellectu et intelligibili* di Dietrich di Freiberg non è per noi un testo nuovo: lo abbiamo già citato nel corso del secondo capitolo, quando abbiamo avuto occasione di discutere il problema dell'unità e della separatezza dell'intelletto agente in Cusano e nella tradizione albertina. In quelle pagine abbiamo spesso ricordato che il trattato è, insieme al *De visione beatifica*, uno dei testi fondamentali per ricostruire la concezione teodoriciana dell'intelletto. In generale la prima parte dell'opera e in particolare il primo capitolo, di cui ora ci occuperemo, mira a illustrare come l'essenza di quei particolari intelletti, che sono sempre in atto per essenza, consista nella loro operazione, cioè nel loro attualizzarsi[789]. Abbiamo già affrontato questa prospettiva nel corso del secondo capitolo, per cui ora, nel riprenderla, ci limiteremo a rinfrescarla brevemente alla memoria del lettore, concentrandoci stavolta sulla dimensione produttiva dell'attività dell'intelletto. Nel *De intellectu* Dietrich spiega, dunque, che l'atto grazie a cui gli intelletti sempre in atto si attualizzano avviene con una forza (*vis*) tale che essa «redundat etiam in extra ex fecunditate naturae» degli enti che sono sempre in atto[790]. In altri termini, anche nell'analizzare la dimensione produttiva dell'intelletto, l'oggetto di discussione resta l'operazione stessa dell'intelletto sempre in atto nella sua dimensione riflessiva, cioè quella stessa

[788]Sul tema nel *De coniecturis* cfr. H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae*, Aschendorff Verlag, Münster 1973.

[789]ID, *De intellectu et intelligibili* I, c. 1, n. 6-9: «Non enim essentia rei quantum ad solum esse sufficit intentioni naturae, nisi fortassis ipsa essentia sit operatio, sicut invenitur in quibusdam entibus, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu».

[790]*Ivi*, n. 9-10.

attività grazie a cui l'intelletto sempre in atto è fondamento riflessivo di sé, poiché la sua essenza consiste proprio nella sua attività. In questo attualizzarsi dell'intelletto che è costitutivo di sé è connaturata anche la sua dimensione produttiva; questa seconda fase – ma vedremo meglio oltre – non è quindi separabile dalla prima, cioè dall'atto con cui l'intelletto sempre in atto fonda se stesso; anzi, essa, la produzione degli enti successivi all'intelletto, è immediata conseguenza dell'attività auto-fondativa dell'intelletto, perché è esattamente la stessa forza/attività in cui consiste l'essenza dell'intelletto che anzitutto riempie riflessivamente l'intelletto stesso e poi ricolma l'intelletto di cui è essenza e trabocca anche verso l'esterno, divenendo causa degli altri enti. Dietrich descrive questa dinamica come un ribollire[791], ricalcando il medesimo termine utilizzato da Meister Eckhart, ma con una connotazione attiva[792]. Allora per il fatto che negli intelletti sempre in atto l'attività che li costituisce è al contempo principio fondativo di sé e principio produttivo di ciò che gli è successivo, l'intelletto sempre in atto è fondamento e causa essenziale degli enti che esso stesso causa nel suo traboccare. Ciò accade per quanto riguarda quei particolari intelletti che sono sempre in atto per essenza, ma non per tutti gli intelletti, né per tutti gli enti. Ci sono, infatti, altri intelletti che non sono sempre in atto per essenza, ma che si attualizzano per accidente; in quel caso l'operazione può essere di due tipi: *attiva* o *passiva*. Così questi intelletti talvolta agiscono, talvolta patiscono. La medesima azione-passione si riscontra anche nei corpi. Nell'esperienza quotidiana, ad esempio, si osserva chiaramente che a livello corporeo talvolta c'è un'azione e talvolta una passione, come ad esempio accade quando percepiamo il caldo e il freddo, o l'umido e il secco e per tutto ciò che riguarda i sensi[793]. Ma quegli intelletti che patiscono e che agiscono per accidente non sono come i corpi. Infatti – e con la nostra ricostruzione siamo giunti già al secondo capitolo del *De intellectu* – «in intellectualibus vero operatio pertinens ad passionem et existens ipsa passio est opus intellectus possibilis facti in actu»[794]. Se nei corpi l'operazione può consistere sia in un agire che in un patire, negli intelletti il patire appartiene soltanto all'intelletto possibile; d'altronde, soggiunge Dietrich, «intelligere pati quoddam est secundum Philosophum» – cioè Aristotele[795]. Ci sono quindi degli intelletti che patiscono e che talvolta sono in atto per accidente, ma non per essenza: sono gli intelletti possibili, a cui però Dietrich non si interessa in questo momento. La

[791]Sul concetto di «ebollitio» in Dietrich, vedi....

[792]Cfr. MAGISTRI ECKHARDI, *Sermones* 19, , dove il termine «ebullitio» viene utilizzato per indicare la generazione del Verbo nell'umiltà dell'anima.

[793]*Ivi*, c. 2, n. 16-20: «In corporalibus quantum ad ea, quae consistunt in actione, patet in virtutibus activis, ut se habent calidum et frigidum et similia, quoad ea, quae consistunt in passione, ut sunt humidum et siccum et similia, et quoad ea, quae concernunt utrumque, videlicet actionem et passionem, patet in operationibus sensitivi».

[794]*Ivi*, c. 2, n. 21-22.

[795]ARISTOTELES, *De anima* III 4, 429a14.

sua attenzione nella prima parte del *De intellectu* è catturata soltanto da quegli intelletti che sono sempre in atto per essenza, a cui non conviene alcuna operazione passiva[796], perché è proprio a causa del loro essere in atto per essenza, come si è visto, che ribollono verso l'esterno e sono costitutivi degli enti successivi.

Anche nel terzo capitolo Dietrich si preoccupa di distinguere gli intelletti la cui essenza è il loro stesso essere in atto e a cui quindi non conviene alcuna passività[797] rispetto agli intelletti possibili, che gli sono inferiori, e ai corpi, dove si verifica un continuo passaggio di una parte in un'altra[798] – il che determina continue azioni e passioni. Però bisogna fare attenzione a non farsi ingannare dalla terminologia: c'è anche chi potrebbe individuare una qualche passività anche negli intelletti sempre in atto; ad esempio se noi chiamassimo «passione» il fatto che tali intelletti *ricevano* le proprie essenze dai principi superiori, allora dovremmo ammettere un certo patire; ma – obietta Dietrich – questi intelletti non *ricevono* le essenze come *passioni*, bensì come azioni[799]. Infatti gli intelletti sempre in atto per essenza non sono «primi», poiché ricevono la loro essenza dai principi superiori e, in ultima istanza, dall'unico Principio primo; ma gli intelletto che per essenza sono sempre in atto non ricevono l'essenza in modo passivo: la loro ricezione è tale che essa non corrisponda ad una passività. Difatti si è visto che l'essenza di questi intelletti è l'attività stessa del pensiero mediante cui gli intelletti sempre in atto per essenza fondano se stessi come sostanze e, ribollendo, fondano gli enti ad essi successivi. Questa *vis* o attualità che gli intelletti ricevono dai principi superiori non è accolta da alcuna struttura ricettiva pre-esistente, come accade ai livelli inferiori, ma è essa stessa che nell'intelletto sempre in atto per essenza fonda la sostanza dell'intelletto stesso. Così la ricezione non avviene come un patire, bensì, per così dire, come una continuità dell'essere in atto. Ecco che riaffiora la concezione dell'intelletto come sostanza, di cui ci siamo occupati nel secondo capitolo: sostanza non nel senso aristotelico come substrato a cui ineriscono attributi, bensì in senso neoplatonico, secondo cui l'essere delle sostanze intellettuali consiste nel loro comprendere; e questo è, d'altronde, ciò che sostiene anche Proclo nella proposizione 174 dell'*Elementatio theologica*, che Dietrich cita integralmente (benché con errata numerazione) e provvista di commento: «et hoc est, quod dicit Proclus propositione 174 sic: "omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et

[796]THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* I, c. 3, n. 31: «operatio passiva non convenit».

[797]*Ivi*, c. 3, n. 33-34: «Nulla autem operationum passivarum proprie pertinet ad intellectum aliquem, qui sit intellectus in actu per suam essentiam».

[798]*Ivi*, c. 5, n. 64-65: «transfusionem unius partis in aliam».

[799]*Ivi*, n. 33-36: «pati hoc, quod recipiunt tales intellectus suas essentias a superioribus principiis, quas non recipiunt ut passiones, sed ut actiones».

intelligentia facere". Commentum: "Etenim intellectus et ens, quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere"»[800]. L'intelletto in atto per essenza è dunque il *luogo* dove l'atto che è nei principi superiori e nel Principio primo riflette se stesso; in tale riflessione, esso costituisce se stesso come sostanza intellettuale e, ribollendo, è fondamento degli enti che seguono l'intelletto. Inoltre il loro stesso ribollire all'esterno è un loro atto proprio, poiché avviene per essenza. Allora, afferma Dietrich, «quo facto saltem quidquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii»[801].

A questo punto della presentazione della sua dottrina, anziché soffermarsi sulla costituzione dell'intelletto, secondo cui, appunto, l'essere dell'intelletto si forma nell'attività stessa del comprendere – tema che Dietrich aveva già affrontato nel *De visione beatifica* –, stavolta l'attenzione di Dietrich si concentra sul fatto che questo medesimo movimento dell'intelletto in cui esso stesso si istituisce come essere, vivere e comprendere[802] causa anche quelle cose che sono «dopo di lui»[803]. Per descrivere questa particolare tipologia di causa la tradizione mistica ha usato spesso l'immagine della fonte d'acqua[804]: l'attualizzarsi riflessivo degli intelletti che sono in atto per essenza non si esaurisce negli intelletti stessi, ma ricolma gli intelletti, proprio come fa l'acqua di una fontana, e poi sgorga al di fuori di essi, come un ruscello o un fiume[805]. Per cui tutti gli enti successivi all'intelletto sono causati da quel ribollimento che è la vita stessa dell'intelletto, poiché è in tale *atto* che l'intelletto istituisce il proprio essere e attualizza il proprio comprendere. Gli enti successivi all'intelletto dipendono dunque direttamente da esso, in quanto, per così dire, l'intelletto è il loro principio. Ed è proprio a questo punto dell'argomentazione che Dietrich introduce la proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo, e, con essa, quella particolare prospettiva che distingue gli enti in quattro «maniere», di cui si è trattato: vi è la Causa prima, che è il principio innominabile, e, dopo di esso, altri *tre generi* che prendono i nomi di «intelligenze», «anime» e «corpi». Si schiarisce così il motivo della citazione procliana nel quarto capitolo del primo libro: Dietrich aveva l'esigenza di indicare quali fossero gli enti che si costituiscono a partire dal ribollimento che si genera nel moto di attualizzazione dell'intelletto – nel cui movimento, l'intelletto costituisce se stesso come sostanza intellettuale e, al contempo, è

[800] *Ibid.*

[801] *Ivi*, n. 36-38.

[802] «Esse», «vivere» e «intelligere» è la triade porfiriana con cui Proclo descrive la vita dell'Assoluto, cfr PROCLUS, *Theologia Platonica;* essa penetrerà poi nella tradizione cristiana grazie ad AGOSTINO, che la utilizza in *De trinitate.*

[803] THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* I, c. X

[804] L'immagine della fonte è un leitmotiv di tutta la tradizione neoplatonica a partire da Plotino, fino alle sue propaggini nella mistica renana; vedi per esempio MAGISTRI ECHARDI

[805] Sull'immagine del fiume vedi PLOTINI, *Enneades*

causa dell'anima e dei corpi che vengono dopo di esso. Emerge qui una preponderanza del momento intellettuale, che, propriamente è il livello che produce le altre realtà. Se è vero che l'auto costituirsi riflessivo dell'intelletto è reso possibile dall'atto che egli riceve dalla Causa prima, è però da notare che il luogo proprio in cui vengono posti i livelli successivi all'intelletto non è la Causa prima, ma è l'intelletto stesso. É proprio a partire da quell'attualità auto-riflessiva dell'intelletto che viene posto in essere l'essere stesso alla maniera intellettuale, dell'anima e dei corpi, e non nella Causa prima, che è attualità assoluta.

Questa prima parte del *De intellectu et intelligibili* offrirebbe già molti spunti per iniziare a capire se il modo con cui Dietrich di Freiberg legge la proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo ed espone la sua dottrina delle quattro maniere degli enti possa esserci utile per capire più a fondo il *De coniecturis* di Cusano. In effetti un lettore attento non potrà non aver registrato una serie di somiglianze tra gli impianti dottrinali che sorreggono questo quarto capitolo della prima parte del *De intellectu* e i primi quattro capitoli del primo libro del *De coniecturis* di Cusano. Rimandiamo però l'analisi delle concordanze e delle differenze di qualche pagina e cerchiamo di completare il quadro della dottrina teodoriciana delle quattro maniere di essere attingendo anche a qualche altro testo di Dietrich. Il *De intellectu et intelligibili*, infatti, non è l'unico trattato in cui Dietrich affronta il tema del quadruplice e del quaternarium: anche nel *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*[806], forse un testo tardo, troviamo sovente citata la proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo abbinata ad una dottrina delle quattro unità (o maniere) e ad un copioso utilizzo del *Liber de causis*, come già avvenuto nel terzo capitolo del primo libro del *De intellectu*. Il tema del trattato si evince bene sin dal titolo, difatti esso tratta proprio del destino delle sostanze spirituali e dei corpi nel momento della resurrezione; è Dietrich stesso a dichiararlo in un incandescente proemio, in cui egli fa riferimento a «calumniae»[807] che, più d'ogni altra opera, questo opuscolo avrebbe potuto presto guadagnarsi. Ma non bisogna immaginare si tratti di un'opera esegetica, perché discutere delle sostanze e dei corpi dopo la resurrezione significa per lui discutere dei luoghi, dei modi e delle proprietà in cui essi si troveranno quando essi non dovranno più sottostare alle leggi di questo mondo e potranno conoscere «in patria»[808]. Per questo scopo, Dietrich divide la trattazione in

[806] THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, ed. M.R. Pagnoni-Sturlese, in Dietrich von Freiberg, *Opera Omnia*, t. II: Schriften zur Metaphysik und Theologie, Meiner Verlag, Hamburg 1980, pp. 291-342.

[807] *Ivi*, *Prooemium*, n. 8.

[808] *Ivi*, n. 15-17: «Est autem titulus huius tractatus: De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis, scilicet de Iocis et quibusdam aliis modis et proprietatibus eorum». Sulla distinzione tra la conoscenza *in hoc mundo* e *in patria*, che risale ad Alberto, vedi L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo*, p.

trentasette capitoli, che elenca nel proemio[809]. Il primo di questi tratta proprio della materia di cui ci stiamo occupando: in esso, infatti, «enumerantur quattror manieres rerum, ex quibus integratur iste mundus»[810]. In queste pagine Dietrich espone nuovamente la divisione delle cose in «quattuor rerum maneries»; ma stavolta non riferisce la fonte di questa dottrina, cioè Proclo – come aveva fatto nel *De intellectu* citando la proposizione ventesima – ma la ascrive ad una generica posizione dei filosofi in merito alle intelligenze[811] E poi le elenca subito, dandole i nomi di Dio, intelligenze, anime e corpi:

i) La prima maniera degli enti, che è Dio, è l'unico principio primo a causa della sua eccedenza[812];
ii) La seconda maniera degli enti è quella delle sostanze intellettuali ed esse si chiamano intelligenze a seconda della sostanza e dell'operazione; esse sono intelletti sempre in atto per essenza[813].
iii) La terza maniera degli enti è quella degli enti spirituali sia in riferimento alla sostanza che all'operazione; questa è la maniera in cui sono quegli enti che sono spirito per essenza e corpi spirituali – così come li intendeva Agostino nel *Commento al Genesi*[814].
iv) La quarta maniera degli enti è quella in cui si trova l'universalità del corpi di questo mondo[815].

Secondo Dietrich, vi sono dunque quattro maniere degli enti: la prima, che è Dio, è la causa prima; ad essa seguono le sostanze intellettuali, poi le anime o enti spirituali e infine i corpi. Si nota come qui Dietrich esponga la medesima dottrina che abbiamo trovato nei primi capitoli del *De intellectu*. La prima maniera di essere degli enti stavolta non è nominata né come Causa prima, così come il *Liber de causis*, né come Unità, come anche nel *De intellectu*, né come Uno, come fa Proclo, bensì come Dio; mentre nel *De intellectu* Dietrich aveva sottolineato il carattere negativo del nome di unità, qui nel *De substantiis*

[809] *Ivi*, n. 20-78.

[810] *Ivi*, n. 20. K.H. KANDLER, *Die Bedeutung der heiliger Schriften bei Nikolaus von Kues und Dietrich von Freiberg* ha sottolineato che questo passo di Dietrich presenta molte affinità con il *De coniecturis*.

[811] *Ivi*, c. 1, n. 13-14: «ad missa positione philosophorum de intelligentiis invenimus quattuor rerum maneries».

[812] *Ivi*, n. 15-16: «unam, quae solum est primi principii, quod Deus est; "solum" dico propter suam infinitam excedentiam».

[813] *Ivi*, n. 17-19: «secunda est res sive substantiae intellectuales et secundum substantiam et operationem, quas vocant intelligentias, quae id, quod sunt, sunt intellectus per essentiam».

[814] *Ivi*, n. 21-27: «Tertia rerum maneries est res sive entia spiritualia et quantum ad substantiam et quantum ad operationem; ct ad hanc manierem conveniunt entia, quae sunt spiritus per essentiam et corpora spiritualia, de quibus dicit Apostolus): Resurget corpus spirituale. Et dicitur corpus spirituale secundum Augustinum, XII Super Genesim c. 13, non quin maneat corpus per essentiam, sed quia post resurrectionem reducit ur ad quosdam modos et condiciones et proprietates spiritus, sicut ibi Augustinus explicat in speciali».

[815] *Ivi*, n. 28: «Quarta maneries rerum est universitas corporum huius mundi».

invece ribalta la prospettiva e sostiene che il primo principio è unico «propter suam infinitam excedentiam»[816]. Anziché il *Liber de causis*, qui Dietrich aveva in mano il *Commento al Genesi* di Agostino, che egli cita ripetutamente facendolo interagire con la dottrina procliana delle quattro maniere così come l'aveva sviluppata lui stesso nel *De intellectu* a partire dalla proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo. E l'influenza di Agostino è pesante: da questa interazione di testi risulta un'immagine dell'universo degli enti distinto in quattro maniere e causato non da una generica Causa prima bensì dalla bontà divina. Così laddove nel *De intellectu*, riferendosi a Proclo e Dionigi, Dietrich descriva un ribollimento dell'intelletto che, come una fonte, usciva fuori di sé, qui nel *De substantiis* egli individua la Causa prima nella fecondità divina: «in has rerum manieres redundat et redundavit fecunditas immensae bonitatis divinae»[817]. Si vede qui esplicitamente come Dietrich riesca a combinare le fonti principali di tutta la tradizione mistica, ovvero Agostino, Proclo e Dionigi[818], delinea una dottrina delle quattro maniere. Proviamo ora a porre per Dietrich la medesima questione che restava aperta in Cusano e che aveva mosso il nostro interesse per il *De intellectu* ed ora per il *De substantiis*: dal punto di vista di Dietrich quelle quattro maniere sono da intendere come principi che la mente impiega per interpretare il reale, oppure sono enti reali? Avevamo visto che in Cusano questa domanda resta aperta e ha suscitato differenti interpretazioni, alcune persino opposte: Giovanni Santinello propendeva per una lettura gnoseologica delle quattro unità, mentre J. Koch per una lettura realista, che motivava sulla base della fonte di Cusano: Proclo. Al contrario del caso del *De coniecturi*s, in Dietrich questa domanda non ha aperto alcun dibattito, perché ha una risposta immediata, che ci fornisce Dietrich stesso nel quarto capitolo del *De substantiis*. In un primo momento analizzeremo l'ipotetica risposta di Dietrich alla nostra domanda e successivamente vedremo se la soluzione proposta da Dietrich per interpretare la dottrina procliana delle quattro unità sia utile anche per chiarire i dubbi interpretativi rilevati analizzando la medesima dottrina nel *De coniecturis* di Cusano.

Nel quarto capitolo del *De substantiis*, Dietrich afferma che le quattro maniere di enti che egli stesso aveva tratteggiato nel primo capitolo – la Causa prima, le sostanze intellettuali, le sostanze spirituali e i corpi[819] – posso essere

[816]*Ivi*, n. 16.

[817]*Ivi*, c. 2, n. 41-42.

[818]Su quanto Dietrich sia stato capace di far dialogare Proclo, Dionigi e Agostino vedi A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, p. XX.

[819]THEODORICI TEUTONICI DE VRIBERG, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, c. 1, n. 34-38: «sic ergo habemus quattuor maneries entium, videlicet primam causam, quae Deus est, substantias intellectuales secundum substantiam et operationem, substantias spirituales et communicantes proprietates spirituales et universitatem corporalium, quae secundum sensum apparent in hoc visibili mundo».

intese secondo due prospettive diverse: come, cioè, quattro maniere di *enti reali* e come altrettante maniere di *enti concezionali*. Importante è fugare subito ogni possibile fraintendimento ribadendo che le quattro maniere di enti reali sono le medesime maniere che, da un'altra prospettiva, sono viste come modi degli enti concezionali. Nell'universo non vi sono due otto maniere, ma ne sono sempre quattro, considerate talvolta mediante la prospettiva della natura come modi di essere degli enti reali e talvolta secondo l'intelletto, come modi di essere degli enti concezionali. Allora abbiamo sì a che fare con due quaternari, ma essi non fanno altro che individuare le medesime maniere di essere degli enti. Per questo motivo i due quaternari, sono sì distinti, ma ovviamente non sono indipendenti, perché sono mere prospettive diverse sulle medesime maniere. La loro differenza è però nondimeno importante, perché segna la differenza tra gli enti di natura e gli enti dell'intelletto. In merito, Dietrich afferma che tra loro sussiste una «proportionalem similitudinem»[820]: le maniere degli enti concezionali assomigliano proporzionalmente alle maniere degli enti reali, e viceversa, per quanto riguarda il numero, l'ordine e tutte le altre condizioni[821]. Vedremo più avanti nell'argomentazione cosa significa questo rapporto tra i due quaternari. Anzitutto, però, vorremmo chiedere: che cos'è per Dietrich un ente concezionale e in cosa si distingue dall'ente reale? Prestiamo allora subito attenzione alla definizione che Dietrich introduce nel capoverso seguente: «chiamo enti concezionali quelli il cui essere consiste in un certo concepire, così che taluni concetti di un qualche ente che li concepisce siano differenti da quello stesso ente che li concepisce, come è chiaro nell'uomo che percepisce o che immagina o anche che comprende, e come è evidente negli altri animali in riferimento alle loro capacità di comprendere»[822]. Dunque, la definizione di ente concezionale riguarda tutti quegli enti, ripetiamo, «quorum esse in quadam conceptione consistit». Ciò significa che per Dietrich siamo in presenza di un ente concezionale ogniqualvolta l'essere di questo ente *è* il suo concepire; e quindi ogniqualvolta in cui un ente non concepisce *per accidente*, ma il suo concepire è il suo essere – dunque concepisce *per essenza*. Quindi l'ente concezionale per Dietrich non pensa perché si trova nella condizione precipua e limitata di pensare qualcosa, ma pensa perché il pensiero è il suo essere. Ma se l'essere è ciò che dona la realtà ad una cosa, allora l'ente concezionale non è un

[820] *Ivi*, c. 4, n. 65-66.

[821] *Ivi*, n. 63-67: «convenienter autem dictae entium realium maneries reducuntur ad hunc numerum, scilicet quaternarium, ut dictum est, et ad eum ordinem, qui praescriptus est. Cuius sufficientiae ratio et exemplum sumitur secundum proportionalem similitudinem in entibus conceptionalibus, quae invenimus eiusdem numeri et ordinis et in quibusdam aliis condicionibus similia, ut patebit»

[822] *Ivi*, n. 68-71: «dico autem entia conceptionalia, quorum esse in quadam conceptione consistit sic, ut sint quidam conceptus alicuius entis concipientis aliquid differentes ab ipso concipiente, ut patet in homine sentiente vel imaginante vel etiam intelligente et in aliis animalibus quoad virtutes eorum apprehensivas» (*traduzione nostra*).

ente che esiste soltanto nel pensiero come pensiero, ma in questo senso è un qualcosa di esistente nella realtà. L'ente concezionale è così essere reale proprio in quanto è conoscenza; esso è «a un tempo essere e pensiero, vale a dire: pensiero dell'essere ed essere del pensiero»[823]; è sempre in atto, poiché se non fosse sempre in atto allora significherebbe che talvolta potrebbe smettere di pensare – il che è impossibile perché il suo essere è pensiero; ed è sostanza proprio in quanto pensiero sempre in atto per essenza. Quel particolare ente è quindi «concezionale» poiché è attività conoscitiva, ma in quanto è attività per essenza è sostanza, dunque possiede una certa consistenza nella realtà[824].

Inoltre bisogna sottolineare che la nozione di ente concezionale elude anche la biforcazione tomista tra essere-realtà e pensiero-ragione, in quanto è pensiero *ed* essere. Nella prospettiva tomista, infatti, ciò che è pensato *è sempre* nella facoltà immaginativa ed è un ente di ragione, e che esiste soltanto nella ragione come contenuto di pensiero, ma non nella natura. Per Tommaso, allora, l'ente di ragione è un prodotto finito e limitato, che consiste in un'immagine o rappresentazione di quel che essa percepisce con i sensi. Centrale è la facoltà immaginativa, che convoglia i dati sensibili, e sulla base di essi, crea i fantasmi delle cose, che poi deposita nell'intelletto possibile per l'intellezione. Abbiamo affrontato meglio nei capitoli precedenti la gnoseologia tomista, su cui ora non torneremo; quel che però ci interessa sottolineare è che tutto il punto di vista di Tommaso si fonda sulla distinzione tra natura e intelletto. Il modello tomista secondo cui conoscere significa conformare l'intelletto alla natura si fonda infatti sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza dell'ente. La conoscenza afferra però soltanto le essenze delle cose e non la loro esistenza. Tuttavia l'ente di ragione si oppone all'ente reale solo in una prima fase perché poi vi si conformerà in sede conoscitiva, ricostituendo l'unità tra intelletto e natura[825]. Conoscere è per Tommaso adeguare l'intelletto, cioè gli enti di ragione prodotti dalla facoltà immaginativa sulla base delle sensazioni, alla realtà, cioè agli enti di natura o enti reali che si trovano nel mondo. Invece l'ente concezionale di Dietrich si propone come una nuova categoria trasversale alla distinzione tomista tra enti di ragione ed enti reali. Esso scardina l'opposizione tra ciò che è reale come quel che appartiene alla natura e ciò che è pensato come quel che non si trova in natura, ma solo nella ragione.

Per capire meglio la definizione di ente concezionale che Dietrich ha

[823]A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 129.

[824]A. Saccon, *Intelletto e Beatitudine*, cit., p. 37: «entia conceptionalia sono tutte le realtà intellettuali, che possono esercitare una causalità essenziale in virtù della loro sostanzialità ed essere costitutive delle cose quanto alla loro ragione formale». (Rif. a Teodorico di Freiberg, De vis. beat. 3.2.9.1.(6) e 4.3.2.(2).; vedi anche 3.1.1.).

[825]L'anti-tomismo di Dietrich consiste proprio in questo: nel non accettare l'impostazione stessa della dottrina tomista sin dai suoi presupposti. D'altronde il rifiuto per il tomismo è uno dei *leitmotiv* di tutta la tradizione albertina e renana che stiamo analizzando e non a caso giungerà anche in Cusano e nell'albertismo del XV secolo.

dato nel *De substantis* vorremmo fare brevemente luce sulle opere precedenti di Dietrich, e soprattutto in quei passi in cui viene tematizzato l'ente concezionale in quanto tale[826]: a partire dal *De visione beatifica*, dove distingue tra l'ente reale «repertum apud naturam»[827] e l'ente che è «in anima seu conceptionale». In particolare nel *De origine rerum praedicamentalium*, Dietrich pone esplicitamente intelletto e natura sullo stesso piano, opponendosi di fatto alla prospettiva tomista. In questo caso risulta evidente come la definizione di «ente concezionale» sia abbastanza ampia da abbracciare anche alcuni «enti reali». In altri termini, l'ente concezionale non si oppone all'ente reale ma può comprenderlo allorquando l'ente reale che concepisce un concetto si distingua dal concetto che esso stesso concepisce. Questa nozione, però, non dovrebbe esserci del tutto nuova, perché nel secondo capitolo della nostra ricerca abbiamo già avuto modo di presentare un certo ente che è sostanza proprio in quanto è attività sempre in atto di pensiero o pensiero per essenza: l'intelletto agente. E non è dunque un caso se subito dopo aver definito l'ente concezionale nel modo che abbiamo riportato, Dietrich come esempio di ente concezionale citi proprio l'intelletto agente: dall'analisi del *De visione beatifica* proposta nel secondo capitolo sappiamo che per Dietrich l'intelletto agente è una sostanza e dunque è un ente reale; ma – aggiunge qui – «benché l'intelletto agente sia una certa cosa reale nella propria sostanza, tuttavia – scrive Dietrich – per il fatto che secondo se stesso è principio intellettuale della concezione nell'uomo, ed è un qualche cosa dell'uomo che talvolta può divenire per l'uomo un principio formale per quanto riguarda l'atto di comprendere […], per questo motivo, [l'intelletto agente] viene enumerato in questo genere di enti, cioè gli enti concezionali»[828]. L'intelletto agente è dunque ad un tempo un ente reale, poiché è sostanza[829] Ma anziché soffermarsi sulla natura di tali enti concezionali, Dietrich si occupa di caratterizzare le maniere di essere di questi enti concezionali, distinguendole dalle maniere degli enti reali[830].

Vi sono, dunque, quattro maniere di enti concezionali, che si

[826]Nella stesura di questa parte dedicata all'ente concezionale secondo Dietrich seguiremo soprattutto le indicazioni di A. SACCON, *Intelletto e beatitudine*, cit., che alle pagine 103-104 accenna alla dottrina teodoriciana delle quattro maniere degli enti e per definire l'ente concezionale riprende questa stessa definizione di Dietrich che stiamo ora cercando di commentare (vedi p. 104, nota 15).

[827]THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De visione beatifica* 3.2.9.1.(6), p. 86, 44.

[828]*Ivi*, n. 71-78: «Et quamvis intellectus agens sit aliquid reale in sua substantia, tamen, quia per se est principium intellectualis conceptionis in homine et est aliquid hominis potens aliquando fieri formale principium homini quantum ad actum intelligendi, quem modum intelligendi dicunt philosophi intellectum adeptum, ideo annumeratur huic generi entium, scilicet conceptionalium. Et sic habemus quattuor maneries entium conceptionalium, secundum quod distinguuntur ab entibus realibus» (*traduzione nostra*).

[829]Cfr. il primo capitolo, in cui ci siamo occupati del concetto di intelletto come sostanza in Alberto Magno e Dietrich di Freiberg per poi approfondire la prospettiva cusaniana, pp.

[830]THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, c. 4, n. 75-78: «et sic habemus quattuor maneries entium conceptionalium, secundum quod distinguuntur ab entibus realibus».

distinguono per numero e ordine in base al modo con cui apprendono la medesima cosa[831]: alcuni apprendono la cosa a seconda di come essa è nella sostanza, cioè in maniera interiore, oppure altri in base a ciò che si rivolge all'esterno della sostanza, dunque esteriormente[832]. A loro volta, quegli enti che comprendono una cosa come essa è nella sostanza possono farlo in due modi: alcuni secondo i propri principi, come fa l'intelletto possibile, e altri secondo il principio dei propri principi, cioè mediante l'intelletto agente, in un modo più intimo[833], più alto, più semplice e più nobile[834]. Anche quegli enti che si rivolgono alla comprensione della cosa in una maniera più esterna alla sostanza, la comprendono secondo due modi: alcuni secondo l'intenzione della sostanza che sta o è concepita mediante immagini, altri in quanto la sostanza è secondo sue parti[835]; nel primo modo la sostanza viene appresa secondo l'immaginazione propriamente detta[836], mentre nel secondo modo viene appresa mediante i sensi esteriori e sotto i suoi accidenti, che sono le disposizioni della sostanza in quanto possiede delle parti[837]. Riassumendo, le quattro maniere degli enti concezionali che sono nell'universo[838] sono le seguenti:

i) una prima maniera di enti concezionali è del tutto corporea, e conosce le cose secondo il senso esterno e dalla parte degli oggetti, che sono corporei[839];
ii) una seconda maniera di enti concezionali è spirituale, e conosce le cose secondo l'immaginazione, poiché le cose sono conosciute in maniera

[831] *Ivi*, n. 79-81: «quorum entium conceptionalium numerus et ordo et sufficientia accipitur hunc modum, videlicet secundum quod res diversimode per cognitivam conceptionem apprehenditur».

[832] *Ivi*, n. 81-83: «aut enim apprehenditur quantum ad id, quod est de substantia sua, sic tamen, quod est aliquid intimum substantiae, vel apprehenditur quantum ad id, quod vergit ad exteriora substantiae talis».

[833] *Ivi*, n. 84-87: «primo modo dupliciter: uno modo, inquantum aliquid apprehenditur in suis principiis, quae constat esse intima substantiae sic apprehensae, sicut animal rationale homini; alio modo, si apprehendatur res in principio talium principiorum, quod est intellectus agens; et talis conceptio constat, quod est magis intima».

[834] *Ivi*, n. 88-90: «intellectus agens, cum in sua substantia sit intellectus in actu, quod actu intelligit et altiore et simpliciore et nobiliore modo quam intellectus possibilis».

[835] *Ivi*, n. 93-95: «quantum autem ad id, quod vergit ad exterius substantiae, apprehendere substantiam aliquam contingit dupliciter, secundum quod dupliciter substantia vergit ad extra se, scilicet quantum ad intentionem substantiae stantis seu conceptae sub suis idolis, vel inquantum substantia stat sub partibus suis posterioribus toto».

[836] *Ivi*, n. 96: «primo modo apprehenditur substantia per imaginativam proprie dictam».

[837] *Ivi*, n. 102-105: «Apprehendere autem cognitive substantiam secundum quod stat sub partibus suis, quae in ipsa sunt posteriores toto, sic apprehenditur per sensus exteriores, quibus apprehenditur res sub suis accidentibus, quae sunt dispositiones substantiae, inquantum habet tales partes».

[838] *Ivi*, n. 106: «et sic in universo habemus quattuor maneries entium conceptionalium».

[839] *Ivi*, n. 107-109: «unam omnino corporalem, scilicet per sensus exteriores, quae non solum corporalis est ex parte organorum corporalium, sed multo magis ex parte obiectorum, quae sunt corpora».

tale da essere ridotte ad un certo essere spirituale[840]

iii) una terza maniera di enti concezionali è intellettiva, e conosce le cose secondo l'intelletto possibile, poiché le cose sono conosciute secondo i propri principi a loro interni[841];

iv) una quarta maniera di enti concezionali è quella che attiene al principio dei principi delle cose e conosce le cose secondo l'intelletto agente, o secondo ciò che riguarda la sostanza in se stessa[842].

A queste quattro maniere di enti concezionali, si diceva, corrispondono secondo «proportionalem similitudinem» quattro maniere di enti reali, che Dietrich analizza nel capitolo quinto; in questo caso, a fondamento della prospettiva secondo cui nell'universo vi sono quattro maniere di enti reali, Dietrich cita la proposizione ventesima dell'*Elementatio theologica* di Proclo, che è stata fino ad ora il nostro *file rouge* a partire dall'analisi del *De coniecturis*, verso cui a breve ritorneremo. Il capitolo quinto è dedicato proprio a mostrare «che gli enti reali si rapportano agli enti concezionali secondo una similitudine proporzionale»[843] e il loro numero viene analizzato facendo riferimento all'autorità, cioè, come anticipato, a Proclo[844]. La prima di queste quattro maniere degli enti reali è Dio, «primum totius universitatis principium»[845], da cui procedono le altre tre maniere dall'interno verso l'esterno[846], come suggerisce Proclo nella ventesima proposizione dell'*Elementatio theologica*[847]: egli chiama la maniera spirituale con il nome di anima, mentre la Causa prima, che «proprie est innominabile»[848], la chiama «unità»[849]. In definitiva – conclude Dietrich – Proclo «esplica esplicitamente quattro maniere delle cose, cioè delle cose corporee, di quelle spirituali, di quelle intellettuali e della Causa prima»[850].

In sintesi, nei primi quattro capitoli del primo libro del *De coniecturis* abbiamo rinvenuto la dottrina albertina del «flusso» e quella procliano-

[840] *Ivi*, n. 109-110: «aliam spiritualem, scilicet imaginariam, quia res sic apprehensae reductae sunt ad quoddam esse spirituale»

[841] *Ivi*, n. 110-111: «tertiam intellectualem, scilicet per intellectum possibilem per rei propria intrinseca principia».

[842] *Ivi*, n. 111-114: «quartam per principium talium principiorum, scilicet per intellectum agentem, sive secundum se, quod pertinet ad eius substantiam in se».

[843] *Ivi*, c. 5, n. 1-2: «quod entia realia habent se secundum similitudinem proportionalem ut entia conceptionalia, et hoc secundum rationem numeri et ordinis et aliarum condicionum».

[844] *Ivi*, n. 3.

[845] *Ivi*, n. 6.

[846] *Ivi*, n. 7-8: «et deinde secundum et tertium et quartum, si procedamus ab interioribus et a superioribus».

[847] *Ivi*, n. 9-10: «easdem rerum maneries explicat Proclus propositione 20, procedens ab exterioribus seu ab inferioribus».

[848] *Ivi*, n. 11.

[849] *Ivi*, n. 12: «hic exprimit nomine unius».

[850] *Ivi*, n. 15-17: «Manifeste explicat quattuor rerum maneries, scilicet corporalium, spiritualium, inteIlectualium, primae causae, procedens ab exterioribus seu ab inferioribus secundum naturam ad interiora sive superiora secundum naturam».

teodoriciana delle «quattro unità». A proposito di quest'ultima, abbiamo segnalato che, anche secondo Cusano, è possibile rappresentare «Dio»[851], che è l'Unità assoluta e semplicissima[852], con il numero UNO, e considerarlo quale l'inizio del flusso degli enti, così come il numero uno è l'inizio della progressione numerica[853]; da Dio vengono «esplicate» altre tre «unità»: l'intelligenza, cioè il DIECI, che è «radice» delle altre due unità successive: l'anima (il CENTO) e il corpo (il MILLE). Queste unità non sono separate e distinte, ma rappresentano quattro maniere di essere: sono, in realtà, la medesima totalità degli enti, che nel loro principio è Dio, e che di volta in volta può trovarsi al livello dell'intelligenza, o dell'anima e del corpo, ma in *maniera* diversa da come questa unità è in se stessa. Allo stesso modo il numero DIECI si trova nei numeri CENTO e MILLE, ma in *maniera* diversa da come è DIECI in sé. In questa fase possiamo chiederci se dal punto di vista di Cusano si trovi una differenza reale tra ente concezionale e ente reale, come nella prospettiva tomista, oppure se questa differenza non si dia, come avviene nella tradizione procliana e in Dietrich di Freiberg. Notiamo ad esempio che nella predica CLXXIV Cusano sottolinea proprio che non c'è differenza tra enti reali ed enti nozionali[854]. L'autorità che Cusano stesso cita a sostegno di questa sua opinione è proprio Alberto Magno. Pertanto riteniamo che la proposta interpretativa di Giovanni Santinello soggiaccia al rischio di offrire l'impressione che queste «quattro unità» siano delle costruzioni mentali lontane dal reale: il mondo congetturale che la mente costruisce non è difatti indipendente dagli enti reali, anche perché la nostra mente costruisce congetture ad immagine di come la mente divina crea gli enti reali. Per superare l'impasse tra il binomio reale/mentale abbiamo provato ad interpretare le unità facendo uso di una nozione che non soggiaccia al medesimo binomio, ma lo superi: l'ente concezionale di Dietrich di Freiberg.

Concludendo, l'analisi della concezione cusaniana della forma sostanziale ha rivelato la preferenza del cardinale per una particolare prospettiva; non riscontriamo infatti né l'utilizzo delle dottrine tomiste, né una concezione panteista (ipotesi dei "begardi"), né una prospettiva tout-court neoplatonica (Avicenna e il Liber de causis), ma una prospettiva ancora diversa, che trova ispirazione nella lettura aristotelizzante che Alberto Magno offre di Dionigi e del *Liber de causis*. A differenza dei tomisti, infatti, Cusano nega la distinzione reale tra essenza ed esistenza e crede pertanto che la forma sia l'essere della cosa; e inoltre che la forma che è nelle cose non sia "parzialmente" la forma divina – come pensa Tommaso –, ma che sia tutta intera la forma divina contratta però al modo di essere della forma particolare,

[851]«primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat».
[852]«nam est simplicissima».
[853]«ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem».
[854]*Sermo* CLXXIV, p. 265. Non possiamo tuttavia approfondire qui questa prospettiva.

come riteneva Alberto Magno nel commento al *De divinis nominibus*. A differenza dei neoplatonici, invece, Cusano, come Alberto, rivendica la sostanzialità della forma particolare della cosa e sottolinea la sua consistenza ontologica come pensiero ed essere, poiché essa non è che Dio stesso contratto alla forma particolare dell'ente; questa dignità intrinseca che Alberto e Cusano offrono alla forma sostanziale dell'ente permette ai due e a Meister Eckhart, che ne condivide l'impostazione ontologica, di non cadere in una qualche forma di panteismo[855] – accusa che abbiamo visto sostenuta da Johannes Wenck. Questa opzione del Cusano per l'aristotelismo neoplatonizzante di Alberto Magno, nella lettura eclettica di Eimerico da Campo[856], trova alcuni – seppur ancora deboli – elementi di riscontro nella comprensione delle loro impostazioni metafisiche. Costoro, opponendosi alla metafisica tomista, prediligevano invece la lettura del *De causis et processu universitatis a prima causa* e dei commenti al *De divinis nominibus* di Alberto Magno, da cui traevano un'impostazione metafisica che consisteva in una forma di aristotelismo aperto alle influenze metafisiche che giungevano dalle dottrine neoplatoniche, lulliane ed ermetiche[857].

Analizzando la metafisica del *De dato patris luminum* si nota come per Cusano il «qui quod erat esse» e il «quod est esse», la «quidditas» di tutti gli enti è Dio stesso[858]; tuttavia, non è Dio in quanto tale, cioè quale ottimo e assoluto[859], bensì è Dio contratto a quella forma particolare che è forma sostanziale dell'ente. Dio è allora sostanza e «forma universale di essere di tutti

[855]La prima parte del *De causis et processu universitatis a prima causa* è dedicata proprio alla critica di tutti quei filosofi antichi che hanno creduto che Dio sia il mondo e viceversa, non distinguendo tra la forma divina e la forma propria delle cose; a questo tema accenna anche P. ARFÉ, *Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius*, cit, p. 133. e p. 135, dove cita *De caus. et proc.*, I, tr. 4, c. 3 (ed. Fauser, p. 45b): «et opinio quidem antiquorum pessimus error est et destruit omnes gradus entium. Secundum eos enim omne quod est, formatur immediate ab ipsa primi essentia. Et secundum hoc primum materiae commiscibile est et esse materiale accipiens». Si nota come questa sia, in fondo, la medesima critica che abbiamo visto rivolta ad Avicenna.

[856]In merito alla lettura "eclettica" che Eimerico offre di Aristotele e di Alberto Magno, scrive R. HAUBST, *Zum Forleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., p. 422: «trotzdem ist nicht zu verkennen, dass H. bei Aristoteles selbst nicht anderes als Stützpunkte seines anderweitig orientierten Denkens sucht, dass Aristoteles von ihm von vornherein neuplatonisch gesehen ist, dass H. dabei nicht einmal, wie Albert wiederholt in seiner Paraphrase zum Liber de causis, die persönliche Distanz von den Anschauungen der arabischen „Peripatetiker" wahrt, sondern dass er eben in seiner eigenen Philosophie die bei Albert vorgefundenen neuplatonischen Elemente einseitig hervorkehrte und zusammenballte».

[857]*Ibid.*

[858]*Ivi*, II, c. 4, n. 115.

[859]*De dat. patr. lum.*, c. 2, n. 99, 3-4.

gli enti»[860], «forma delle forme»[861], che fonda le forme particolari degli enti[862]. Dal *De dato patris luminum* sappiamo che la forma sostanziale dell'ente è proprio quella forma che Dio ha donato all'ente, mediante la quale l'ente ha iniziato ad essere, poiché la forma è l'essere dell'ente[863]. Tale dono non è tuttavia – come sosteneva Tommaso – una similitudine e un'analogia di Dio[864], ma, in maniera conforme a quanto indica l'Apostolo Giacomo[865], è Dio stesso in quanto ottimo[866]. Dio non è tuttavia la forma sostanziale dell'ente così come è in se stesso, poiché viene ricevuto nell'ente in maniera contratta[867]. Questa è la dottrina dei "modi di essere": la forma sostanziale di un ente particolare è sì Dio stesso, ma non nella maniera di essere in cui Egli è in sé, bensì nel modo di essere dell'ente particolare[868]. Inoltre nel corso di questa ricostruzione abbiamo potuto constatare come, per formulare le nozioni di "forma" e "sostanza", Cusano attinga agli *Opuscula sacra* di Boezio, offrendone tuttavia un'interpretazione particolare, che abbiamo cercato di situare nel contesto filosofico del XV secolo. A tal proposito si è constatato come la lettura cusaniana della metafisica di Boezio diverga da quella proposta nel commento di Tommaso d'Aquino al *De hebdomadibus*. Le opere di Boezio, Tommaso e Alberto Magno che abbiamo utilizzato al fine di situare la metafisica del Cusano nel più ampio spettro metafisico della storia della filosofia sono state da noi proposte in relazione ad un particolare studio sulla diffusione dei manoscritti nell'ambiente frequentato da Cusano e in base ai codici da lui posseduti nella biblioteca di Kues.

Nell'intento di comprendere la maniera precipua con cui Cusano abbia interpretato le categorie metafisiche elaborate da Boezio, si è riscontrata la scarsa affinità di Cusano con le teorie tomiste. L'argomento principale che abbiamo portato per sostenere questa tesi riguardava il fatto che Cusano nel *De dato patris luminum* ha mostrato di negare chiaramente la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza. Nello specifico, la nostra tesi sull'opposizione di Cusano

[860]*Ivi*, n. 99, 9-16: «deus ipse, in quo recipitur uti est, quia non est illud speculum aliud ab aliquo quod est, sed est id ipsum quod est in omni eo quod est, quia est universalis forma essendi»; vedi *supra* al primo capitolo.

[861]*De docta ign.*, I, c. 23, n. 70-71: «maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas»; *Ivi*, II, c. 7, n. 130, 12-13; *Ivi*, c. 9, n. 149, 18: «non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines»; *Apol. doct. ign.*, n. 37, 12; vedi *supra* al primo capitolo.

[862]*Apol. doct. ign.*, n. 40, 4-6: «non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari», vedi *supra* al primo capitolo.

[863]*De dat. patr. lum*. c. 2, n. 98, 11-13: «forma est ipsum esse rei, hinc deus, qui dat ipsum esse, recte dator formarum a plerisque nominatur», vedi *supra* al primo capitolo.

[864]Vedi *supra*, capitolo primo.

[865]Jac., I 17. Cfr. *De dat. patr. lum*., Prol., n. 91, 5-6.

[866]*Ivi*, c. 2, n. 99, 2.

[867]*Ivi*, n. 99, 4-5: «non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive».

[868]Nel capitolo primo abbiamo descritto questa posizione di Cusano richiamandoci a degli *exempla* che propone Cusano stesso: la sfera infinita, la luce e il colore, gli specchi; vedi *supra*.

al tomismo – benché non sempre accettata[869] – verteva sulla convinzione che la dottrina fondamentale per comprendere la concezione cusaniana della forma e della sostanza non era la distinzione reale tra essenza ed esistenza, bensì la dottrina dei "modi di essere". Essa – come notò subito anche Johannes Wenck – fa di Cusano un autore distante dalle categorie del tomismo. Ci è sembrato, invece, che la nozione di forma utilizzata da Cusano potesse trovare le radici nella lettura dei commenti al *Liber de causis* e al *De divinis nominibus* di Dionigi redatti da Alberto Magno. In definitiva, ci è parso che per comprendere quel che Cusano intende con i termini "forma" e "sostanza" ci si debba rivolgere sì alla metafisica esposta da Cusano nelle sue opere, ma che non si possa fare a meno di contestualizzarle nella storia dell'albertismo del XV secolo, che ha visto in Giovanni di Nova Domo e Eimerico da Campo i suoi principali rappresentanti.

* * *

Nelle pagine seguenti individueremo nella filosofia di Cusano le tracce della sua formazione filosofica così prossima all'albertismo coloniense. L'analisi si svilupperà in due sezioni: nella prima analizzeremo la posizione di Cusano in merito alla psicologia nel contesto della tradizione albertina; nella seconda affronteremo la teoria dell'intelletto di Cusano, ambito in cui – a nostro avviso – in maniera più viva emerge il contributo dell'albertismo alla "filosofia dell'Idiota" e al contempo il suo apporto alla nascente filosofia moderna: è infatti proprio nell'analisi della dottrina dell'intelletto che si comprende come la filosofia di Cusano si situi a cavallo tra un certo risveglio teoretico del Medioevo e una filosofia moderna che rende la libera attività della conoscenza umana il fulcro delle scienze e della politica.

[869]Vedi i già citati articoli di C. Giacon e di M.L. Fuehrer, che abbiamo discusso nel corso dell'argomentazione: C. GIACON, *Il "Possest" del Cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e dell'essenza ed esistenza*, cit.; M.L. FUEHRER, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, cit.

II.
LA PSICOLOGIA

2.1 I sensi esterni

La percezione sensibile è quella modalità di conoscenza di un oggetto esterno che si realizza attraverso l'ausilio dei cinque sensi esterni: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto. La percezione sensibile, tuttavia, non coinvolge soltanto i sensi esterni, ma anche l'anima, che è il soggetto della percezione. Cusano non dedica alla percezione sensibile o alle dinamiche fisiologiche che la presiedono nessuna trattazione specifica e raramente nei suoi scritti interviene su tematiche mediche. Nonostante tale scarsità di informazioni a nostra disposizione, è comunque per noi possibile ricostruire la concezione cusaniana della percezione sensibile sulla base di alcune analisi della dinamica percettiva offerte da Cusano nelle sue opere, in particolar modo nel *De mente* e nel *Compendium*.

Sullo sfondo dei passi tratti da queste due opere di Cusano che ora andremo a commentare giocano una grande quantità di motivi filosofici e medici, che provengono dalle multiformi letture del Cusano. Dalla tradizione platonica, Cusano traeva ad esempio la dottrina del raggio visivo[1], che nel periodo tardo-antico venne raccolta soprattutto da Plotino e rielaborata da Agostino in ottica trinitaria[2]. L'aristotelismo aveva invece sviluppato la teoria

[1]La teoria del raggio "visivo" è stata formulata per la prima volta nel *Timeo* di Platone: Cfr. PLATONIS *Timaeus* 45c-d. Sullo spirito cfr. *Phedro* 133d; 247 b; *Timaeus* 41e; 44e; 69c. Secondo tale dottrina, nell'occhio di chi vede è presente uno spirito che ha la capacità di fuoriuscire all'esterno del corpo. La sua traiettoria è determinata dallo sguardo e viene descritta da una linea retta. Il raggio "visivo" prosegue finché non incontra un oggetto, che si frappone allo sguardo e quindi ostacola la sua traiettoria. La presenza corporea e opaca dell'oggetto impedisce al raggio visivo di proseguire oltre nel suo fuoriuscire e lo costringe a tornare indietro verso l'occhio. In quel momento avviene la visione: quando il raggio colpisce l'oggetto, proprio nell'istante prima di essere rimbalzato, esso assume la specie o forma dell'oggetto esterno. Lo spirito che fuoriesce dall'occhio possiede infatti la capacità di adattarsi alle forme che incontra sul suo cammino. Poi il raggio, carico di specie sensibili, torna indietro verso l'occhio e passa per quel foro che è nell'occhio e che si chiama "pupilla". In questa maniera il raggio rientrerebbe nell'iride, all'interno del corpo, stavolta carico di specie sensibili raccolte nel mondo esterno. In altri termini, lo spirito che era fuoriuscito dal corpo, vi rientra informato dall'incontro con l'oggetto. Per questo motivo, secondo la concezione platonica, la percezione ha inizio fuori dall'occhio, presso l'oggetto stesso che viene visto, proprio nel momento in cui l'oggetto è di ostacolo al movimento rettilineo dello spirito; essa però si compie nell'occhio, allorquando lo spirito rende all'anima sensitiva le specie sensibili che ha raccolto fuori di sé.

[2]Nonostante la critica di Aristotele alla teoria del raggio visivo, la posizione platonica ha giocato comunque un ruolo preminente nelle filosofie tardo-antiche e medievali. Particolari rielaborazioni della

del diafano[3] a partire dal *De anima* di Aristotele: anch'essa fu rielaborata nel periodo tardo-antico, in particolar modo da Galeno e ha trovato ampio spazio soprattutto in ambito medico e scientifico[4] e presso gli autori neoplatonici di lingua araba, da Avicenna e Alberto Magno[5]. La biblioteca di Cusano a Bernkastel-Kues è d'altra parte ancora ricca di codici con la trascrizione delle opere di queste autorità[6]. Nell'interpretare i passi di Cusano bisognerebbe pertanto maneggiare con disinvoltura quest'insieme di fonti: compito non agevole, anche a causa dello scarso avanzamento della ricerca storico-filosofica nel campo delle scienze mediche medievali. Proveremo nondimeno ad offrire

prospettiva platonica si trovano nella teoria stoica della visione sensibile e soprattutto in quella neoplatonica, ad es. PLOTINII *Enneades*, IV 4, 1 – 5, 4. Decisiva per la speculazione medievale è stata la riformulazione trinitaria offerta da Agostino di Ippona nel *De trinitate*, che permette un'ampia diffusione del modello platonico nel contesti filosofico e teologico latino almeno fino al XII secolo. Agostino individua una traccia della Trinità nei tre momenti che costituiscono la visione sensibile, ovvero «res quae videtur», la «visio» e la «intentio» – cfr. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS *De trinitate*, IX, c. 3, n. 3: «per oculos enim corporis corpora videmus quia radios, qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt, refringere, ac retorquere in ipsos non possumus nisi cum specula intuemur».

[3]Nel *De sensu et sensato*, c. 2, 438a 26-29 e nel *De anima* II, c. 5, Aristotele si era espresso in maniera negativa sulla dottrina platonica. Aristotele non accettava infatti la ricostruzione gnoseologica di Platone, che a suo avviso concedeva proprietà inappropriate allo spirito: la potenza di assimilarsi ad un qualcosa di esterno non è infatti per Aristotele logicamente compatibile con l'attività di fuoriuscire da sé: l'assimilazione presuppone la passività. Pertanto Aristotele credeva che senza logica Platone attribuiva allo spirito visivo sia attività che passività. Delle due, bisognava sceglierne una. Così nel *De anima* Aristotele spiega che le specie sensibili degli oggetti non sono raccolte dall'anima, bensì sono trasmesse dagli oggetti stessi. Queste specie giungono poi nell'iride, dove sono ricevute passivamente, ed è proprio qui che avviene la percezione. Fondamentale per la trasmissione delle specie dall'oggetto all'iride è la presenza di un corpo trasparente, un "diafano", che non possegga specie sensibili. A differenza dei corpi opachi, che invece sono tali poiché hanno una forma determinata e un colore, i corpi diafani che si interpongono tra l'oggetto e l'iride sono senza colore. Due esempi classici di corpi diafani sono l'aria o l'acqua, cfr. *Ivi*, c. 7 (418a-419b). In quanto trasparenti, questi corpi diafani permettono la trasmissione della specie sensibile dell'oggetto, poiché li rendono fisicamente contigui. I diafani rendono pertanto possibile il movimento delle specie sensibili da un luogo all'altro. Quando invece tra l'iride e l'oggetto si interpone un corpo opaco, la vista non percepisce più l'oggetto perché il corpo opaco ostacolata la trasmissione delle specie. Non è necessario dilungarci oltremodo su questa dottrina dal diafano, perché se ne può fare facilmente esperienza. Importante è qui sottolineare che Aristotele ha negato l'attività dell'anima nella percezione sensibile e ha spiegato la trasmissione delle specie con la presenza di un corpo fisico che renda contigue l'iride e l'oggetto.

[4]Non pochi erano inoltre i commentatori e i medici, soprattutto di lingua araba, che hanno cercato di integrare gli ultimi risultati dell'*ars medica* alla scienza dell'anima, soprattutto quella di Aristotele, ma in parte anche quella platonica. In tal senso Avicenna e Al-Kindi nel X secolo recuperarono la dottrina del raggio visivo e cercarono di integrarla in una nuova sintesi filosofica. Decisive furono per questi autori le letture dei testi neoplatonici e in particolar modo della nozione di *theorìa* che essi leggevano in Proclo. Accadde così che il *Canone* di Avicenna si impose presto nel medioevo latino quale opera contenente anzitutto dottrine scientifiche; in realtà, con essa, veniva trasmessa una vera e propria tradizione filosofica, che acquisiva sempre maggiore autorità presso i latini. Tardi saranno però rielaborate queste dottrine nel mondo latino: bisogna infatti attendere il XII secolo, quando Roberto Grossatesta ha dedicato alcuni trattati all'iride e al colore.

[5]Il XIII e i XIV secolo si assiste ad una improvvisa diffusione in Europa delle teorie neoplatoniche dei commentatori di Aristotele in lingua araba, talvolta per la trasmissione diretta dei testi manoscritti, talvolta in forma mediata da traduzioni e rielaborazioni operate nel mondo latino. Alberto Magno e Dietrich di Freiberg, ad esempio, fecero ampio utilizzo delle opere di Avicenna in particolare in merito all'antropologia e alla scienza dell'anima. Cfr. ALBERTI MAGNI *Summa de creaturis*, II; cfr. J.A. Weishepl (cur.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval

alcuni spunti per una migliore contestualizzazione delle dottrine di Cusano nell'epistemologia del tardo medioevo.

Tra gli scritti di Cusano concernenti la teoria della conoscenza, una particolare attenzione è da riservare all'ottavo capitolo del *De mente*[7], in cui Cusano, per bocca del FILOSOFO, riporta le dottrine di alcuni «physici»[8]. Notevole è che queste dottrine siano riportate nel contesto del dialogo proprio dal personaggio peripatetico, quasi a testimonianza di quanto esse fossero note tra i dotti e nelle Università. Questo è uno dei rari frangenti in cui Cusano lascia che sia il sapere universitario e prendere la parola, a spiegare, a citare dottrine antiche[9]. Importante ai fini della nostra ricerca è il fatto che qui il FILOSOFO esibisce una notevole cultura in ambito medico e si impegna nella descrizione del corpo umano da un punto di vista fisiologico. Con grande chiarezza e con un procedere didascalico, il FILOSOFO spiega che il sangue, che scorre nelle arterie, è veicolo di uno spirito sottilissimo, a cui è mescolata l'anima sensitiva. Mediante il sangue che rifluisce nelle arterie verso gli organi di senso, l'anima sarebbe sospinta nel corpo intero: dal capo alle mani, fino agli arti inferiori. In poche battute, il FILOSOFO tratteggia il funzionamento meccanico di un complesso sistema di capillari, arterie e sangue, che sembra ricalcare le classiche dottrine di scuola galenica. Infatti dal punto di vista di Galeno il sangue è un liquido che viene prodotto nel cuore, carico di nutrimento[10] per gli

Studies, Toronto 1980; tr. it. a cur. di A. Strumia, *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994. Cfr. THEODORICUS DE VRIBERG, *De iride et radialibus impressionibus*.

[6]Nella biblioteca di Cusano si trovano manoscritti contenenti il *Commentum de anima et eius viribus* di Avicenna, il *Liber de impressionibus aëris* di Al-Kindi (Cod. Cus. 208, f. 53v-58v; J. Marx, p. 196, 58), il *Liber colliget* di Averroé (Cod. Cus. 310, f. 110-175; J. Marx, p. 303) e il *Liber de anima* di Alberto Magno (Cod. Cus. 193; f. 75-123v; J. Marx, p. 180). Al-Kindi, che aveva meditato le concezioni della visione sensibile di Aristotele e di Plotino, tematizza una particolare teoria dei raggi visivi, che cerca di far convergere la dottrina del diafano di Aristotele e quella del raggio risalente a Platone. É realistico che Cusano abbia volentieri attinto alle concezioni di Avicenna e Al-Kindi, ma la tematica meriterebbe uno studio più approfondito. Accanto a queste autorità del tempo e alle opere più tecniche redatte dai maestri della scuola di Salerno (ad es. Cod. Cus. 309, ff. 38-47v; J. Marx, p. 301) e da Bernardo di Gordonio (Cod. Cus. 308-309; J. Marx, pp. 300-301), Cusano affastellava inoltre manoscritti di autori ebrei e arabi, che si occupavano di osservare le dinamiche della percezione sensibile, di scrivere la fisiologia umana o di trovare rimedi alle malattie (Cod. Cus. 307-310; J. Marx, p. 296-303). In questa prima parte del paragrafo presenteremo un breve schizzo della prospettiva cusaniana, cercando così di situarla sul piano della storia della filosofia medievale. Ci occuperemo in particolar modo dell'applicazione di queste due concezioni filosofiche al caso della vista sensibile.

[7]*De mente*, c. 8, n. 108, 1 – 115, 14.

[8]L'identità di questi fisici a cui si riferisce Cusano non è stata ancora provata. Nell'edizione critica del testo, H.G. Senger individua queste dottrine nel GALENII, *De usu respirat.*, p. 159 e *De differ. puls.*, III, p. 33; IV, p. 45.

[9]Se ciò possa avere un qualche significato nell'intelligenza del rapporto tra la scienza e la teologia cristiana non è possibile saperlo. Sarebbe comunque utile tracciare un breve profilo del filosofo peripatetico a partire dalla casistica dei suoi interventi per comprendere meglio quale possa essere il ruolo del sapere universitario all'interno della filosofia cristiana proposta da Cusano nell'*Idiota*. Un tale lavoro cadrebbe tuttavia al di fuori dei nostri obiettivi di ricerca e pertanto ci proponiamo di realizzarlo in un prossimo contributo.

[10]La dottrina della circolazione sanguigna non era stata ancora scoperta; si dovranno infatti attendere gli studi di William Harvey nel seicento. Sull'arte medica nel medioevo, cfr. ad esempio il volume di J.

organi, e viene diffuso in tutto il corpo per portare ovunque l'alimento necessario; così le arterie si spingono dal cuore, che è l'organo più interno, fino alle «cinque porte»[11] che il corpo dispone per aprirsi verso il mondo esterno, ovvero i cinque sensi. Gli organi assorbono il sangue e da esso trovano la forza per esercitare le proprie funzioni. Non a caso allora le arterie sanguigne raggiungono ogni organo fino ai punti più estremi del corpo. Il sangue non sospinge soltanto il nutrimento corporeo, ma è inoltre veicolo per lo spirito delle arterie[12]: è esso – come vedremo meglio tra poco – il protagonista della percezione sensibile. Non possiamo definire subito questo spirito, e preferiamo pertanto osservarlo nelle attività che esso realizza.

Un esempio di tale funzionamento lo fornisce proprio la vista. Il FILOSOFO osserva che c'è un'arteria che conduce il sangue, colmo di quello spirito incorporeo che attraversa le arterie, fino agli occhi; essa, in prossimità degli occhi, si divide a sua volta in due arterie più sottili, che raggiungono i globi oculari, in particolare nella parte dove c'è la pupilla. In tal modo l'anima raggiunge la pupilla e la utilizza quale strumento per la visione. Altre arterie si dirigono similmente al palato, alle orecchie e alle narici, conducendo l'anima nei luoghi propri dove risiedono gli organi dei sensi esterni. Secondo questi *physici*, la percezione avviene quando lo spirito, che è strumento dell'anima, si imbatte in un qualche ostacolo esterno e viene respinto: è infatti in quel momento che l'anima, che si trova nello spirito, viene eccitata a percepire e conoscere l'oggetto[13]. Questa dinamica non avviene soltanto nella vista, ma accade per tutti i sensi: nelle orecchie lo spirito viene respinto dalla voce, nel palato viene rallentato dalla secchezza dell'aria che vi è presente e nel tatto viene ostacolato da un qualcosa di solido.

In questo capitolo Cusano ha enunciato una dottrina dello «spiritus», ma non ha approfondito gli aspetti più specifici inerenti alla percezione[14]. La descrizione fisiologica del corpo sembra inoltre ricalcare una generica

---

AGRIMI & C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini Editore, Milano 1988.

[11] *Comp.*, c. 8, n. 22, n. 3-4: «quinque portarum quinque sensuum».

[12] Negli esseri animati si chiama «spiritus» e funziona in relazione all'anima sensitiva, mentre nei vegetali si chiama «umore» e funziona in relazione all'anima vegetativa, cfr. ad es. *De con*. II, c. 8, n. 112ss., dove Cusano presenta l'esempio dell'albero e del seme. Karl Bormann nella sua edizione a p. 108 fa notare che in questa trattazione di scienza naturale Cusano prende sorprendentemente le distanze da Alberto Magno, che invece nel XV secolo era considerato un'autorità in questo campo delle scienze.

[13] Nelle prossime pagine ci occuperemo con maggiore attenzione della dottrina secondo cui la ricezione delle specie provochi il risveglio della potenza conoscitiva che è innata nell'uomo. Ci limitiamo a segnalare che anche questa dottrina è presente nel *De coniecturis*: a tal proposito vedi ad es. *Ivi*, c. 11, n. 130, 1-6: «infimus igitur specificus huius naturae gradus, parum in actu, paene quasi in potentia, quandam conexionis participabilitatem cum fluxibili vita possidet, non quidem ut fluxibili vitae vigorem stabilitatis praestet, sed potius ut eius etiam conexione per admirationem sensibilium rationabiliter moveatur atque in dormitanti potentia ad actum excitetur evigiletque».

[14] Cfr. ALBERTI MAGNI *De creaturis*, II, q. 78.

impostazione di matrice galenica, ma non offre particolari elementi per discernere le fonti a cui Cusano deve aver attinto la propria conoscenza. Nondimeno, questa breve descrizione ci aiuta a fissare alcune caratteristiche corporee dell'uomo, dalla cui analisi cercheremo di capire se la prospettiva di Cusano si differenzi da quelle maggiormente in uso nel suo tempo. Anzitutto siamo ora informati della presenza di uno spirito in cui «est immixta»[15] l'anima; questo spirito scorre nel sangue, il quale a sua volta scorre nelle arterie, che così irrigano ogni parte del corpo. Cusano non riporta però alcuna notizia in merito alle modalità con cui l'anima si mischia allo spirito. Importante per spiegare la percezione sensibile è il fatto che, mediante lo spirito, l'anima raggiunge ogni organo corporeo preposto alla conoscenza e in particolare i cinque sensi esterni: gli occhi, le orecchie, le narici, la bocca, le mani e il midollo. Analizzando quanto espone il FILOSOFO nel *De mente* non è però chiaro il ruolo dell'anima nella percezione. Infatti sembrerebbe che, nel momento della sensazione, l'anima sia una potenza inerte, che ha bisogno di essere mossa alla comprensione dall'evenienza che le si opponga un oggetto esterno. Il tramite tra l'oggetto esterno e l'anima sarebbe qui costituito dallo spirito. L'inizio dell'attività conoscitiva nel *De mente* sembra dunque determinato dal caso accidentale che un oggetto cada sotto la percezione dei sensi: è soltanto in questa circostanza, infatti, che – scrive Cusano – «excitatur anima ad comprehendendum»[16].

In questo capitolo troviamo quindi vari elementi che provengono dalla tradizione aristotelica, in particolare la supposta passività dell'anima che attende di essere indotta a percepire; al contempo vi è la descrizione di uno spirito delle arterie che sembra essere lo strumento mediante cui l'anima incorporea trova contatto con il mondo corporeo. Questa nozione platonica di spirito interpreta qui il ruolo che in una fisiologia aristotelica[17] è attribuito generalmente alle specie sensibili; la fonte di Cusano è ancora una volta Galeno. In definitiva, l'ottavo capitolo del *De mente* ha il merito di chiarire alcune importanti dinamiche fisiologiche e di affrontare il problema del rapporto tra l'anima e l'organo di senso, proponendo la dottrina dello spirito. Essa non lascia però emergere la posizione di Cusano in merito ai punti di snodo che potrebbero consegnarle una certa originalità rispetto alla tradizione galenica.

Nel *Compendium*, Cusano presenta la dottrina dei segni naturali o delle specie sensibili[18], intese come quei contenuti formali che lo spirito delle arterie

[15]*De mente*, c. 8, n. 112, 5-7: «dicunt physici, quod anima est immixta spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum sanguis»

[16]*Ivi*, n. 113, 3-4.

[17]Sullo *spiritus* (o *pneuma*) cfr. ARISTOTELIS *Parva Naturalia*, dove lo spirito ha un mero ruolo strumentale; cfr. Cod. Cus. 174, ff. 1-32v (*Quaestiones circa librum de senso et sensato*); ff. 144-167 (ARISTOTELIS *Parva naturalia cum glossa*); J. Marx, pp. 173-174.

[18]Nel corso dell'argomentazione faremo riferimento soprattutto alla versione della teoria dei segni che

recepisce dagli organi di senso. Molto spesso in questo libro Cusano sostiene che ogni cosa viene catturata nei segni naturali dai nostri organi di senso[19]: ecco perché, per comprendere la percezione sensibile, è necessario analizzare il funzionamento delle specie sensibili. Questi segni naturali sono molteplici e di vario genere, e per questo cadono tra il più e il meno. Tuttavia la molteplicità appartiene soltanto ai segni naturali, che sono formali e universali, e non alla cosa, che è singolare. Elenchiamo ora alcune caratteristiche che Cusano sembra attribuire ai segni naturali sensibili.

a) *I segni naturali sono il tramite mediante cui l'anima percepisce le cose*. Nella percezione sensibile non vi è conoscenza immediata della cosa, ma ogni percezione risulta mediata dalle designazioni dei segni. Il segno non può tuttavia rappresentare ciò che designa in maniera vera. Infatti «nullum signum adeo sufficienter modum essendi designet»[20], che ne segua una conoscenza adeguata della cosa percepita mediante i segni naturali. Nonostante questo, non sembra in questa fase che vi sia altro modo di percepire le cose se non tramite il segno. Tale limite strutturale della conoscenza umana può tuttavia essere parzialmente colmato mediante l'accumulazione di segni naturali: maggiore è la quantità e la varietà dei segni naturali che i sensi hanno a disposizione, migliore è il modo con cui si può conoscere una realtà.

b) *I segni naturali sono molteplici e di vario genere*. Tra i vari segni naturali, in particolare i segni naturali sensibili sono quegli specifici modi di designare la realtà che sono ricevuti dai cinque sensi[21]. I segni naturali che pervengono alla vista, all'udito, al tatto, all'odorato e al gusto sono chiamati anche segni naturali naturali[22], poiché designano la realtà in maniera naturale e si differenziano dai segni convenzionali, come lo sono le parole[23]. In quanto "naturali", questi segni «naturaliter nota sunt, sine omni alio doctore»[24]. Difatti il segno della vista o il segno del suono, che sono prodotti dagli oggetti, sono ricevuti naturalmente dagli animali e dall'uomo; diversamente per quei segni che sono frutto di

---

Cusano presenta nel *Compendium*; questo non è tuttavia l'unico testo in cui Cusano dedica le sue attenzioni a ricostruire la dinamica percettiva mediante i segni o le specie: cfr. ad es. *De doct. ign*. I, c. 3, n. 10; *De con*. I, c. 11, n. 55; II, c. 5, n. 97; *De ven. sap.*, c. 12, n. 31.

[19] *Comp*, c. 2, n. 3, 2.

[20] *Ivi*, n. 3,4.

[21] Il fatto che i segni sensibili siano di cinque tipi, ognuno corrispondente ad un organo di senso, costituisce dunque una ricchezza per l'uomo, poiché egli dispone di molteplici fonti di conoscenza sensibile. D'altra parte l'uomo ha bisogno della conoscenza per vivere bene (*Ivi*, n. 4, 6: «nobiliori animali est maior cognitio necessaria ut bene sit») e per questo stesso motivo è necessario che segni diversi giungano ai cinque organi di senso (*Ivi*, n. 3, 13-14: «ad quae sequitur quod habeat sensus omnes, ut convenientem cibum visu, auditu, odoratu, gustu tectuque attingat»).

[22] *Ivi*, n. 5, 5: «signa naturalia»

[23] Ci occuperemo di questo tema più avanti.

[24] *Comp*., n. 5, 5-6.

convenzione, come lo sono le parole: è infatti possibile che qualcuno ascolti delle parole e non ne intenda il significato, non conoscendo la lingua che viene parlata in quel momento[25].

c) *I segni naturali cadono tra il più e il meno*. Da un medesimo oggetto provengono numerosi segni naturali di generi diversi e anche di diversa precisione. Infatti vi possono essere segni che denotano una cosa in maniera confusa e generica, mentre altri che la denotano in maniera più precisa. Ad esempio nel quinto capitolo del *Compendium* Cusano riporta il caso del suono: il segno uditivo che percepiamo quando una voce viene ascoltata da lontano è certamente più generico e impreciso di quello che riceviamo quando siamo vicini ad un uomo che ci parla. I segni posseggono gradi di precisione e tanto più un segno è preciso tanto più è specifico[26]. I segni ricevono quindi il più e il meno[27]: vi sono i segni generici, quelli specifici e poi altri segni intermedi, che possono essere più precisi. Tuttavia, secondo la regola della dotta ignoranza[28], poiché la precisione dei segni accoglie il più e il meno, non si giungerà mai ad un segno che sia preciso e speciale in maniera massima. Ogni percezione avviene sempre secondo una varia quantità di segni; per tale motivo, «magnitudine igitur et multitudine sublata, nulla res cognoscitur»[29].

c) *I segni naturali sono formali e universali*. Le specie che denotano una cosa particolare non sono specie della proprietà specifica di quella cosa al grado in cui essa è in quella cosa, ma sono specie della proprietà specifica di quella cosa al grado universale. Chi percepisce mediante le specie naturali non viene informato dalla specie di quel particolare rosso, ma sempre dalla specie del rosso universale[30]. Lo stesso per le specie della quantità o della grandezza: non apprendiamo mai la specie di quella specifica quantità di grano o di quella specifica dimensione, ma siamo informati dalla specie della quantità in generale e da quella della grandezza in generale[31]. Mentre una cosa specifica è sempre

[25]Cusano porta a tal proposito l'esempio di un tedesco – si tratta forse di un riferimento a lui stesso? – che si trova a "guardare" un libro scritto in greco, ma non può leggerlo perché non ne comprende l'alfabeto: *De gen*., c. 4, n. 171, 5-12: «mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almano Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem».

[26]*Comp.*, c. 5, n. 11, 8-9: «non tamen potest signum perfectum esse nisi de confuso ad speciale perveniat».

[27]Infatti «omne igitur quod sensu […] attingitur, cum non nisi in signis, quae magis et minus recipiunt, cognoscatur, sine signis quantitatis non attingitur» (*Ivi*, n. 12, 1)

[28]Cfr. *De docta ign*. I, c. 3.

[29]*Ivi*, c. 5, n. 12, 9.

[30]*Ivi*, n. 13, 6-7: «singulariter rubea signo universalis rubedinis».

[31]*Ivi*, n. 13, 5-6: «singulariter igitur quanta signo generalis quantitatis notantur et cognoscuntur».

individuale e singolare, le specie sono molteplici. Infatti la cosa reale è sempre singolare, mentre molteplice è soltanto la specie generale che informa la percezione umana. Ma la molteplicità non si trova nell'oggetto, bensì soltanto nella specie e nella conoscenza, quella quantità specifica non viene mai denotata dalla specie[32].

Tale concezione apre tuttavia alcune questioni riguardo le modalità in cui avviene la percezione mediante le specie. Ad esempio: se le specie informano l'anima di chi percepisce in merito alle proprietà dell'oggetto in maniera formale e universale, allora si potrebbe chiedere come sia possibile che l'anima percepisca quella determinata proprietà della cosa nel suo specifico modo di essere. Cusano afferma che, dinanzi ad un oggetto di colore rosso, la pupilla riceve soltanto la specie del "rosso in generale": ciò tuttavia non spiega come sia possibile che l'anima sensitiva percepisca quel particolare rosso che è il colore specifico della cosa. Questa medesima questione è messa in luce anche da una seconda difficoltà che si incontra nella teoria cusaniana: se, infatti, ponessimo due oggetti rossi (poniamo, due mele) l'uno di fianco all'altro e il soggetto li guardasse insieme, dal punto di vista di Cusano gli occhi riceverebbero da entrambi gli oggetti la medesima specie universale del rosso, senza saper distinguere il rosso di un oggetto dal rosso di un altro – poiché, proprio per la regola della dotta ignoranza, non può mai darsi nel mondo del finito lo stesso rosso in due oggetti diversi.

A tal proposito, Cusano sostiene[33] che per il fatto stesso che non vi è mai una cosa del tutto uguale ad un'altra, poiché tutte cadono tra il più e il meno, allora in una determinata cosa singolare si trova una proprietà denotabile mediante una specie che di certo non si trova in un'altra. In altri termini, poiché vi è sempre una differenza specifica che distingue una cosa da un'altra, allora vi è anche una specie che denota quella differenza specifica, la quale ci rende possibile il non confondere le due cose tra loro. Per spiegare questa dinamica, Cusano porta l'esempio di due parole che avrebbero entrambe sei lettere; per entrambe, dunque, riceveremo la specie che indica le "sei" lettere. Ma se queste parole sono diverse in quanto denotano oggetti diversi, certamente oltre la specie del "sei" riceveremmo altre specie che ci permettono di differenziare la forma e la posizione che le sei lettere assumono quando denotano le due parole. Proponiamo noi stessi un esempio: prendiamo la parola "potere", che è composta di sei lettere, i cui caratteri sono la "p", la "o", la "t", due volte "e" e la "r"; poi prendiamo la parola "tepore", la quale pure ha sei lettere e i cui

[32] *Ivi*, n. 13, 8-10: «cum […] cuiuslibet rei singularis sit quantitas singularis, non est quantitas aliquid generale in re, sed in cognitione seu specie et signo».

[33] *Ivi*, n. 15, 1-3: «cum autem sic ex signis et speciebus notionalibus formetur in nobis notitia rei, non potest res, quae sic innotescit, dinstincte cognosci ab alia nisi distinctis notis et speciebus formetur notitia».

caratteri sono pure la “p”, la “o”, la “t”, due volte “e” e la “r”. Nel caso proposto, secondo la dottrina cusaniana, percependo le due parole “potere” e “tepore” riceviamo per entrambe la stessa specie del “sei” e le stesse specie che indicano le lettere; se solo queste fossero le specie ricevute, allora di certo non riusciremmo a distinguere tra le due parole. Ma percependo appieno le specie delle due parole, siamo in grado di distinguerle tra loro perché riceviamo specie diverse per quanto riguarda la figura delle due parole: se nel caso della parola “potere” le lettere hanno l'ordine 1-2-3-4-5-6, nella seconda la figura è 3-4-1-2-5-6. Così «diversitas specierum notionalium nos ducit in notitiam diversitatis rerum»[34]. L'esempio delle due parole simili può essere applicato ad ogni *res* percepita; infatti «licet duo individua videantur in pluribus speciebus convenire, non tamen est possibile quin in aliquibus etiam discrepent»[35].

Nel *De beryllo*[36], Cusano offre un altro esempio per illustrare come a partire dalle specie soltanto generali si possano distinguere due cose singole, seppur esse siano denotate per la maggior parte dalle medesime specie e soltanto poche determinino la loro differenza specifica – come nel caso delle parole “potere” e “tepore”. Stavolta l'esempio è tratto dalla matematica: ogni triangolo possiede infatti tre angoli e la loro somma corrisponde sempre allo stesso angolo piatto. Se volessimo dunque accostarci a triangoli diversi e percepirli, per ogni triangolo riceveremmo la stessa specie che indica la grandezza della somma dei tre angoli. Tale specie è determinata dall'essere del triangolo generale, che è in ogni triangolo. Ma – annota Cusano – «attende quomodo non dat solum esse triangulare generale, sed esse triangulare orthogonicum aut oxygonicum sive amblygonicum sive aliter differentiatum ex illis»[37]. Vi saranno dunque altre specie che, benché esse stesse generali, nel caso precipuo della percezione dei triangoli rendono possibile distinguere un triangolo rettangolo da uno acutangolo. Queste specie, allora, costituiscono la «specificatio generis per differentiam»[38]. Questa specificazione che è apportata da queste specie «est nexus, qui nectit differentiam generi»[39]. Nel caso delle parole “potere” e “tepore” abbiamo mostrato come le specie che costituiscono la differenza specifica tra le due siano le specie della forma e la figura delle lettere; queste specie, che nel caso delle parole denotano la forma e la figura, in generale denotano «varias differentias»[40] tra due cose, come due triangoli, e, con esse, anche «nexus ille, quo differentia (puta acutum cum gravi) nectitur»[41].

Queste specie sono chiamate da Cusano nel *De beryllo* «species

[34] *Ivi*, n. 15, 8-9.
[35] *Ivi*, n. 15, 9-10.
[36] *De ber.,* n. 61,1-62,22.
[37] *Ivi*, n. 62, 1-3.
[38] *Ivi*, n. 62, 3-4.
[39] *Ivi*, n. 62, 4-5.
[40] *Ivi*, n. 62, 10.
[41] *Ivi*, n. 62, 10-11.

harmonicae»[42], in quanto questa qualità di specie «in se habet proportionatam harmoniam ab omni alia specie distincte determinatam per sua essentialia principia»[43]. Questa specie dell'armonia determina ciò che è proprio di una cosa singola, poiché, di quella cosa, essa denota la figura, cioè, appunto, l'armonia o la proporzione che la distingue dalle altre. In tal senso Cusano afferma che tale specie denota il «quod erat esse» della cosa, ed è ciò che conferisce l'essere del triangolo. Nel *De beryllo* questa specie denota l'essere della cosa, la determinazione specifica e il nesso tra i due, scandendo quel ritmo ternario su cui è fondata la percezione sensibile. Ciò che tuttavia vogliamo sottolineare non riguarda tanto la struttura ternaria della percezione, quanto il carattere armonico di questa specie. Essa per Cusano contiene il rapporto e la proporzione delle cose – scrive Cusano, con un'espressione tratta da Alberto Magno[44] – «sicut figura suis continetur terminis»[45]. Tale rapporto, che è il «quod erat esse» della cosa, è inoltre «incorruptibilis et dici potest species, quae non recipit magis neque minus, et dat speciem sive pulchritudinem subiecto, sicut proportio ornat pulchra»[46].

Le riflessioni del *De beryllo* rischiano di condurre la nostra analisi in un campo di indagine troppo distante da quello in cui abbiamo cercato di situare la dimensione percettiva, che è qui presa in esame. Prima di tornare all'analisi del *Compendium*, ricapitoliamo i risultati raggiunti: nelle pagine analizzate, Cusano spiega come la percezione avvenga mediante la ricezione di una certa quantità di specie; maggiore quantità di specie si riceve, maggiormente si è dunque informati sulla *res* che si ha dinanzi: se nell'esempio che abbiamo costruito non giungesse a percezione la specie delle due diverse figure delle parole – ovvero le specie che ci permettono di determinare la differenza specifica tra le due parole –, allora chi percepisce non troverebbe distinzione tra la parola "potere" e la parola "tepore". Egli sarebbe dunque portato a concludere – vedremo in seguito come avviene tale conclusione – che "potere" e "tepore" siano sinonimi; ma è soltanto a partire da una maggiore informazione che giunge dal ricevere anche le specie delle figure delle parole, che chi percepisce può distinguere le due parole. Le specie, dunque, sono «formae informantes»[47], nella misura in cui accrescono le informazioni che sono veicolate all'organo percettivo e che determinano una percezione più confusa o una più precisa. Perciò, a seconda delle specie che un uomo riceve, «unus enim plus est informatus quam alius, et

[42] *Ivi*, n. 62, 9.
[43] *Ivi*, n. 62, 11-13.
[44] ALBERTI MAGNI, *Super Dionysii De divinis nominibus*, c. 5, n. 29, 8-9 (Geyer, p. 320). Il contesto in cui Alberto Magno utilizza tale espressione non è tuttavia paragonabile alle questioni qui analizzate, toccando invece la problematica metafisica se la quiddità della cosa contenga o meno i suoi "principi essenziali".
[45] *De ber.*, n. 62, 14.
[46] *Ivi*, n. 62, 15-17.
[47] *Comp.*, c. 5, n. 14, 2.

idem nunc minus postea plus»[48]. Da ciò ne risulta che la percezione sensibile è un'attività propria e determinata in ciascuno e che in nessuno essa avviene allo stesso modo. Infatti nonostante queste specie siano in più uomini, esse «non […] eodem essendi modo ipsis insint»[49]. Non tutti gli uomini, dunque, percepiscono le medesime cose alla stessa maniera perché non è necessario che tutti percepiscano tutte le specie e tutte allo stesso modo; così qualcuno sarà più informato, qualcuno meno.

Nel sesto capitolo del *Compendium*, Cusano aggiunge un'altra variabile alla sua disamina sul funzionamento delle specie. Egli sostiene, infatti, che la maggiore o minore ricezione delle specie non dipende soltanto dalla maggiore o minore quantità e qualità di specie che riceve colui che percepisce, ma anche dalla qualità e dalla quantità di specie che chi percepisce è disposto ad accogliere. Infatti ognuno riceve le specie in relazione a quelle di cui abbisogna e che i suoi organi di senso possono cogliere. Questa caratteristica diviene evidente qualora si confrontino la quantità e la qualità di specie che coglie l'uomo con quelle ricevute da altri animali. Ad esempio alla talpa non servono le specie visive, «cum in umbra terrae reperiat quod quaerit»[50]; allo stesso modo, «alias haurit formica species, alias leo, alias aranea, alias vacca»[51]. In generale, ogni essere vivente cerca quelle particolari specie che colpiscono i propri organi di senso, mediante cui essi possono essere adeguatamente informati sulla cosa singola. Dunque la percezione non dipende soltanto dalla quantità e dalla qualità delle specie che colpiscono gli organi di senso, ma anche dalla possibilità degli organi di sensi di recepirle. Allora ciascun animale trae dallo stesso oggetto le specie di cui ha bisogno, così come – aggiunge Cusano – «diversae arbores ex eadem terra diversa hauriunt alimenta, quaelibet suae naturae conveniens»[52]. Per questo motivo la percezione non dipende soltanto dalla quantità e dalla qualità delle specie tratte dall'oggetto percepito, ma anche dal soggetto che percepisce; infatti egli non coglie tutte le specie, ma soltanto quelle di cui ha bisogno ed soprattutto alla propria maniera. Infatti nessuna percezione è del tutto uguale ad un'altra, cadendo la percezione nella molteplicità e nella grandezza.

Tracce di una descrizione della funzione della vista nelle opere di Cusano si trovano soprattutto nel *Compendium* e nel *De apice theoriae*[53]. In

[48] *Ivi*, n. 14, 3-4.
[49] *Ivi*, n. 14, 5-6.
[50] *Ivi*, c. 6, n. 16, 3-4.
[51] *Ivi*, n. 16, 8-9.
[52] *Ivi*, n. 16, 9-11.
[53] *De apice theor.*, n. 8: «cardinalis: posse igitur ipsius per quosdam sanctos lux nominatur, non sensibilis aut rationalis sive intelligibilis, sed lux omnium quae lucere possunt, quoniam ipso posse nihil lucidius esse potest nec nec pulchrius. Respicias igitur ad lucem sensibilem, sine qua non potest esse sensibilis visio, et attende quomodo in omni colore et omni visibili nulla est alia hypostasis quam lux varie in variis essendi modis colorum apparens, ac quod luce subtracta nec color nec visibile nec visus manere potest. Claritas vero lucis, ut in se est, visivam potentiam excellit. Non igitur videtur, uti est, sed in visibilibus se

entrambi questi testi, Cusano utilizza la metafora della vista sensibile della luce e dei colori per indicare la trascendenza di Dio rispetto alla nostra capacità visiva. In particolare nel primo capitolo del *Compendium*[54], Cusano esordisce proprio con una trattazione sulla visione mentale, che viene paragonata alla vista sensibile. Tralasciando il contenuto teologico della metafora – poiché in questa fase non costituisce oggetto d'indagine –, ci soffermiamo soltanto sulla descrizione fisica del fenomeno visivo. Infatti nel passo in questione, Cusano sostiene che la vista accade soltanto quando c'è luce; la luce è, per questo motivo, la condizione di possibilità della visione, perché astrae dalle cose le specie sensibili[55]. Tuttavia la luce non può essere vista in se stessa, perché oltrepassa le capacità della vista; perciò la vista sensibile deve limitarsi a vedere la luce nelle cose visibili[56]. Allora, come Cusano conferma nel *De non aliud*, la percezione sensibile accadrebbe nell'iride, in cui vi sarebbero ritratti i segni della luce, cioè i colori[57].

Anche nel *De apice theoriae* Cusano sottolinea che la luce in se stessa è invisibile alla vista sensibile, poiché «claritas vero lucis, ut in se est, visivam potentiam excellit»[58]. La vista sensibile non può che intercettare allora i modi con cui quella luce stessa «in visibilibus se manifestat»[59]. Inoltre, aggiunge Cusano, tanto più le cose manifestano la luce nei colori, tanto più esse sono nobili e belle. D'altra parte questo splendore e questa bellezza dei colori sono proprio ciò che nel quarto capitolo del *Compendium* determinano una diffusione rettilinea degli stessi in veri e propri raggi visivi, quando sostiene che, mediante la luce, il colore si comunicherebbe «per rectam lineam»[60] alla vista. Cusano, dunque, non ritiene che sia l'occhio ad inviare raggi visivi, come sosteneva

manifestat, in uno clarius, in alio obscurius. Et quanto visibile magis clare lucem repraesentat, tanto nobilius et pulchrius. Lux vero omnium visibilium claritatem et pulchritudinem complicat et excellit. Nec lux se in visibilibus manifestat, ut se visibilem ostendat, immo ut potius se invisibilem manifestet, quando in visibilibus eius claritas capi nequit. Qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam videt. Capisne ista?»

[54]*Comp.*, c. 1, n. 1-2.

[55]*Ibid*. Cfr. anche *De ludo globi* I, n. 72, 10-12: «sensibilis visio, ut sit vera et viva, sensibili luce indiget ostensiva, ita et intellectualis visio intellectuali veritatis luce opus habet, si videre seu vivere debet». Questa stessa prospettiva è espressa da Alberto Magno, il quale sostiene che la luce, in quanto corpo agente, astrae dalle cose le specie del colore. Queste specie sono l'essere spirituale del colore, così come sosteneva Averroé, e attraversano il diafano fino a giungere all'occhio umano. Questa prospettiva è espressa in ALBERTI MAGNI *De homine*, q. 21, a. 5 (Borgnet 35, 206a): Cfr. anche L. DEWAN, *Alberto Magno, i sensibili e l'essere attuale*, in J.A. WEISHEPL, *Albert the Great and the sciences: Commemorative Essays 1980*, cit., tr. it. *Alberto Magno e le scienze*, cit., pp. 315-345, in part. cfr. p. 317.

[56]Questo argomento è utilizzato spesso da DIONYSII AREOPAGITA *De theologia mystica*, c. 5.

[57]*De non aliud,* c. 8, n. 31, 9-13: «bene nunc quidem clareque mente vides ipsum non aliud in omni cognitione praesupponi et cognosci, neque quod cognoscitur ab ipso aliud esse, sed esse ipsum incognitum, quod incognito cognite relucescit, sicut solis claritas sensibiliter invisibilis in iridis coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube».

[58]*De apice theor.*, c. 4, n. 8, 13.

[59]*Ibid*.

[60]*Comp.*, c. 4, n. 8, 7-8.

Platone, ma crede che le forme delle cose si comunichino all'iride mediante la luce contratta alla cosa colorata. Quando la luce colpisce la cosa colorata, essa viene rimbalzata e porta con sé i segni della cosa o specie sensibili. L'occhio, allora, non deve far altro che ricevere il raggio di luce e l'iride può così apprendere i segni delle cose.

Nel secondo capitolo del *Compendium*, Cusano ha mostrato che la maggiore o minore precisione dell'attività percettiva dipende dalla quantità e dalla qualità delle specie che giungono all'organo di senso. Nel quarto capitolo, Cusano spiega che le specie si diffondono dall'oggetto a seconda della loro qualità: ad esempio quelle adatte ad essere recepite dall'organo visivo si trasmettono in linea retta finché non colpiscano l'occhio, mentre quelle adatte ad essere colte dall'udito si diffondo secondo sfere concentriche, e similmente per gli altri sensi. A partire dall'oggetto, le specie si propagano nell'aria, nell'acqua o in altri corpi trasparenti secondo una propria traiettoria; la percezione avviene quando queste specie colpiscono l'organo percettivo. La ricezione della specie informa il soggetto conoscente in merito alle proprietà generali dell'oggetto: a seconda della minore o maggiore precisione delle specie, il soggetto dispone di informazioni più o meno precise. In quanto assolvono a tale funzione, le specie o segni sensibili delle cose sono forme informanti e non forme formanti, poiché esse informano il soggetto senza però determinarlo in alcun modo, come una forma formante. Cusano precisa che affinché avvenga una percezione non è sufficiente ricevere informazioni mediante le specie; esse, infatti, informano soltanto, ma non donano forma ad alcuna conoscenza: è necessario che vi sia un principio attivo che ordini le specie, le combini tra loro e le faccia divenire conoscenza. Cusano non approfondisce ulteriormente i motivi per cui le specie delle qualità si diffondano dall'oggetto, ad esempio, la specie dell'odore o quella del suono; l'unica eccezione è costituita dalla specie visiva, che – scrive Cusano – viene diffusa grazie alla luce. Commentando il primo capitolo del *Compendium* che Cusano ha attribuito alla luce un ruolo fondativo nella vista: essa è condizione di possibilità del vedere. Infatti se la luce non illumina l'oggetto colorato allora dall'oggetto non viene emanata la specie del colore: «non tamen color, nisi luce iuvetur, splendorem per visum nostrum perceptibilem de se mittit»[61]. Il caso della vista resta però isolato: non vi è per gli altri sensi una simile spiegazione: né del motivo per cui un oggetto può emanare le specie dell'odore, né quelle del suono, né del gusto, né del tatto.

Ciò che invece in questo capitolo occupa l'interesse di Cusano è soprattutto il tentativo di descrivere la percezione come una certa attività dell'anima sensitiva. Infatti dal suo punto di vista, il percepire non consiste in una mera recezione delle specie – come sosteneva Aristotele nel *De anima* –

[61] *Ivi*, c. 4, n. 8, 6.

ma in esso sono compresenti due componenti: l'una che assolve ad una funzione informante, l'altra a quella formante. Concentrandoci ad esempio sulla vista, osserviamo che «in vidente duplex est forma: una informans, quae est similitudo obiecti, alia est formans, quae est similitudo intelligentiae»[62]. La prima forma è la specie dell'oggetto, che l'occhio riceve nella percezione; infatti non si percepisce propriamente l'oggetto, ma la specie dell'oggetto, che è soltanto una similitudine dell'oggetto e non l'oggetto stesso. Per giungere a questa forma non è stato necessario alcun procedimento di astrazione o di trasformazione del contenuto da materiale in formale, perché la specie generale che l'occhio riceve è già un contenuto formale. Questa dinamica per cui la specie dell'oggetto informa l'occhio di chi vede «naturaliter fit, scilicet […] medio naturae»[63]. Infatti è secondo natura che l'oggetto emana specie visive e che esse si diffondono in linea retta. Notiamo che viene introdotto qui un primo scarto rispetto alla tradizione scolastica. Infatti per Tommaso d'Aquino la specie è l'oggetto stesso ed è per questo motivo che la specie si può anche chiamare *intentio*. Tommaso sostiene che non c'è differenza tra i contenuti formali dell'oggetto e quelli formali della specie: perciò è possibile la conoscenza come *adaequatio* dell'intelletto all'oggetto[64]. La conoscenza dell'oggetto è per Tommaso sì mediata dalla specie, ma è diretta. Cusano invece sostiene che la specie sia una similitudine della cosa ed introduce così l'impossibilità di una conoscenza adaequata della cosa mediante la specie. Infatti per Cusano ogni conoscenza sensibile avviene mediante le specie e dunque in maniera mediata e indiretta. L'altra forma a cui fa riferimento Cusano è invece propriamente «formans» e ha un ruolo attivo nella percezione, poiché raccoglie le specie, le connette e le combina. Questa forma è una similitudine dell'intelletto, che Cusano chiama «anima sensitiva»[65]. La percezione non avviene dunque né per sola opera attiva dell'anima sensitiva, come secondo la dottrina platonica del raggio visivo, né per sola ricezione passiva di contenuti esterni impressi nell'iride, come sosteneva Aristotele, bensì dalla compresenza delle specie e

[62]*Comp*., c. 11, n. 35, 2-4.

[63]*Ivi*, n. 35, 9-10.

[64]Cfr. *S. theol. I*, q. 12, a. 9: «respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile, et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur».

[65]*Comp*., c. 11, n. 35, 2.

dell'anima sensitiva che le raccoglie: così – continua Cusano – «in vidente […] duae sunt similitudines, alia obiecti, alia intelligentiae, sine quibus non fit visio»[66]; e ancora: «sentire igitur animam sensitivam, quae similitudo est intelligentiae, et speciem obiecti, quae est similitudo obiecti, requirit»[67].

Importante è sottolineare che, nella percezione, l'anima sensitiva agisce in maniera attiva sulle specie; tuttavia il principio di questa azione non risiede nell'anima sensitiva stessa, ma nell'intelletto, di cui l'anima sensitiva è somiglianza. Allora – come vedremo più nel dettaglio nei prossimi capitoli – quella forma che agisce è sì l'anima sensitiva, ma più propriamente è l'intelletto ciò che dona forma alle specie[68] che l'anima riceve nella percezione. Il motivo per cui l'intelletto non interviene esso stesso in maniera diretta nella percezione, ma lo fa invece mediante la sua somiglianza, è che l'intelletto non può intendere le specie dell'oggetto in quanto esse non sono contenuti intellettuali. Cusano stesso afferma esplicitamente che l'intelletto «sensibilia non intelligit, quia sensibilia et non intelligibilia»[69]. Per essere intesi dall'intelletto, i contenuti sensibili apportati dalle specie dell'oggetto devono divenire intelligibili[70], ed è questo – come vedremo – il compito dell'anima. Le specie, infatti, sono formali ma non sono ancora enti intelligibili che l'intelletto può comprendere; se non vi fosse l'anima sensitiva, allora, nessuna specie sarebbe percepita: nessuna cosa sarebbe vista, nessun suono ascoltato e nessun sapore gustato.

Dunque al fine di percepire le specie, l'intelletto non interviene direttamente nella percezione sensibile, ma deve utilizzare l'anima, che è sua similitudine, quale strumento per percepire con i sensi. Si aprirebbe qui la questione dello statuto ontologico dell'anima e del suo rapporto con l'intelletto, tema che affronteremo nelle prossime pagine perché ci costringerebbe ad interrompere l'analisi della capacità percettiva. Per quanto riguarda invece la ricostruzione delle facoltà sensibili qui intentata, notiamo che il tredicesimo capitolo del *Compendium* apporta alcune precisazioni che ci permetto di comprendere meglio la nozione cusaniana di percezione. Infatti da quanto qui esposto da Cusano, sembrerebbe che l'anima sensitiva non sia da pensare come una facoltà inerte che riceve impressioni dall'esterno, come Cusano sembrava accennare nel *De mente*, perché nel *Compendium* essa è descritta come una delle due componenti che rendono possibili la percezione; non solo: delle due, essa è quella "formante", cioè quella che rende possibile e pone in essere l'attività percettiva. Nel *Compendium* l'anima sensitiva è presentata come lo strumento che, percependo, permette all'intelletto di ottenere i contenuti

[66] *Ivi*, n. 35, 9-10.
[67] *Ivi*, n. 36, 1-2.
[68] *Ivi*, n. 35, 10-11: «vero intelligentia format».
[69] *Ivi*, n. 36, 8.
[70] *Ivi*, n. 36, 8-9: «quare oportet ut intelligibilia prius fiant antequam intelligantur».

intellettivi – come ciò avvenga sarà oggetto dei prossimi capitoli[71]. Tuttavia l'anima sensitiva non è principio del movimento di conoscenza, come è l'intelletto. Diversamente dall'intelletto[72], per conoscere l'anima ha bisogno delle specie che provengono dall'oggetto esterno.

Questi chiarimenti forniti dalla lettura del *Compendium* ci permettono di precisare la dinamica percettiva esposta nel *De mente*, che andrebbe dunque intesa alla luce di questa differenza tra l'anima e l'intelletto: il fatto che l'anima per attivarsi abbia bisogno dell'oggetto che le si pone dinanzi, e che per comprenderlo abbia sempre bisogno delle informazioni contenute nelle specie, non indica che l'anima è una potenza passiva; essa non sembra, in altri termini, simile ad una tavoletta di cera che riceve passivamente le impressioni sensibili, come sosteneva Aristotele[73]. Al contrario, l'anima sensitiva sembra qui da intendere come la forma formante la percezione sensibile. Emerge in questo punto come Cusano sia distante non soltanto dalla dottrina del raggio visivo di Platone, ma anche dalla teoria di Aristotele, secondo cui l'anima sensitiva percepisce passivamente le impressioni che provengono dai sensi. Al fine di comprendere meglio la distanza di Cusano da Aristotele su questo punto, approfondiamo nel dettaglio il caso della vista.

Nella sezione finale del *Compendium*, Cusano cerca di spiegare quali siano le dinamiche della percezione sensibile e in particolar modo di quella visiva. L'argomentazione muove dall'osservazione per cui gli organi di senso non percepiscono i corpi diafani di per sé, poiché in essi non vi è alcuna specie percepibile. Inversamente, il senso percepisce l'acqua o l'aria solo allorquando l'acqua o l'aria siano corredati da alcune proprietà o qualità. Della presenza di questi corpi diafani si può fare facilmente esperienza e nel settimo capitolo della stessa opera Cusano riporta alcuni esempi. Il primo riguarda il suono: è evidente, infatti, che «sine aëre nequaquam fieri potest audibile»[74], ma nonostante questo «aër autem ut aër nullo sensu attingitur»[75]. Affinché sia dunque ascoltabile, l'aria deve essere frammista con il suono, cioè con una specie della qualità. Lo stesso genere di esperienza si ha con il senso visivo. Infatti neanche la vista percepisce l'aria[76]. Ci sono però alcuni casi in cui riusciamo a vedere l'aria, come quando, ad esempio, essa acquisisce la specie del colore. Pur non vedendo l'aria in se stessa, noi vediamo «aërem coloratum, uti experimur, radio solis coloratum vitrum penetrante»[77]; allo stesso modo

[71]Cfr. più avanti.

[72]Nella terza parte cercheremo di spiegare il motivo per cui l'intelletto sembra autosufficiente, cioè per cui non ha bisogno delle specie sensibili per conoscere.

[73]Cfr. ARISTOTELIS, *De anima*,

[74]*Comp.*, c. 7, n. 19, 28-29.

[75]*Ivi*, n. 19, 29.

[76]*Ivi*, n. 19, 29-30: «visum enim non videt aërem».

[77]*Ivi*, n. 19, 30-31.

l'olfatto non sente l'aria in se stessa, ma soltanto «olentem»[78] e il gusto soltanto il «sapidum»[79] o l'amaro, e il tatto ciò che è caldo o ciò che è freddo[80].

L'aria è in questo caso quel corpo trasparente o diafano che si interpone tra l'oggetto sensibile e il senso quale termine medio, attraverso cui venga trasmessa e diffusa la specie[81]. che il diafano non viene mai percepito in se stesso, né vi è un organo percettivo preposto a percepirlo. Purtuttavia esso è presente e talvolta perviene alla percezione «per accidens», cioè solo allorquando esso è commisto ad una specie della qualità, la quale invece è percepibile. Tale diafano, allora, non è conoscibile «quia illud forma sensibili aut intelligibili caret»; ed esso permane a noi sconosciuto «nisi formetur» da una specie della qualità che è percepibile con i sensi. Non è tuttavia in questa inconoscibilità ultima del diafano enunciata nel settimo capitolo che la concezione cusaniana di percezione si distingue dalla dottrina aristotelica del *De anima*. Essa è comunque fondamentale per intendere quanto Cusano spiega nel tredicesimo capitolo, in cui affronta nel dettaglio il rapporto tra il diafano e l'anima che percepisce: è in questo contesto che emergono le differenze tra la posizione Cusano e quella di Aristotele sulla percezione. Ed è precisamente in questo punto che Cusano si avvicina al commento neoplatonico di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele[82]. Poiché l'aria in quanto tale non è percepibile, all'esordio del tredicesimo capitolo del *Compendium* Cusano ribadisce che la percezione dell'oggetto è permessa soltanto nell'aria mescolata alle specie della qualità[83]; in essa, le specie sono la forma informante la percezione, mentre l'aria è il diafano. Il principio della percezione è invece l'intelletto, che interviene nell'atto percettivo mediante l'anima sensitiva, sua similitudine, che è la forma formante. La visione avviene mediante queste due forme, come spiegato nei passi precedenti.

Particolare del tredicesimo capitolo è che, in questo frangente, Cusano spiega che l'anima sensitiva risulta formante nella misura in cui essa rende viva l'aria a sé attigua; è infatti soltanto nell'aria vivificata che è possibile realizzare la percezione: «oportet igitur animam sensitivam aërem vivificare sibi coniunctum, ut in vivificato aëre sentire possit species obiectorum»[84]. Sembra dunque che Cusano intenda l'anima quale forma formante nella misura in cui "formare" significa rendere viva l'aria in cui sono presenti le specie degli oggetti. D'altra parte il compito di vivificare sembra quello più adatto alla

[78] *Ivi*, n. 19, 32.
[79] *Ivi*, n. 19, 33.
[80] *Ivi*, n. 19, 34-35.
[81] *Ivi*, c. 4, n. 8, 16-17: «oportet inter sensibile obiectum et sensum esse medium, per quod obiectum speciem seu signum sui multiplicare possit».
[82] ALBERTI MAGNI *De anima* II, tr. 4, c. 8.
[83] *Ivi*, c. 13, n. 39, 3-4: «elicias ex praemissis quomodo aër nullo sensu nostro attingitur nisi qualificatus».
[84] *Ivi*, n. 39, 6-7.

natura dell'anima sensitiva[85]: essa non è infatti una forma del genere delle specie, né è un diafano come l'aria o l'acqua, ma è «spiritus vivificans aërem»[86]. Nel momento in cui l'anima sensitiva dona vita all'aria gravida di specie sensibili, ecco che avviene la percezione. Accade, infatti, che la specie sensibile mescolata all'aria ecciti l'anima sensitiva e così il «coniunctum ex spiritu et aëre»[87] viene portato in atto. Il risultato è una conoscenza sensibile dell'oggetto che ha emanato le specie. Questa attività mediante cui l'anima porta in atto l'aria mescolata alle specie è propriamente ciò che Cusano denota con la metafora del "rendere vivo". L'utilizzo cusaniano del termine "vivificare" si comprende meglio qualora si consideri l'aria come «corpus vita nostri sensitivi»[88] e lo spirito come la medesima anima sensitiva. Allora si comprende come, mediante l'aria, l'anima sensitiva «vivificat totum corpus et sentit obiecta»[89].

Tale dottrina del "diafano vivo" presenta tuttavia alcuni elementi dissonanti rispetto alla tradizione aristotelica: anzitutto la nozione di diafano, e poi la prospettiva filosofica, secondo cui l'anima, attiva, "renda viva" l'aria mescolata con le specie della qualità. Infatti analizzando la dottrina esposta da Cusano ci si può chiedere come sia possibile che l'anima vivifichi l'aria mescolata alle specie, poiché essa è esterna al corpo umano. Se infatti con diafano è da intendere ciò che ha descritto Aristotele nel *De anima*, bisogna individuare con esso l'aria che si interpone tra l'oggetto e l'occhio, nella quale vengono trasmesse le specie dell'oggetto. Ma qualora si ammettesse questa concezione, allora si dovrebbe ipotizzare che l'anima sensitiva avesse la capacità di essere proiettata al di fuori dell'occhio e degli altri sensi e così di rendere viva l'aria a loro attigua, ma pur sempre esterna al corpo.

In definitiva, sembrerebbe che Cusano presenti una versione raffinata della dottrina dei raggi visivi di Platone, che tuttavia Cusano ha confutato sin dal quarto capitolo del *Compendium*, in cui ha sostenuto che non è il raggio visivo a colpire gli oggetti, ma sono gli oggetti a produrre specie visive che raggiungono l'occhio. In merito allo stesso punto, fa difficoltà rispetto alla tradizione aristotelica la corrispondenza tra lo spirito e l'aria con l'anima e il corpo di un uomo: anche in questo caso ci si può chiedere come sia possibile che l'anima sensitiva debba trovare il proprio «corpus» all'esterno del corpo umano e inoltre in qualcosa di accidentale: si era infatti precisato poc'anzi che la presenza di un'aria adatta alla percezione era dovuta all'accidente per cui in quell'aria vi siano mescolate le specie della qualità, che rendono l'aria

[85]Cfr. *De ludo globi*, I, n. 22, 15: «vivificare animae convenit»; cfr. anche *De mente*, c. 5, n. 80, 12, in cui Cusano sostiene che l'anima è tale nella misura in cui svolge l'ufficio di rendere vivo il corpo: «cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc "anima" dicitur». Si tratta di un tema classico della tradizione antica.

[86]*Comp.*, c. 13, n. 39, 12.

[87]*Ivi*, n. 39, 12-13.

[88]*Ivi*, n. 39, 13-14.

[89]*Ivi*, n. 39, 14-15.

percepibile. Se lo spirito ha bisogno dell'aria come di un corpo da rendere vivo, allora quell'aria non può esserle accidentalmente congiunta. Bisognerebbe dunque comprendere meglio il senso con cui Cusano si riferisce ad un "diafano". Infatti, a differenza di Aristotele, Cusano non ha presente un corpo trasparente che è del tutto interno all'occhio e ad ogni organo di senso. Con "diafano" Cusano intende allora quella piccola porzione di aria che si trova all'interno degli organi di senso, come ad esempio nell'occhio. Le specie della qualità che giungono dall'esterno si mescolano dunque con quest'aria interna all'occhio e permettono la percezione. Per questo motivo il corpo diafano che viene vivificato non è esterno al corpo umano, bensì è interno: è l'aria che è nell'occhio e che si trova al di sotto dell'iride.

Una seconda difficoltà può sorgere in merito alla nozione di spirito. Commentando l'ottavo capitolo del *De mente* abbiamo infatti cercato di porre in evidenza la dottrina cusaniana degli spiriti, secondo cui nelle arterie, con il sangue, scorrerebbe uno spirito, il quale sarebbe a sua volta mescolato all'anima. Tale spirito avrebbe la funzione di condurre l'anima ovunque nel corpo e, in particolar modo, agli organi di senso, preposti alla percezione. Nel *Compendium*, tuttavia, Cusano non indica il medesimo spirito delle arteria, ma un altro spirito che si trova nell'occhio e che può essere chiamato spirito visivo. Questo spirito è il tramite corporeo mediante cui l'anima viene condotta fino al diafano dell'occhio: è questo spirito che l'anima stessa percorre nel momento in cui si trova a rendere viva l'aria nel diafano. Altri spiriti simili veicolano l'anima negli altri organi di sensi – come vedremo poc'anzi –, ma non sono da confondere con lo spirito delle arterie, che invece è preposto alla trasmissione dell'anima in ogni luogo del corpo. A questo punto dell'analisi del *De mente* e del *Compendium* siamo in grado di formulare una prima ipotesi in merito alla maniera in cui Cusano intenda il funzionamento della facoltà percettiva, in particolar modo di quella visiva. Proponiamo una scansione dell'attività della percezione in due momenti fondamentali, con cui vogliamo riassumere il percorso intrapreso sinora e concludere con l'analisi della conoscenza sensibile proveniente dalla vista: una fase recettiva e l'altra attiva.

Nel primo capitolo del *Compendium*, Cusano ha sottolineato che la luce è condizione di possibilità della vista sensibile. Colpito dalla luce, l'oggetto emana delle specie, che sono formali e generali e si diffondono secondo diverse traiettorie a seconda dei sensi: in linea retta le specie visive, a cerchi concentrici quelle uditive. Le specie sono propagate attraverso dei corpi diafani, come l'aria o l'acqua e mediante essi si trasmettono ovunque. Cusano offre un esempio concreto di questa dinamica presentando il caso del vetro colorato: «vides – scrive nel tredicesimo capitolo – radium solis penetrare vitrum coloratum et in aëre speciem coloris apparere»[90]. La luce è qui causa del colore, poiché è ciò

[90]NICOLAI DE CUSA, *Comp.*, c. 13

che determina la produzione della specie del colore, mentre l'aria è il mezzo trasparente che permette la trasmissione della specie finché non giunga all'organo di senso adatto alla vista e al diafano. In tal modo «species [sentitur] in visu, scilicet in diaphano aërio vivo oculi»[91]. Vi sono dunque due generi di diafani: quello che permette la trasmissione della specie dall'oggetto all'occhio e poi quello che Cusano definisce "diafano dell'occhio" o "diafano visivo".

Cusano spiega che le specie sono trasmesse dall'oggetto mediante l'aria finché non giungano a quell'aria che è interna all'occhio e che è «diaphano aërio vivo oculi»[92]». Quando ciò accade, le specie si assimilano al diafano visivo, e l'aria interna all'occhio viene colorata dalle specie della qualità. Nel caso del vetro colorato, ad esempio, Cusano spiega che la superficie del diafano, che di per sé è «penitus incoloratam, in similitudine tingi»[93]. Le specie del colore provenienti da un oggetto colorato giungono al diafano interno all'occhio e colorano l'aria dello stesso colore dell'oggetto. In questo processo, dunque, l'aria o diafano dell'occhio si assimila alla specie del colore. Ciò è d'altra parte possibile perché, come detto, la specie del colore è del tutto formale: essa è, dunque, una forma che informa l'aria della stessa specie che viene emessa dall'oggetto mediante l'illuminazione. In numerose occasioni Cusano riporta questo medesimo esempio della luce, del colore e del diafano quale esempio volto a chiarire dinamiche simili che si istanurano in altri campi del sapere e soprattutto a livello ontologico: così nel *De coniecturis* l'attenzione è rivolta alla luce[94], mentre nel *De dato patris luminum* invece al colore[95].

La frequenza con cui questi esempi compaiono nell'opera cusaniana e il fatto stesso che Cusano gli dedichi così pochi approfondimenti fanno supporre che in questo punto Cusano non dovette discostarsi molto dalla tradizione aristotelica. Cusano ritiene che non vi siano cose colorate, ma che il colore di una cosa sia determinato dalla ricezione contratta della luce al modo di essere

[91] *Ivi*
[92] *Ivi*
[93] *Ivi*
[94] Cfr. *De con.* II, c. 16, n. 170, 3-8: «si enim medium diaphanum, per quod alteritas lucis in visum ascendit, est alteratum colore rubeo vel alio, huius coloris res visa apparet, quoniam ipsa non attingitur in unitate simplici, puta luce pura, sed in luce alterata in diaphano, puta beryllo aut vitro aut flamma vel radio colorato vel alterato»; *De quaer. Deum*, n. 34, 9-11: «color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur»; *Ivi*, n. 37, 13-17: «Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa»; *Comp.*, c. 1, n. 8-9: «colores enim, qui visu cognoscuntur, signa sunt et termini lucis in diaphano»; *Ivi*, n. 39, n. 6-13: «oportet igitur animam sensitivam aerem vivificare sibi coniunctum, ut in vivificato aere sentire possit species obiectorum, puta in aere vivo diaphano et subtili speciem visibilis, in communi speciem soni, in ingrossato et immutato species aliorum sensuum. Non est igitur anima sensitiva nec terra nec aqua nec aer nec aether sive ignis, sed est spiritus vivificans aerem modo praemisso, et coniunctum ex spiritu et aere per sensibilem speciem in actu positum sentit».
[95] *De quaer. Deum*, n. 34, 9-11: «non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur».

che è proprio della cosa[96]; tale ricezione imperfetta dà origine al colore[97]. L'accento dionisiano che Cusano offrirà a questi temi in ambito ontologico è già ben chiaro in questa fase, quando Cusano sottolinea il tema della ricezione; esso però non costituisce ancora un elemento di rottura con la tradizione aristotelica. Anche gli scolastici, infatti, credevano che il colore diviene visibile nella misura in cui nell'iride trasparente venga a ricrearsi l'immagine della cosa colorata grazie alla trasmissione delle specie visive causata dalla luce. La medesima dinamica osservata nel caso della vista si riscontra nei suoni che si diffondono nell'aria ad onde concentriche e sono similmente percepiti dalle orecchie[98].

Per comprendere il carattere di questa prima fase del processo percettivo è importante sottolineare che la ricezione della specie del colore, in quanto del tutto formale, avviene per assimilazione del diafano dell'occhio alle specie del colore. Al contempo ciò che stimola l'assimilazione non è tuttavia una forza interna al diafano dell'occhio, né è l'anima sensitiva, ma è la luce che dall'esterno permette la trasmissione della specie del colore mediante il corpo trasparente. Allora la percezione in questa prima fase è pura passività, come ricorda anche Cusano quando sostiene che «sentire quoddam pati est»[99], poiché avviene che «agit igitur species in corpus organicum»[100]. Diviene a questo punto chiaro il motivo per cui nell'ottavo capitolo del *De mente*, che abbiamo analizzato all'esordio della nostra ricostruzione della capacità percettiva, Cusano sostiene che l'anima «excitatur […] ad comprehendendum»[101], soltanto nel momento in cui «exterius obstaculum invenit»[102]. La lettura corretta di questo passo può essere a nostro avviso esercitata solo in relazione a quanto esposto in dettaglio nel *Compendium*. A nostro avviso questo ostacolo che la vista incontra e che non permette una visione "trasparente" è proprio la specie del colore, che è una specie della qualità; mediante tale specie, l'aria si tinge del colore: prima l'aria che è attraversata dalla luce e infine l'aria interna all'occhio, colorandola. Si può dire a tal proposito che la specie che colora l'aria interna

[96]Cfr. *De dato patr. lum.*, c. 2, n. 100, 3: «contracta receptio lucis».

[97]Non possiamo approfondire in questa fase la nozione cusaniana di ricezione della luce e in generale di partecipazione delle forme alle cose; per quanto riguarda questo punto rimandiamo a X

[98]*Comp.*, c. 4, n. 8, 2-13: «considerans autem signa sensibilia quomodo ab obiecto ad sensum perveniunt, reperiet res corporales splendescere actu aut habitu, actu ut lucida, potentia ut colorata. Neque aliqua res corporalis penitus est expers lucis aut coloris, qui ex luce est. Non tamen color, nisi luce iuvetur, splendorem per visum nostrum perceptibilem de se mittit. Splendor autem subito et a remotis valde per rectam lineam proicitur, ad cuius perceptionem sensus visus naturaliter est adaptatus. Sonus vero a remotis orbiculariter se diffundit, ad cuius sensationem sensus auditus creatus est. Vapor vero se minus remote diffundit et odoratu percipitur, tactu vero tangibilia propinquiora et gustu interior sapor. Haec mirabili providentia naturae ad bene esse animalium sic ordinata sunt»

[99]*Ivi*, c. 13, n. 39, 16-17.

[100]*Ivi*, n. 39, 17.

[101]*De mente*, c. 8, n. 113, 3-4.

[102]*Ivi*, n. 113, 1.

all'occhio si oppone all'anima sensitiva, che è stimolata alla comprensione.

Una tale interpretazione ci è suggerita dal settimo capitolo del *De mente*, quando Cusano spiega che a far ostacolo all'anima presente nello spirito delle arterie è proprio la specie visiva, in cui essa si imbatte quando percepisce con l'occhio: «in illis omnibus locis vehitur in spiritu arteriarum mens nostra, quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto»[103]. Da porre in evidenza è qui l'iniziale passività fisiologica della percezione. Infatti anche in questa occasione Cusano non tralascia di sottolineare un originale carattere recettivo della percezione, poiché l'organo di senso non si assimila all'oggetto esterno per forza propria, ma perché subisce un'azione esterna dalla forza della luce che imprime in esso la specie del colore: tema che avvicina l'interpretazione cusaniana alla versione proposta da Aristotele nel *De anima*. D'altra parte già nel capitolo precedente[104], Cusano aveva proprio citato un esempio di matrice aristotelica per descrivere tale assimilazione. Spiega, infatti, che «ad similitudinem speciei, quae obstaculum praestitit motui, spiritui sic conformatur sicut cera flexibilis per hominem mentis usum ac artem habentem configuratur rei praesentialiter artifici praesentatae»[105]. Come però abbiamo avuto modo di chiarire in occasione del diafano, la dimensione ricettiva e assimilativa non è sufficiente affinché avvenga la percezione. Infatti dopo aver presentato l'esempio aristotelico della cera, Cusano sottolinea che in questo processo l'anima assume anche un ruolo attivo. Infatti il principio di questa assimilazione è nell'anima stessa, che, come una cera, si configura alle specie che riceve. Il soggetto della percezione è l'anima sensitiva che utilizza lo spirito quale strumento. Secondo Cusano, dunque, non avviene una pressione delle specie su una tavoletta di cera, ma è la cera che si adatta alle specie, come vedremo, prendendone le forme. Vediamo ora nel dettaglio in cosa consiste questo ruolo attivo dell'anima sensitiva nel contesto della percezione di un oggetto mediante la vista.

Sin da una prima lettura di queste righe non si può evitare di notare che le nozioni di anima sensitiva e di spirito con cui Cusano aveva discusso sinora il problema della percezione sono state qui sostituite con quella di mente; di questa occorrenza e delle differenze tra la mente e l'anima sensitiva, tuttavia, ci occuperemo in seguito. Ciò che però ci interessa in particolar modo in questo contesto è sottolineare che Cusano definisce l'opera di assimilazione della mente alle cose paragonandola a quella di un uomo che utilizza la cera per fare i calchi degli oggetti, come – dirà in seguito – avviene nella scultura, nella pittura o nell'arte del fabbro[106]. Questa metafora, che ricorre anche altrove, è capace di

[103] *Ivi*, c. 7, n. 100, 8-11.
[104] *Ivi*, c. 7, n. 100, 12-13.
[105] *Ivi*, n. 100, 12-15. La metafora della cera proviene da PLATONIS *Teeteto* 191C, 194C.
[106] *Ivi*, n. 75, 24.

spiegare come la mente, mediante l'anima sensitiva, che è sua similitudine, e lo spirito, recepisca le specie e le renda conoscenza sensibile. Torna ancora la nozione di spirito, a cui Cusano affida un ruolo fondamentale nella percezione sensibile[107]. Infatti in più occasioni il cardinale precisa che non è nello specifico la mente quel che si conforma alle specie ricevute negli organi di senso, né è l'anima sensitiva, ma è uno certo spirito percettivo, che è preposto ad ogni organo di senso[108]; un esempio che è stato già affrontato è quello dello spirito della vista. Diverso da questi spiriti dei sensi è lo spirito delle arterie, che scorrendo insieme al sangue conduce l'anima fino al luogo precipuo della percezione. Tuttavia, nonostante sia lo spirito ad assumere la forma delle specie che giungono agli organi di senso, è la mente in quanto anima sensitiva – poiché svolge qui la funzione di donare vita al diafano – che è il protagonista della percezione sensibile. La mente ha bisogno dello spirito come di uno strumento che gli permetta di assimilarsi alle specie, poiché lo spirito è «flexibile» e adatto a conformarsi, come si è detto per la cera, «de luto et omnibus flexibilibus»[109]. Non è però del tutto corretto far riferimento ad un unico spirito: Cusano sostiene, infatti, che non vi è soltanto un unico spirito delle arterie[110], che ma nelle arterie scorrono tanti spiriti quanti sono gli organi di senso. Questi spiriti si distinguono tra loro a seconda della loro sottigliezza e, di conseguenza, dell'organo verso cui sono diretti: quelli più sottili conducono l'anima verso gli organi di senso più elevati, come gli occhi e le orecchie, gli altri, più spessi, verso quelli più bassi. Inoltre in ogni spirito la mente si assimila alle specie che corrispondono alle proprietà degli organi di senso; infatti lo spirito visivo si conforma alle specie visive, lo spirito dell'orecchio a quelle sonore[111].

La dottrina degli spiriti è esposta più nel dettaglio nell'ottavo capitolo[112] del *De mente*, che era stato parzialmente preso in considerazione quando si era cercato di situare la vista nel corpo umano: si era infatti osservato che per

[107]Sullo spirito sensitivo cfr. anche *De con.* II, c. 16, n. 164 e *De mente*, c. 8, n. 112ss.

[108]Protagonista dell'attività percettiva è allora questo spirito, che talvolta Cusano chiama anche "anima sensitiva", dando origine ad una confusione tra i due. Nel *De mente*, però, aveva precisato che l'anima scorre nello spirito, ed è essa il principio della fase attiva della percezione; perciò talvolta Cusano sostiene che sia l'anima sensitiva a percepire e non lo spirito.

[109]*De mente*, c. 7, n. 76, 3.

[110]Vedi sopra.

[111]*Ivi*, n. 76, 4-9: «sic in nostro corpore mens facit secundum variam flexibilitatem spirituum arteriarum in organis varias configurationes subtiles et grossas, et unus spiritus non est configurabilis ad id, ad quod alius. Quia spiritus in nervo optico non est offendibilis per species sonorum, sed solum per species colorum, ideo configurabilis est speciebus colorum et non sonorum». La molteplicità degli spiriti che conducono la medesima anima sensitiva a diversi organi di senso e che si adattano a ricevere le diverse specie è confermata anche in *De aeq.*, n. 6, 1-5 quando Cusano afferma che «omne autem id, quod videtur in alio aliter, videtur per id, quod est in se idem cum anima videntis. Videt homo sensum esse alium in visu, alium in auditu et ita de reliquis. Et sensum sic in aliis aliter exsistentem in se videt sine illa alteritate esse idem cum anima rationali». Sulle specie sonore, vedi anche la posizione di Tommaso: cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In De anima Expositio*, III, lect. 1, n. 581.

[112]*Ivi*, c. 8, n. 82, 14-84, 3.

Cusano l'anima sensitiva viene trasportata fino agli occhi da uno spirito visivo che scorre nelle arterie ed in esse è portato dal sangue. Queste arterie, come detto, non conducono il sangue (e, con esso, l'anima sensitiva) soltanto alla vista, ma anche agli altri organi di senso e ovunque nel corpo: «duae arteriae ad aures diriguntur illo spiritu plenae; similiter ad nares; eodem modo ad palatum arteriae quaedam diriguntur»[113]. Anche in questo caso, tuttavia, lo spirito non è unico, ma vi sono tanti spiriti quanti sono gli organi di senso, alcuni più leggeri e altri più pesanti. La consistenza di questi spiriti dipende dalla consistenza delle percezioni a cui sono adatti gli organi di senso. Infatti è necessario che lo spirito diretto agli occhi sia «agillimus»[114], poiché soltanto uno spirito sottilissimo potrebbe farsi colpire dalle specie visive, che sono formali; infatti uno spirito più pesante non sarebbe capace di recepire delle specie così formali e sottili. Uno spirito sottile è adatto a percepire i suoi nell'orecchio, un altro meno sottile a recepire gli odori, uno spirito pesante a gustare i sapori nel palato e un altro ancor più pesante a percepire ciò che si tocca con il tatto[115]. Le forze con cui gli spiriti a loro volta percepiscono nei cinque sensi esterni sono designate da Cusano secondo la natura gerarchica dei quattro elementi e dell'etere[116]; anche in questo utilizzo simbolico degli elementi al fine di contrassegnare gli organi di senso e le loro capacità conoscitive, Cusano sembra seguire la tradizione galenica. Un ordine simile lo troviamo inoltre nel canone di Avicenna, nel suo commento al *De anim*a[117] e negli studi di Arnoldo da Villanova, opere che Cusano ha avuto modo di consultare.

Nel tredicesimo capitolo del *Compendium*, Cusano ha spiegato che in seguito ad una prima fase recettiva, in cui il diafano dell'occhio recepisce, per tramite della luce esterna, le specie provenienti dagli oggetti, si assiste ad una fase attiva. In un primo momento le specie della qualità, che sono formali e generali, hanno informato l'aria interna all'occhio, colorandola e influenzandola a seconda della qualità precipua della specie. Per questa loro funzione le si è definite “forme informanti”. Tale prima assimilazione, resa possibile dalla luce esterna, ha permesso all'occhio di ricevere in sé le specie formali, ma non ha

[113] *Ivi*, n. 83, 1-4.

[114] *Ivi*, n. 83, 5.

[115] *Ivi*, n. 83, 7-15: «sic in auribus voce repercutitur spiritus, et excitatur anima ad comprehendendum. Et sicut auditus fit in aëre tenuissimo, ita quoque odoratus in aëre spisso vel potius fumoso, qui, cum nares subintrat, ex sua fumositate spiritum retardat, ut anima excitetur ad illius fumositatis odorem comprehendendum. Pariformiter cum humidum spongiosum palatum subintrat, tardatur spiritus, et excitatur anima ad gustandum. Utitur etiam spiritu per medullas diffuso anima pro instrumento tactus. Cum enim aliquod solidum obstat corpori, offenditur et quodammodo retardatur spiritus, et inde tactus»

[116] *Ivi*, n. 83, 16-22: «circa oculos utitur ignea vi, circa aures utitur vi aetherea vel potius aërea pura, circa nares vi spissa aërea et fumosa, circa palatum vi aquea, circa medullas vi terrea, et hoc secundum quattuor elementorum ordinem, ut, sicut oculi altiores sunt auribus, sic spiritus, qui ad oculos dirigitur, altior est et superior, ut quodammodo igneus dicatur, ut sit in homine sensuum dispositio facta ad similitudinem ordinis sive dispositionis quattuor elementorum».

[117] AVICENNIS, *De anima*, V, c. 8, p. 175, n. 49-51.

creato conoscenza. Per ottenere la percezione sensibile, infatti, non basta la ricezione delle specie, che avviene secondo una dinamica fisiologica, ma è necessario che queste forme informanti divengano forme in atto nell'anima. Dal punto di vista di Cusano, la conoscenza avviene solo allorquando le specie vengano portate in atto dal movimento formante dell'anima sensitiva. In questo secondo momento ha avvio la fase attiva: dopo che l'anima sensitiva è stata stimolata dalle specie alla comprensione dell'oggetto dinanzi a sé, allora essa reagisce rivolgendosi al diafano. L'anima agisce nella maniera che gli è più propria: dona vita. Ciò accade perché l'anima «est […] virtutis semper vivificativae et cognitivae»[118] e perché, come scrive nel *De ludo globi*, «vivificare animae convenit»[119]. Allora una volta che l'aria interna all'occhio è mescolata alle specie, l'anima dona forma all'aria, cioè la rende viva: in quest'aria viva interna all'organo di senso accade la percezione.

Approfondiamo ora ulteriormente le modalità in cui si presenta questa attività dell'anima. Ricevuta la vita per tramite dell'anima sensitiva, il diafano diventa a quel punto un principio autonomo di movimento; questa caratteristica gli permette di rivolgere la propria attenzione[120] alle specie che esso ha in se stesso e di conoscerle. D'altronde la precedente ricezione o assimilazione ha fatto sì che le specie siano entrate nell'occhio umano come contenuti formali. Per questo motivo, le specie degli oggetti sono presenti nel diafano dell'occhio vivo. Allora al fine di conoscere le specie, l'aria viva non deve far altro che rivolgersi in se stessa e «in se sentiret species qualitatum»[121]. Ecco spiegata la percezione: quest'aria viva «se convertens ad obiectum unde splendor venit, medio illius splendoris, quem in superficie corporis sui diaphani sentit, obiectum cognoscit»[122]. Allora il diafano dell'occhio diviene il luogo proprio della percezione non nell'assimilazione e nella ricezione passiva delle specie dell'oggetto, ma soltanto quando l'anima gli dona la vita e conosce, in esso, le specie. La percezione avviene in maniera interna, poiché il diafano vivo dell'occhio non cerca le specie fuori di sé, ma le trova in se stesso: vi erano state immesse, infatti, dalla luce, che precedentemente vi aveva impresso le specie degli oggetti. La percezione sensibile e in particolar modo quella visiva avviene dunque quando il diafano, reso vivo dall'anima sensitiva, si rivolge in se stesso e in sé scopre le specie degli oggetti esterni.

Il diafano vivo, che conosce le specie in sé stesso, non conosce per reazione necessaria alla ricezione delle specie; la loro conoscenza, infatti, dipende dall'attenzione che il diafano vivo pone su di esse. Si delinea qui una

[118]*Ivi*, n. 40, 6.

[119]*De ludo globi*, I, n. 22, 15: «vivificare animae convenit».

[120]La nozione agostiniana di "attenzione" è spesso utilizzata da Cusano, ad es. cfr. *De con*. II, c. 16, n. 157; *De quaer. Deum,* c. 2, n. 33; *De vis. Dei.*, c. 22, n. 98; *De ludo gl.*, II, n. 103. Per Agostino, cfr. soprattutto il AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS, *De Trinitate*, XI, c. 8, n. 15.

[121]*Comp.*, c. 13, n. 39, 5.

[122]*Ivi*, n. 41, 4-6.

distinzione importante tra la fase recettiva e quella attiva. Infatti nella prima fase, il diafano dell'occhio ha ricevuto le specie in maniera necessaria, poiché il principio di movimento che ha determinato la diffusione delle specie dell'oggetto nei corpi diafani esterni fino all'aria diafana dell'occhio è stata la luce. Così l'occhio riceve le specie per una dinamica che non dipende da lui ed esse si mescolano al diafano dell'occhio per una necessità fisiologica. Il diafano si assimila ad esse passivamente e in maniera recettiva, cioè patendo le specie – «sentire quoddam pati est»[123]; ma la percezione dell'oggetto non avviene in quel momento. Si percepisce infatti solo quando il diafano vivo dell'occhio si rivolge per sua stessa intenzione alle specie che possiede in se stesso, poiché vi sono state inscritte dalla luce. Per questo motivo «non fiat visio nisi videns attendat ad spendorem seu intentionem»[124]. Il diafano, infatti, potrebbe anche non rivolgersi alle specie che sono in lui, oppure rivolgersi ad alcune e tralasciarne altre. L'intenzione o l'attenzione di chi vede è dunque la manifestazione più chiara dell'attività dell'anima nella percezione. Essa è esperibile facilmente anche nella vita quotidiana, ad esempio quando ci troviamo a passeggiare in una folla e non vediamo i passanti se non vi prestiamo attenzione[125].

Nel *De quaerendo Deum*, Cusano aveva già presentato l'esempio dei passanti approfondendo la nozione di "intenzione" o "attenzione". La descrizione dell'atto visivo è in queste pagine conforme all'ottavo capitolo del *De mente*: la percezione accade quando la specie dell'oggetto, colpendo lo spirito, eccita l'anima alla comprensione; ma è poi l'anima, in quanto forza attiva, che comprende. Si trova qui anche un richiamo alla fisiologia umana e alla dottrina dello spirito, che Cusano ha poi sviluppato alcuni anni dopo nel passo del *De mente* da noi proposto poc'anzi: «spiritus enim, – spiega Cusano – qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur oblivatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur»[126]. Questo incontro tra lo spirito e la specie – proprio come nel *De mente* – eccita l'anima a conoscere l'oggetto: «admiratur virtus animalis de sensatione et intendit, ut discernat»[127]. Le pagine del *De quaerendo Deum* sono tuttavia da porre in evidenza perché, diversamente dal *De mente*, qui Cusano sottolinea che il protagonista della percezione non è lo spirito, ma è qualcosa che è più in alto dello spirito: l'anima. Per chiarire questa ulteriore specificazione, Cusano introduce lo stesso esempio dei passanti poi riproposto nel *Compendium* e altrove. Grazie all'esempio dei passanti ci è infatti presto manifesto che la percezione non è un'attività meramente passiva, ma che in essa l'anima interviene attivamente nella libera selezione delle specie da percepire. Tale attività dell'anima si

[123] *Ivi*, n. 39, 16-17.
[124] *Ivi*, n. 41, 6-7.
[125] *Ivi*, n. 41, 7-8: «praetereuntes enim si non sumus attenti non videmus».
[126] *De quaer. Deum*, n. 33, 3-5.
[127] *Ivi*, n. 33, 5-6

esprime in quella che è qui chiamata attenzione o altrove intenzione: per percepire non è sufficiente rivere le specie dalle cose esterne, ma è necessario che l'anima si rivolga verso di esse, ovvero le presti "attenzione". Se la percezione consistesse in una mera ricezione passiva delle specie, allora, immersi in una folla, percepiremmo tutti i passanti in ugual maniera, perché da tutti riceviamo le specie; invece «praetereuntes [...] quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe non deprehendimus, dum attenti ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio»[128].

Da questa analisi concludiamo che nonostante la percezione dipenda direttamente dalla ricezione delle specie, dalla loro quantità e dalla loro qualità, per Cusano percepire non significa ricevere passivamente le specie, come sosteneva Aristotele; per Cusano, invece, nella percezione cooperano la forma informante, che è la specie e una forma formante la percezione, che è l'anima. Il ruolo svolto dalla forma formante nella percezione si esprime nell'intenzione o nell'attenzione: benché, infatti, il diafano riceva molte specie, è l'anima che decide liberamente di rivolgersi ad una specie piuttosto che ad un'altra ed è essa stessa che determina la percezione dell'oggetto dinanzi a sé. La percezione appare dunque intesa da Cusano come un'attività dell'anima, dirige la propria attenzione sulle specie che ha a disposizione. In questo rivolgersi alle specie, l'anima non ha costrizioni né necessità: in altri termini, per Cusano nella percezione l'anima è principio a se stessa e decide essa stessa cosa percepire e cosa tralasciare; nel caso della vista, è l'anima che decide su quali passanti concentrare la propria attenzione, ed è essa stessa che vi si rivolge quale principio attivo di conoscenza. Forniamo a tal proposito altri esempi.

Il capitolo sedicesimo del secondo libro del *De coniecturis* è ricco di indicazioni sul funzionamento dell'anima umana e descrive con precisione le varie fasi della conoscenza umana. In questo caso Cusano sostiene che «visibile enim non attingitur per sensum visus absente intensione intellectualis vigoris»[129]. Ciò che dunque nelle altre opere era chiamata "attenzione" o "intenzione" è espressa nel De coniecturis come il vigore della forza dell'intelletto. Ci occuperemo in seguito di focalizzare meglio le proprietà di questa forza intellettuale; in questa fase vogliamo però menzionare l'esempio che Cusano introduce in queste pagine per spiegare che la percezione visiva non risiede nel senso che riceve la specie esterna, bensì in una certa attività dell'anima. Similmente al *De dato patris luminum*, Cusano afferma che questa dimensione attiva dell'anima nella vista «experimur, dum circa alia intenti praetereuntem non discernimus»[130]. L'esempio dei passanti, ripetuto anche nel

[128] *Ivi*, n. 33, 9-12.
[129] *De con*. II, n. 157, 14-15.
[130] *Ivi,* n. 157, 15-16.

tredicesimo capitolo del *De visione Dei*[131], sembra costituire per Cusano un'attestazione tangibile di quanto la dimensione passiva non sia sufficiente per spiegare la percezione. Se considerato in se stesso, «sensus enim confuse capit sensibile»[132]. D'altra parte non bisogna neppure ritenere, erroneamente, che l'anima sia sufficiente a se stessa e che il senso sia inutile all'attività visiva. Infatti «absque sensu, caecus enim sensibilem colorem non attingit»[133]. L'esperienza attesta dunque che la percezione avviene soltanto nel giogo di ricezione passiva e attività dell'anima. Coloro che ritengono l'una o l'altra quali componenti superflue, errano. Nel *De mente* Cusano chiama i primi "aristotelici" e i secondi "platonici". Indagheremo meglio nel corso dell'argomentazione queste due posizioni.

In sintesi, grazie al riscontro incrociato tra varie opere di Cusano, abbiamo ricostruito la dottrina della percezione sensibile in Cusano. Ai fini della nostra ricerca sulla dottrina dell'intelletto, la fisiologia degli organi di senso esterni proposta nel *De mente* si è rivelata di relativo interesse, anche in sola considerazione del fatto che essa non sembra distinguersi dalla concezione classica galenica[134]. Ciò che invece ci sembra importante sottolineare nella ricostruzione della dinamica percettiva qui proposta è che, secondo Cusano, la percezione, analizzata nel complesso dei cinque organi di senso, vada intesa come un'assimilazione della mente alle diverse specie che giungono nei cinque sensi. La particolarità della posizione di Cusano sembra allora consistere nel fatto che egli presenti la mente come principio attivo persino nel caso della percezione sensibile, quando invece, almeno a cominciare dal *De anima* di Aristotele, la tradizione filosofica ha quasi sempre individuato nella percezione un momento di passività dell'anima. Tale eccezionale attività, però, è attribuita da Cusano soltanto all'anima e non riguarda tutta la dimensione percettiva; si è infatti cercato di mostrare che per Cusano la percezione si costituisce di due fasi: l'una recettiva o passiva, in cui sono protagoniste le specie ricevute negli organi di senso, e l'altra attiva e questa seconda è determinata dall'anima. Nella prima, lo spirito riceve le specie della qualità che giungono dall'oggetto, mentre nella seconda esso si conforma a tali specie e le conduce in atto nella conoscenza sensibile. In tale contesto, l'anima sensitiva è attiva in quanto, anche presso gli organi di senso, esercita la funzione che le è propria, ossia il donare vita. Più nello specifico, nel caso della percezione sensibile, l'anima rende vivo il diafano che è presente nell'organo di senso; il dono dell'anima permette al diafano di conoscere la specie che egli possiede dentro di sé, poiché era stata

[131]*De visione Dei*, c. 13.

[132]*De coniecturis*, II, n. 157, 16.

[133]*Ivi*, n. 157, 19-20

[134]La fisiologia del corpo umano presentata da Cusano è permeata da questa topologia classica: gli elementi più alti; Sulla posizione degli occhi e delle orecchie cfr. ARISTOTELIS, *Metaphysica* I (A I 980a23-27); vedi anche SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In Aristotelis De sensu et sensato Expositio*, lect. 2, n. 27.

precedentemente recepita mediante l'organo di senso.

Probabilmente il motivo per cui la storiografia cusaniana non ha sempre portato la sua attenzione sulla componente attiva dell'anima anche nella percezione – e non soltanto nei momenti gnoseologici più alti, cioè nella conoscenza razionale e in quella intellettiva – è da individuare nel fatto che sovente Cusano caratterizza l'attività percettiva con il termine classico di "assimilazione". Quanto abbiamo finora mostrato ci spinge tuttavia a precisare che nel contesto delle opere cusaniane la nozione di "assimilazione" non vada intesa in senso classico: l'assimilazione in relazione alla percezione sensibile non consiste secondo Cusano in un'attività meramente recettiva, ma nella combinazione delle due fasi: quella ricettiva, guidata dall'organo di senso, e quella attiva, che è determinata dall'esplicarsi dell'attività dell'anima nei sensi. Ulteriore testimonianza di quanto abbiamo cercato di mostrare è fornita da Cusano stesso in un passo del *De mente* in cui egli trova a spiegare il perché la percezione sensibile comincia con la ricezione e prosegue con la conformazione – dunque con dinamiche in cui l'anima sembrerebbe passiva. Significativo è che Cusano non spiega questa fase di passività a partire dalla "natura passiva" dell'anima, come fa Aristotele[135], ma ne attribuisce la causa alla corporeità degli spiriti: «hae omnes configurationes sunt assimilationes sensibilium – spiega – cum fiant medio corporalium spirituum» e poi aggiunge «licet subtilium». In altri termini, Cusano afferma che la fase passiva della percezione non è gestita dall'anima, ma dalla dinamica corporea della configurazione alle specie, perché gli spiriti, benché molto sottili, sono comunque corporei, e dunque necessitano di una conformazione corporea, come quella che avviene con il sigillo impresso nella cera. Questo deve avvenire nonostante gli spiriti, soprattutto quelli visivi, siano molto sottili, e nonostante la dinamica percettiva vera e propria, in cui si acquisisce una conoscenza sensibile dell'oggetto, non si situi nella prima fase, in cui gli spiriti ricevono le specie, ma nella seconda, in quella attiva e formale, in cui avviene l'incontro tra la forma informante (specie) e la forma formante (l'anima sensitiva).

In definitiva, benché nella percezione sensibile o assimilazione vi sia una componente passiva e meramente recettiva determinata dalla corporeità dello spirito, l'anima sensitiva è sempre descritta quale principio attivo: «cum mens has faciat assimilationes, ut notiones habeat sensibilium, et sic est immersa spiritui corporali, tunc agit ut anima animans corpus»[136]. Anche nella percezione sensibile, l'anima svolge la funzione di animare il corpo, in questo caso il diafano; è in quel momento che il diafano prende vita e può rivolgere le proprie attenzioni alle specie delle qualità che esso ha in se stesso, portando in atto la loro comprensione. L'anima è dunque tale solo nella misura in cui dona

[135] ARISTOTELIS, *De anima* II, B 12 424a17-20
[136] *De mente*, c. 7, n. 76, 13-14.

vita ad un corpo, sia esso il corpo dell'uomo o il diafano, che assume in questo caso il ruolo del corpo. La corrispondenza tra il corpo dell'uomo in generale e il diafano visivo, che nel passo analizzato del *De mente* è solo accennata, è invece esposta in maniera esplicita nel *Compendium*, al fine di cercare di chiarire la dinamica secondo cui l'uomo vede i colori della vetrata illuminata dalla luce: «habet se tamen color vitri ut corpus, et color aëris ut intentio et spiritus ad illum»[137].

2.2 I sensi interni

Nicola Cusano non distingue mai nelle sue opere tra «sensus exteriores» e «sensus interiores»[138], né sembra prendere posizione sul problema della quantità dei sensi interni, che è stato discusso soprattutto nel XIII secolo[139]. Infatti, in generale, quando Cusano utilizza il termine «sensus», esso indica sempre ciò che la filosofia universitaria ha inteso come il senso esterno. Nel capitolo precedente abbiamo inoltre constatato che Cusano raramente richiama i cinque sensi in maniera complessiva: soltanto nel *Compendium*, infatti, si trova un riferimento esplicito a «quinque sensuum»[140], mentre altrove essi sono sempre specificati uno per uno, quali vista, udito, odorato, gusto e tatto. Per tali motivi sembrerebbe che in Cusano non vi sia traccia dei dibattiti universitari

[137] *Comp.*, c. 13, n.

[138] Per una definizione dei sensi interni nella psicologia medievale, cfr. la voce a cura di P. KÄRKKÄINEN, *Internal senses*, in H. Lagerlund (cur.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 564-567.

[139] Per Alberto Magno i sensi interni si troverebbero fisicamente nel cervello e sarebbero cinque: il senso comune, la fantasia, la memoria, il cogitativo e la estimativa. Per Averroé sono invece quattro. Ma Giovanni di Jandun fa notare che in realtà Averroè si limita a collocare insieme la fantasia e il cogitativo, per cui non vi sarebbero differenze rispetto alla psicologia di Alberto Magno; il cogitativo, in particolare, indicherebbe secondo Giovanni di Jandun soltanto l'insieme delle capacità logiche. Nel Sermo CCLXXXV, Cusano accenna alle facoltà intellettuali e ne nomina anch'egli quattro: la virtù «cogitativam», la «rememorativam», la «ratiocinativam e «electivam». Inoltre sembra che queste "virtù" non siano soltanto quattro, ma sia possibile trovarne «alias tales forma intellectiva formatas»; tuttavia non esplicita quali esse siano e non menziona le loro denominazioni. Notevole è poi la provenienza di queste virtù, perché esse – dice Cusano nella predica – hanno avuto forma per tramite dell'intelletto. La formulazione di queste quattro virtù ricorda stranamente l'elenco dei sensi interni proposto da Averroé. A proposito di queste discussioni nel XIII secolo cfr. ALBERTI MAGNI *Summa theologiae* II, tr. 8, q. 30, m. 2, p. 327a: «aut est in organis sensuum exteriorum, qui quinque sunt et noti, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus. Aut est in organis sensuum interiorum, qui etiam quinque sunt, ut dicit Avicenna, scilicet sensus communis, imaginatio sive formalis, phantasia, aestimativa, et memorativa sive memoria»; su questo tema cfr. ad es. K. PARK, *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, cit., p. 552 e N.H. STENECK, *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, «ISIS», LXV/2 (1974), pp. 193-211. Sulle distinzioni tra i sensi interni più specifico è lo studio di C. DI MARTINO, *Ratio Particularis, Doctrine des Sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008 e ID., *Alle radici della percezione*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXVIII/1 (2001), pp. 7-26.

[140] *Comp.*, c. 2, n. 3, 7; c. 8, n. 22, 4.

sulla sensazione e sulla distinzione dei sensi tra esterni ed interni. Ciononostante, nei suoi scritti è comunque possibile rintracciare un utilizzo tecnico dei termini che individuano i sensi interni. Egli infatti nomina poche volte il senso comune, spesso la fantasia confondendola con l'immaginazione, pressoché assente è la memoria sensibile e talvolta viene menzionata l'estimativa.

Un breve elenco di virtù che sembrano corrispondere a quelli che la filosofia universitaria ha chiamato "sensi interni", si trova nel quinto capitolo del *De quaerendo Deum*. Si tratta di uno dei passi dell'opera cusaniana in cui emerge più chiaramente l'influenza della lettura di Meister Eckhart negli anni Quaranta. All'inizio del capitolo, Cusano dichiara che l'opuscolo tutto avrebbe il compito di condurre il lettore «intra te quaerendi deum»[141]. Questa ricerca divina sarebbe quindi da attuare anzitutto secondo la luce dell'intelletto umano e al di sopra delle facoltà conoscitive umane. Infatti «invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum»[142]. In particolare nel quinto capitolo, Cusano chiede al lettore di rimuovere ogni contenuto della conoscenza, della percezione sensibile, del ragionamento e dell'intellezione, per trovare Dio «supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae»[143]. Interessante in questo contesto è che Cusano ripercorre le forme della conoscenza umana, dalla più vaga e generale alle più precise e, per ognuna di esse, designa le strutture che le realizzano.

Questo passo ci offre in tal guisa un quadro molto chiaro sulle facoltà conoscitive umane e in particolare sulle virtù dell'anima sensitiva. Ciò emerge seguendo la progressione delle facoltà che vanno tuttavia negate per aprire la possibilità della visione. Infatti, dopo aver invitato il lettore a rimuovere il «corpus, dicens Deum non esse corpus»[144] e poi il «sensus»[145], intendo con esso l'insieme dei sensi esterni, Cusano invita anche a rimuovere dalla conoscenza attuale le percezioni che provengono da «sensum communem, phantasiam et imaginationem»[146]. Cusano non si limita però ad elencare questi tre sensi interni, ma specifica anche la posizione fisiologica di queste strutture; esse, infatti, «non excedunt naturam corporalem»[147]. Subito dopo, ribadisce che a questo primo gruppo di facoltà inferiori appartiene anche l'immaginazione, poiché essa non «attingit non-corporeum»[148]. Vedremo più avanti il motivo di questa precisazione. Per ora sottolineiamo soltanto che Cusano ha

[141] *De quaer. Deum*, c. 5, n. 49, 2.
[142] *Ivi*, c. 1, n. 27, 1-3.
[143] *Ivi*, c. 5, n. 49, 24-25.
[144] *Ivi*, n. 49, 9.
[145] *Ivi*, n. 49, 10.
[146] *Ivi*, n. 49, 14.
[147] *Ivi*, n. 49, 14-15.
[148] *Ivi*, n. 49, 15-16.

espressamente fatto notare che questi tre sensi interni sono parte della natura corporea e che questo stretto legame con il corpo coinvolge anche l'immaginazione, che tradizionalmente è considerata una virtù dell'anima razionale. Nel presente capitolo, analizzeremo la concezione cusaniana dei sensi interni, raccogliendo alcune tracce nell'opera di Cusano di passi inerenti l'attività del senso comune, della memoria, della fantasia e della virtù estimativa.

La tradizione scolastica ha generalmente inteso il senso comune quale il primo dei sensi interni, che avrebbe la funzione di coordinare le impressioni dei sensi esterni in un unico prodotto sensibile[149]. Il senso comune risolve cioè il problema di come dalla molteplicità dei sensi si ottenga un'unica conoscenza sensibile. Difatti quando qualcuno percepisce un oggetto, al contempo, lo vede, lo ascolta, lo sente con l'olfatto, con il gusto nella bocca o con il tatto delle mani. I sensi esterni offrono al senso comune queste cinque diverse percezioni sensibili; esse, però, sono tutte dello stesso oggetto e devono pertanto essere ricondotte all'unità della percezione. Il senso comune coordina insieme queste diverse impressioni in una percezione comune e la offre in forma unitaria ai sensi interni ad esso superiori.

Cusano nomina raramente il senso comune e non approfondisce mai la sua funzione specifica. Nella predica CCIX Cusano ci informa che «omnes sensus quasi rivuli procedunt a sensu communi, qui residet in prima parte cerebri»[150]. La localizzazione del senso comune nella parte frontale del capo è anch'essa classica e proviene dalla fisiologia galenica[151]. Interessante è l'annotazione che gli spiriti dei sensi, quando salgono verso l'alto, giungono nella capo e si raccolgono anzitutto nella parte frontale, per poi spostarsi man mano verso la nuca – come vedremo. La funzione del senso comune è spiegata soprattutto nel *De quaerendo Deum*. In queste pagine Cusano ci informa anzitutto che il senso comune «est positus super omnem sensum»[152]: egli non specifica se il senso comune sia da contemplare tra i sensi interni né se esso sia riferito ad un organo fisico nell'uomo[153], ma evidenzia soltanto la superiorità del senso comune ad ogni altro senso. Per illustrare il rapporto tra i sensi e il senso comune, Cusano propone un paragone: il senso comune è posto al di sopra dei sensi esterni, così come il senso dell'udito è posto al di sopra delle cose ascoltabili[154]. La proporzione qui esposta si basa sul criterio della precisione

[149]Aristotele chiama il senso comune anche "sesto senso", e sostiene che esso sarebbe in grado di comporre in un'unica specie le percezioni di tutti e cinque i sensi, cfr. *De anima* III, 1 425a27. Agostino riferisce invece di un "senso interiore", cfr. *De lib. arb*. II-III, 8-27.

[150]*Sermo* CCIX, n. 5, 19-21.

[151]Cfr. lo schema dei sensi interni presentato in chiusura del capitolo.

[152]*De quaer. Deum*, c. 1, n. 24, 2-3.

[153]Alberto Magno riteneva che il senso comune fosse esercitato da una cellula presente nel cervello, cfr. ALBERTI MAGNI, *Liber de anima.*

[154]*Ivi*, n. 24, 4-5: «sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus

della conoscenza. Anche questo criterio, però, non viene esplicitato, né approfondito.

In definitiva, Cusano illustra un aspetto della percezione che abbiamo avuto la possibilità di affrontare nel capitolo precedente, dedicato alla percezione di un oggetto esterno secondo i cinque sensi esterni. In particolare nel paragrafo dedicato alla vista, abbiamo mostrato che nell'occhio di chi vede un oggetto sono presenti le specie dell'oggetto percepito. Queste specie, che sono formali e universali, donano forma al corpo diafano che si trova nell'occhio[155]. Il senso esterno, che contiene le specie formali dell'oggetto, è da considerarsi più "in alto" dell'oggetto stesso, dove le specie sono commiste alla materia[156]. La percezione costituisce un innalzamento della conoscenza dell'oggetto rispetto alla maniera in cui l'oggetto è in se stesso. Il medesimo rapporto che abbiamo individuato tra l'oggetto e il senso esterno della vista si instaura anche tra i sensi esterni e il senso comune: nel senso comune, la conoscenza dell'oggetto percepito si realizza in maniera più precisa rispetto al senso esterno.

La presenza di un luogo in cui le diverse impressioni sensibili sono coagulate in un'unica percezione emerge anche dal *De coniecturis*, dove Cusano fa riferimento ad una «unitate sensus», senza però specificare di cosa si tratti[157]. Il motivo di questa affermazione va a nostro avviso individuato nella funzione stessa del senso comune: poiché esso fa convergere le impressioni dei sensi esterni in un'unica impressione comune e unitaria, allora Cusano può affermare che la conoscenza realizzata nel senso comune si pone al di sopra di quelle realizzate nelle impressioni dei cinque sensi. Infatti per Cusano tanto più una conoscenza è unitaria e universale, tanto più è perfetta. Il senso comune, dunque, porta a perfezione le impressioni dei sensi esterni unendole in un'unica impressione sensibile. Talvolta Cusano fa inoltre riferimento al senso comune non quale funzione della conoscenza umana, ma come il genere comune dei diversi sensi specifici.

---

tangibilia».

[155]Vedi sopra.

[156]Cfr. R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, cit., p. 101: Falckenberg notava che in Cusano è presente questa dottrina a suo giudizio "proto-idealistica" secondo cui le cose sono nella conoscenza in una maniera più precisa e più vera di quanto esse siano nella realtà. Questa concezione della conoscenza umana proviene dalle letture neoplatoniche del cardinale, in particolar modo cfr. PROCLII *Theologia platonica*, I, 3.

[157]Cfr. *De con.*, I, c. 8, n. 32: «Sensus animae sentit sensibile, et non est sensibile unitate sensus non exsistente; sed haec sensatio est confusa atque grossa, ab omni semota discretione. Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit».

Questo è il caso ancora del *De quaerendo Deum*[158], in cui Cusano afferma che i sensi «particulares»[159], cioè i cinque sensi esterni, «sunt in regno sensus communis»[160]. Questa seconda caratterizzazione del senso comune quale un regno dei sensi esterni scaturisce dalla considerazione dello statuto epistemologico della conoscenza prodotta dagli organi di senso e dal senso comune. Dunque anche in questo caso il senso comune viene individuato come il livello più alto della percezione sensibile, ma è caratterizzato come il genere universale che include tutti i generi particolari. Questa concezione del senso comune come del luogo unitario della percezione è ribadita anche nel capitolo conclusivo del *De beryllo*. In questo caso Cusano accenna ad una «generalem sentiendi virtutem»[161] che viene resa specifica e viene determinata dalle «species particularium sensuum»[162]. Il senso comune viene quindi svegliato alla conoscenza dall'impressione delle specie particolari: ecco che la percezione, da una fase passiva, diviene attiva. Questa virtù generale di percepire è dunque ciò che presiede in maniera unitaria alla percezione ed è il luogo precipuo in cui avviene la conoscenza sensibile.

Nell'edizione critica al De aequalitate, n. 6, 5-6 (Ed. p. 9), il curatore Hans Gerhard Senger fa notare che «hic loquitur de sensu communi nec sec. doctrinam aristotelico-scholasticam (cf. e. g. Aristotelem De an. III 1 425a27 et saepius) nec de illo, quem Augustinus nominavit interiorem (cf. e. g. De lib. arbit. II III. 8. 27; p. 241, 74ss); sed respicit ad sensum unum communemque omnium (de quo v. Ciceronem Tim. (ad 42a) c. 12 44 [181b]) et absolutum, modo dicto de materia communi (n. 5, 4ss)». Poco oltre, Cusano fa l'esempio della rettitudine che è tratta da Alberti Magni In De divinis nominibus I, n. 57 (35, 56-61; fol. 88va), dove ha annotato «et exemplum de rectitudine et ligno nota»; vedi anche ibid. I, n. 55 (34, 72ss 88rb)

Nel De ludo globi I, n. 26, 10-11 Cusano spiega che «anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum». Questa concezione di anima proviene probabilmente dal Alberti Magni De anima III, tr. 2, c. 12 (193, 1-8).

Nel secondo libro del *De anima*, Aristotele menziona la memoria sensibile come secondo senso interno. La memoria sensibile consiste nel luogo in cui vengono raccolti i prodotti del senso comune e della fantasia[163]. I passi in

[158]*De quaer. Deum*, c. 1, n. 30, 4ss.

[159]*Ivi*, n. 30, 5

[160]*Ivi*, n. 30, 4. Il termine "regno", che viene utilizzato per i sensi soltanto in questo passo (Ivi, n. 30, 4-9) è altrove utilizzato da Cusano come sinonimo di "regioni", vedi *De con*. I, c. 4.

[161]*De ber.*, c. 38, n. 71, 3.

[162]*Ivi*, n. 71, 2.

[163]La memoria sensibile considerata come il luogo che raccoglie i fantasmi non va confusa con la memoria intellettuale. Quando tuttavia Cusano utilizza il termine "memoria" non specifica se con essa sia da intendere quel senso interno in cui trovano posto le impressioni sensibili oppure se si faccia riferimento

cui Cusano accenna alla presenza della memoria sensibile nell'uomo non sono però di scarso numero e rilevanza nel testo. Ancora un cenno alla memoria sensibile si trova nella Predica CLXXIV, dove abbondano i riferimenti al commentario di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele. Proprio dopo aver citato Alberto, Cusano spiega che, «post sensationem»[164], vi è una certa forza o facoltà dell'anima che elabora le immagini delle cose. Queste immagini sono trasportate mediante un «vapore purgato»[165] nella parte posteriore della testa, dove si trovano «thesauros memoriae»[166]. Anche questa localizzazione della memoria in quella zona della testa corrisponde alle rudimentali indicazioni sulla fisiologia umana che Cusano trovava nelle opere di Galeno e nel De anima di Alberto Magno. Tuttavia, a differenza di costoro, Cusano si limita soltanto a qualche accenno alla memoria, considerata invece nella tradizione aristotelica di grande importanza. Ad esempio nel *De docta ignorantia*[167], Cusano sembra indicare la memoria in senso aristotelico quale luogo in cui riposano alcuni prodotti «phantasiis»[168]. Questi sarebbero proprio i *phantasmata* – scrive Cusano – «coloris aut soni aut alterius»[169], ancora «informis»[170]: attendono infatti di essere elaborati dalla ragione e di divenire immagini. Ancora nel *De coniecturis* Cusano riferisce della memoria come il luogo in cui sono conservate le immagini provenienti dalla fantasia[171].

Il riferimento forse più esplicito nelle opere di Cusano alla memoria sensibile si incontra ancora nel quarto capitolo del *Compendium*, quando Cusano spiega il funzionamento della fantasia[172]. In questo passo[173], egli definisce la memoria come quel qualcosa nel soggetto conoscente in cui restano impressi i segni dell'attività della fantasia. Questi segni sono scritti su un qualcosa che è atto a riceverli e pertanto vi restano presenti per un certo tempo, «uti vocabula manent in charta scripta prolatione cessante»[174]. La metafora della

ad un secondo genere di memoria inteso secondo la tradizione agostiniana come il luogo degli esemplari delle cose. In questo paragrafo ci occuperemo di rintracciare i passi in cui Cusano menziona la memoria nel senso aristotelico di "memoria sensibile", mentre alla memoria intesa in senso agostiniano, che chiameremo "memoria intellettuale" ci occuperemo in seguito.

[164]*Sermo* CLXXIV, n. 12, 17.

[165]*Ivi*, n. 12, 19-20.

[166]*Ivi,* n. 12, 20-21.

[167]Cfr. *De docta ign.*, II, c. 2, n. 103, 9-14

[168]*Ivi*, n. 103, 9.

[169]*Ivi*, n. 103, 9-10.

[170]*Ibid.*

[171]*De con.* II, c. 14, n. 145, 12-16: «in virtute humanitatis homo in superiori parte sensibili, puta phantastica, creat similitudines aut imagines sensibilium, quia unitas, in qua aequalitas et conexio. Ipsas vero creatas imagines ordinat atque locat, quia aequalitas, in qua unitas et conexio. Post haec ipsas conservat in memoria».

[172]Cfr. sotto.

[173]*Comp.*, c. 4, n. 9-10: «in istis igitur signorum designationibus in interiori phantastica virtute manent res designatae, uti vocabula manent in charta scripta prolatione cessante; quae remanentia memoria potest appellari».

[174]*Ibid.*

carta scritta è ancora di origine aristotelica e richiama quella della tavoletta di cera, che abbiamo visto utilizzata da Cusano per la percezione sensibile. Si potrebbe tuttavia chiedere il motivo per cui Cusano dedica così poco spazio alla memoria sensibile intesa come «remanentia» delle specie sensibili. A questo stadio dell'argomentazione non è però possibile fornire una risposta adeguatamente chiara al quesito, pertanto rimandiamo questa analisi nelle prossime pagine, dopo aver affrontato la concezione cusaniana di memoria intellettiva[175].

La tradizione scolastica[176] ha generalmente individuato come quarto senso interno la *vis aestimativa*, altrimenti chiamato anche "istinto". L'istinto produce quel genere di conoscenza sensibile che può scatenare alcune passioni come l'ira[177]. Questa forza non è tuttavia da confondere con il giudizio, che invece viene prodotto a livello della ragione. D'altra parte l'istinto è presente anche negli animali, che non hanno ragione né intelletto, quando rifuggono ciò che è pericoloso e si avvicinano a ciò che giudicano profittevole[178]. Nel *Compendium* Cusano spiega che ogni animale, sulla base delle specie che giungono ai propri sensi, «facit imaginationem quam aliud et aliam aestimationem amicitiae aut inimicitiae, convenientis aut disconvenientis quam aliud»[179]. In questo passo Cusano attribuisce questa attività ad una *vis phantastica*[180] e non all'istinto o *vis aestimativa*, anche se il termine «aestimationem» induce a ipotizzare che Cusano si stia riferendo proprio all'istinto. D'altronde Cusano descrive una dinamica tipica degli animali, che non hanno ragione[181]: per questo motivo la *vis phantasica* qui richiamata non può che essere parte dell'anima sensitiva. D'altronde anche presso gli uomini,

[175]Cfr. oltre.

[176]ALBERTI MAGNI *De anima* II, tr. 4, c. 7, 17-20: «In prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam, quae elicitiva et activa est intentionum» e soprattutto *Ivi*, III, tr. 1, c. 2, p. 167, 35ss.; *Summa de creat.*, II, tr. 1, n. 37. Alberto Magno attinge questa idea da Avicenna.

[177]Alberto Magno riporta che taluni chiamano "fantasia" anche ciò che negli animali è più propriamente chiamato istinto. Questa facoltà presiede il dispiegarsi delle passioni negli uomini e negli animali: cfr. ALBERTI MAGNI, *De animalibus*, VII, tr. 1, c. 1, n. 2: «passiones autem dico, sicut est timor, audacia, ira, libido luxuriae: et in hiis etiam cetera animalia communicant. In quibusdam autem eorum invenitur etiam quaedam vis, quae est sicut cogitativa et compositiva sive collativa in homine: et haec vocatur a quibusdam cogitativa sensibilis, a quibusdam autem fantasia componens et dividens». La stessa concezione è presente anche nella THOMAE DE AQUINO *S. theol.* I, q. 78, a. 4.

[178]Per spiegare in cosa consista questa forza, Alberto Magno utilizza l'esempio della pecora e del lupo: mediante la *vis aestimativa*, quando la pecora vede il lupo istintivamente fugge; quando il lupo vede la pecora istintivamente cerca di catturarla.

[179]*Comp*., c. 6, n. 16, 12-14.

[180]*Ivi*, n. 16, 11-13: «et vis phantastica unius animalis ex speciebus per sensus receptis aliam facit imaginationem quam aliud et aliam aestimationem amicitiae aut inimicitiae». Alberto Magno offre una definizione simile di istinto o vis aestimativa, ad esempio nel ALBERTI MAGNI *De animalibus* XXI, tr. 1, c. 2, p. 1329: «aestimativa brutorum iudicet de intentionibus quae cum sensibilibus accipiuntur»

[181]Cusano ripete molte volte nelle sue opere che la differenza tra i bruti e gli uomini è che ai primi manca l'uso della ragione, vedi oltre.

come spiegava anche Alberto Magno, è la fantasia che compone immagini e intenzioni, laddove le intenzioni sono l'espressione della «aestimationem», cioè dell'istinto[182].

La questione dell'istinto degli animali acquista tuttavia nelle opere di Cusano un tratto originale rispetto a quello della Scolastica[183]. Infatti se per un verso Cusano attribuisce agli animali uno statuto ontologico inferiore all'uomo, in quanto essi, «mente enim carentes»[184], «carent libera virtute, quae in nobis est»[185]; ciononostante, Cusano sottolinea come anche presso di loro sia presente una certa capacità creativa: ciò è manifesto se osserviamo come gli animali creino nidi e come si esprimano nella caccia. In questo caso, infatti, è di certo l'istinto a spingerli a tali attività, per natura[186], e difatti animali della stessa specie edificano lo stesso genere di nido e cacciano allo stesso modo[187]. Tuttavia Cusano sottolinea che, nonostante essi si limitino ad obbedire al proprio istinto e alla natura, «non sine ratione haec fiunt»[188]. Ciò non deve spingerci a ritenere che Cusano abbia attribuito anche agli animali l'anima razionale; con il termine «ratione» Cusano vuole indicare soltanto il fatto che questa medesima attività di costruire nidi porta con sé il riflesso della ragione. Infatti l'animale «movetur imperio naturae necessitante ipsum, non inductione rationis, quam ignorat»[189]; tuttavia per Cusano la natura stessa viene mossa dall'intelligenza, che vi è posta dal Creatore[190]. Pertanto «in uno motu specifico videmus omnia eiusdem speciei tamquam ex indita lege naturae compelli et moveri»[191]. Anche presso gli animali, dunque, si trovano talune proprietà che sembrano tipiche della ragione, anche se in un grado inferiore di come si trovano nell'uomo. D'altra parte non

[182]ALBERTI MAGNI *De anima* III, tr. 1, c. 3, p. 168, 25: «de phantasia [...] dicimus ipsam esse potentiam componentem imagines cum intentionibus et intentiones cum imaginibus et imagines cum imaginibus et intentiones cum intentionibus». Ciò tuttavia non deve spingerci a identificare la fantasia con l'istinto, infatti – spiega Alberto – «oportet igitur phantasiam secundum aliquid esse differentem ab imaginatione et aestimativa. Licet enim omnes istae potentiae passivae animae sint et patiantur a formis individuis, quae sunt principia cognitionis sensibilis, quae formae eaedem esse videntur, tamen modus passionis non est idem, sed est secundum differentem gradum abstractionis», Cfr. *Ivi*, p. 168, 55-62.

[183]La tradizione scolastica tendeva invece a calcare soltanto la distanza tra l'uomo e l'animale. Cusano, invece, tendeva a vedere la PRESENZA DELLA MENTE NEL MONDO. QUESTO ATTEGGIAMENTO NON ERA COMUNE PERCHè VENIVA PERCEPITO COME PANTEISTA. VEDI ERIUGENA SUGLI ANIMALI. Ad esempio scrive Alberto Magno che «aestimatio autem talis maxime inest apibus propter opera artificiosa, quae faciunt, et propter yconomicam et regnum, quod custodiunt domestice et civiliter collaborantes: cfr. ALBERTI MAGNI, *De animalibus*, VII, tr. 1, c. 1, n. 2.

[184]*De con*. I, c. , n. 7, 3-5: «rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mente enim carentes, uti bruta, non numerant».

[185]*De ludo globi* I, n. 34, 6.

[186]*Ivi*, n. 34, 10-14: «bestiae vero non sic. Ideo impelluntur ad ea quae agunt per naturam et eiusdem speciei similes faciunt venationes et nidos».

[187]*Ibid*.

[188]*Ivi*, n. 34, 15.

[189]*Ivi*, n. 35, 4-5.

[190]*Ivi*, n. 35, 1: «natura movetur intelligentia».

[191]*Ivi*, n. 35, 5-7.

tutti gli animali le posseggono alla stessa maniera: taluni sanno cacciare in maniera più raffinata, come ad esempio i ragni che tessono la tela, altri corrono più rapidamente[192]. Questi medesimi riflessi dell'intelligenza che si intravedono nell'animale si esprimono invece nell'uomo non secondo l'istinto bensì secondo la ragione[193].

Dopo aver percepito le specie della qualità, che sono forme informanti dell'oggetto – ognuna di esse forma generale di una qualità dell'oggetto –, l'anima sensitiva si trova dinanzi al problema di comprenderle, cioè di renderle fruibili dalla ragione. La tradizione filosofica ha attribuito questo ruolo ad una particolare facoltà dell'anima, che prende il nome di "fantasia". Già Aristotele nel terzo libro del *De anima*[194] ha precisato che la fantasia produce *phantasmata*, che sono prodotti al livello dell'anima sensitiva e sono delle figurazioni sensibili delle cose[195]. I *phantasmata* vengono elaborati a partire dai contenuti del senso comune e della memoria e non hanno nessun contenuto intellettuale, come le immagini prodotte nell'immaginazione. Alla fantasia è attribuito anche il ruolo di formulare immagini sensibili adatte alle intenzioni; queste ultime attengono alla volontà e non all'apparato gnoseologico, e sono prodotte dall'istinto o *vis aestimativa*. Alberto Magno spiega che è la fantasia dell'agnello a produrre l'immagine sensibile del lupo: su tale *phantasma* interviene in seguito l'istinto, che avverte la pecora del pericolo[196]. Dal punto di vista della tradizione scolastica la fantasia avrebbe anche altre capacità: ad esempio la fantasia riuscirebbe ad offrire alla *vis aestimativa* un'immagine ancora non concettuale di qualcosa che si è non ancora visto. In tal senso la fantasia può sostituire il senso comune e la memoria: se ad esempio per la prima volta ci si imbatte in un animale sconosciuto, i sensi percepiscono le sue qualità sensibili e la fantasia può elaborare un'immagine unitaria di questo animale nonostante nella memoria non sia presente alcun ricordo precedente dello stesso. Questa accezione aristotelica della fantasia elaborata da Aristotele

[192]Cfr. *De con*. II, c. 10, n. 121, 1-7: «motus etiam animalium progressivus, secundum quem animalia a vegetabilibus differunt, non tantum ad corporis, sed ad animae etiam debet necessitatem referri. Nam non tantum animal locum mutat, ut necessarium nutrimentum colligat, sed et ideo etiam, ut animae operationes perficiat. Nec animal unum aliud vincit volatu, cursu industriaque eo tantum, quia his eget conservanda eius complexio, sed et quia haec et spiritus exquirit».

[193]Sulla distinzione tra l'uomo e l'animale cfr. ad es. *Comp.*, c. 6, n. 18.

[194]ARISTOTELIS *De anima* III, 3, 428b11ss. Aristotele spiega inoltre che *phantasia* deriva il suo nome da *phaos* (luce), perché senza luce non è possibile vedere – cfr. *Ivi*, 429a, 1-4. Il ruolo della fantasia in Aristotele è stato discusso a lungo tra gli studi recenti. Per avere una panoramica dello stato di avanzamento della ricerca cfr. la raccolta di saggi curata da M.C. NUSSBAUM & A.O. RORTY (cur.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford 1992,

[195]*Ibid*. Cfr. anche il commentario di Alberto Magno, in cui la fantasia viene distinta chiaramente dall'immaginazione in quanto la prima elabora soltanto immagini sensibili e intenzioni. Pertanto essa attiene soltanto all'anima sensibile: Cfr. ALBERTI MAGNI *De anima* III, tr. 1, c. 3, p. 168, 25: «de phantasia [...] dicimus ipsam esse potentiam componentem imagines cum intentionibus et intentiones cum imaginibus et imagines cum imaginibus et intentiones cum intentionibus».

[196]ALBERTI MAGNI *in De anima*, II.

resta la medesima in tutta la tradizione filosofica medievale: Cusano ne trovava traccia soprattutto nelle opere di Alberto Magno[197] e Tommaso d'Aquino[198].

In vari luoghi della sua produzione filosofica, anche Nicola Cusano sembra accordare ad una facoltà da lui chiamata "fantasia" la funzione di rendere fruibile alla ragione il prodotto del senso comune. Generalmente Cusano ritiene che la fantasia sia la parte più alta dell'anima sensitiva umana e che ad essa spetti il compito di produrre fantasmi, cioè immagini sensibili delle cose[199]. Come si è accennato, talvolta Cusano confonde la fantasia con l'immaginazione, giungendo persino talvolta a sostenere che queste due facoltà siano in realtà la medesima. Questa erronea sovrapposizione può essere stata causato dal fatto che Cusano, come vedremo, non è interessato a distinguere i livelli di conoscenza al grado della ragione; al contrario, egli tende piuttosto ad accomunare tutte le immagini delle cose quali forme di conoscenza ancora imperfetta della realtà[200]. Per analizzare la concezione cusaniana di fantasia, cercheremo in primo luogo di situare la fantasia nella fisiologia umana. A tal proposito bisogna notare che raramente Cusano localizza la fantasia in un membro o in un'area definita del corpo umano. Si trova traccia della fantasia anche nell'ottavo capitolo del *De mente*, che è stato già analizzato nel caso della percezione mediante i cinque sensi esterni. In quelle pagine la fantasia prende posto tra gli spiriti che fluiscono nel sangue: infatti, insieme agli spiriti dei cinque sensi esterni, Cusano nomina anche uno «spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui per arterias diffuso»[201]. Sappiamo che con la denominazione "spirito delle arterie" Cusano indica l'insieme degli spiriti che giungono agli organi di senso[202], tra cui il più pesante e corpulento è quello del tatto, mentre il più leggero e sottile è quello della vista. Vi è allora un altro spirito, che non scorrerebbe nelle arterie insieme al sangue e che dunque non verrebbe diffuso fino agli organi di senso; esso sarebbe inoltre più sottile e agile dello spirito della vista, che è a sua volta il più sottile e agile tra gli spiriti che scorrono nelle arterie. Proprio a causa di questa sua sottigliezza, questo spirito non si muoverebbe nelle parti basse del corpo, bensì si troverebbe nella parte più alta della testa[203] e precisamente nella «cellula phantastica»[204]. Lo spirito della fantasia è troppo leggero[205] per giungere agli organi dei sensi esterni, come gli altri cinque spiriti, e per partecipare all'attività percettiva.

[197]Cfr. ALBERTI MAGNI *De creaturis*, II, q. 38, a. 3.

[198]THOMAE DE AQUINO, *Summa theol.*

[199]Cfr. ad es. *De con*., II, c. 14, n. 145, 12-14: «in virtute humanitatis homo in superiori parte sensibili, puta phantastica, creat similitudines aut imagines sensibilium».

[200]Cfr. parte terza.

[201]*De mente*, c. 8, n. 114, 9-10.

[202]Cfr. *supra*.

[203]*De mente*, c. 8, n. 114, 9.: «in prima parte capitis».

[204]*Ibid.*

[205]L'espressione "spirito della fantasia" non è tuttavia presente in Cusano, che accenna soltanto ad uno spirito molto leggero che permette all'anima di creare immagini a partire dalle percezioni sensibili.

Nonostante ciò, l'anima sensitiva può utilizzare lo spirito della fantasia quale strumento[206] per produrre fantasmi, come accade per gli altri spiriti delle arterie. Cusano aveva infatti sostenuto che l'anima che percepisce utilizza gli spiriti delle arterie diretti ai sensi per adempiere al proprio desiderio di conoscenza[207]. Il ruolo di trasmissione è affidato allo spirito delle arterie, che conduce l'anima sensitiva fino agli organi di senso; senza di esso, l'anima sensitiva non potrebbe percepire l'ostacolo delle specie che giungono localmente negli organi di senso: le specie della vista sono raccolte nell'occhio, quelle dell'udito nell'orecchio e così per le altre. In altri termini, in assenza del sistema circolatorio, del sangue e dello spirito delle arterie, l'anima sensitiva non potrebbe essere stimolata alla comprensione dell'oggetto dinanzi a sé. Ciò accade – come si è mostrato – per tutti e cinque gli organi di senso e per tutti e cinque gli spiriti che li presiedono. Allora gli spiriti che fluiscono nel sangue sono per l'anima gli strumenti adatti alla comprensione delle specie, mentre gli organi di senso «quasi fenestrae sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet»[208]. Quando tuttavia l'anima assume per strumento lo spirito della fantasia, esso non ha bisogno di venire fuori presso nessun organo di senso: il suo luogo proprio, infatti, è la parte più alta della testa, che non ha contatti con l'esterno del corpo, ma è interna nel corpo. Per questo motivo la tradizione scolastica ha sovente identificato la fantasia come un "senso interno". Importante è che, anche presso la psicologia di Cusano, la localizzazione fisiologica della fantasia nel capo determina la maniera di comprendere dell'anima sensitiva. La stessa disposizione fisiologica della cellula della fantasia è sintomatica delle capacità dell'anima sensitiva quando ricorre a questo spirito: essa non è sottoposta alla ricezione delle specie mediante organi esterni, ma essa forma dei fantasmi sulla base delle impressioni che le sono state donate dal senso interno. Per cui i fantasmi prodotti dalla fantasia sono più formali e più precisi rispetto alle specie sensibili che provengono dalla percezione[209].

Da tale descrizione fisiologica si comprende infatti anche il motivo per cui quando Cusano si trova a descrivere il momento in cui entra in gioco la fantasia, egli nel *Compendium* afferma che l'anima non ha più bisogno di rivolgersi ai sensi esterni: così il cosmografo, dopo aver appreso «omnem sensibilis mundi [...] designationes»[210], allora «nuntios […] licentiat, clauditque

[206] *Ivi*, n. 114, 10: «pro instrumento».

[207] *Ivi*, n. 114, 1: «cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum».

[208] *Ivi*, n. 114, 1-3. La metafora degli organi di senso come porte e strade che permettono il passaggio delle specie dall'esterno all'interno è nel *De mente* soltanto accennata; essa sarà poi approfondita e riutilizzata meglio da Cusano nell'ottavo capitolo del *Compendium*, quando l'uomo viene presentato come un cosmografo che disegna in sé una mappa del mondo. Su questo passo, vedi *infra*.

[209] *Comp*. c. 4, n. 9, 10-12: «quare signa rerum in imaginatione seu phantastica remotiora sunt a materia et magis formalia, hinc quoad sensibilia minus perfecta et quoad intelligibilia perfectiora»

[210] *Comp.*, c. 8, n. 23, 1-2.

portas»[211]. Infatti quando l'anima sensitiva utilizza lo spirito della fantasia non fa uso delle specie che provengono dall'esterno, non guarda fuori dalle finestre e dalle porte, bensì produce *phantasmata* delle cose a partire dai prodotti della percezione già interiorizzati e rielaborati dal senso comune. Così lo spirito della fantasia fluisce verso la cellula della fantasia, che si trova all'interno del corpo e nella sua parte più alta: nella testa. Nonostante tali differenze tra lo spirito della fantasia, che attiene ad un senso interno, e gli spiriti degli organi dei sensi esterni, la fantasia non funziona in maniera dissimile rispetto ad essi. Infatti la percezione sensibile attraverso i sensi esterni avviene mediante l'anima (*forma formante*) e le specie giunte nell'organo di senso (*forma informante*) e mediante lo spirito delle arterie, che conduce l'anima verso gli organi del senso esterno; similmente la produzione dei *phantasmata* avviene mediante l'anima sensitiva (*forma formante*), il prodotto del senso comune (*forma informante*) e lo spirito della fantasia che conduce l'anima verso la cellula della fantasia situata nella testa. Emerge in questo contesto come il protagonista della percezione nei sensi esterni e della formazione dei *phantasmata* nella fantasia sia sempre il medesimo, ovvero l'anima sensitiva. Molte inoltre sono le somiglianze di funzionamento tra la percezione sensibile mediante i sensi esterni e la produzione dei *phantasmata* realizzata dalla fantasia. Nel corso del presente capitolo analizzeremo alcuni passi estratti da varie opere di Cusano al fine di delineare meglio la natura e il funzionamento della fantasia; ciò che invece vogliamo sottolineare in questa fase non riguarda ancora la fantasia in sé, quanto le dinamiche fisiologiche che sono determinate dall'anima nell'attività di produzione dei *phantasmata*.

Nell'ottavo capitolo del *De mente* Cusano ha descritto la percezione sensibile introducendo la dottrina degli spiriti. Egli sostiene che, nella percezione mediante i sensi esterni, l'anima sensitiva utilizza lo spirito della vista, dell'udito, e altri quali suoi strumenti per conoscere. Il termine "strumento" indica il fatto che gli spiriti sono il tramite mediante cui l'anima è trasportata fino all'organo del senso esterno, laddove essa riceve le specie dell'oggetto. Questo genere di conoscenza sensibile che siamo soliti chiamare "percezione" è però imprecisa, oscura e confusa. Tra i limiti della percezione sensibile c'è soprattutto il fatto che essa dipende in maniera diretta dalla ricezione delle specie esterne. Ciò significa che tale conoscenza è possibile soltanto nel momento in cui l'oggetto è presente dinanzi al soggetto che lo percepisce. In altri termini, soltanto quando l'anima recepisce le specie, allora essa ha a disposizione il contenuto della percezione per conoscere l'oggetto. La percezione dipende allora dalla situazione accidentale in cui le specie colpiscano gli organi del senso esterno. Non ci sembra necessario sottolineare ancora quanto questa condizione esterna della percezione indebolisca la

[211] *Ivi,* n. 23, 4. Torneremo più avanti su questa metafora.

conoscenza mediante il senso esterno, al punto da renderla del tutto accidentale. Accade quotidianamente che nella percezione manchino alcune specie; ad esempio, può succedere che le specie visive non siano in quel momento presenti, al contrario di quelle sonore, come quando si ascolta la voce di una persona nota senza però poterla vedere. Nondimeno, nonostante l'assenza della specie visiva, il soggetto riesce comunque a costruire un fantasma della persona di cui sente la voce: questo è il caso più evidente in cui anima ricorre allo spirito della fantasia. Quello spirito, infatti, non si volge all'esterno del corpo, per cui non ha bisogno di ricevere la specie proprio nel momento della percezione; poiché situato in un luogo interno e "senza finestre", lo spirito della fantasia può ricercare le specie mancanti nella memoria formando dei *phantasmata* della persona che parla. Questo esercizio della fantasia non è però sempre efficace, e molto spesso essa ci restituisce fantasmi errati o persino ingannatori[212]. D'altra parte ci troviamo soltanto al primo tentativo della mente di rendersi autonoma dalla percezione sensibile. A tal proposito, Cusano presenta sovente il caso di un uomo cieco dalla nascita, che non può conoscere il colore[213]. Infatti «si porta aliqua civitatis suae semper clausa remansit, puta visus, tunc quia nuntii visibilium non habuerunt introitum, defectus erit in descriptione mundi»[214]. Il cieco, in altri termini, non può in nessun modo avere una comprensione adeguata del mondo, poiché gli mancano le specie visive; né esso ha possibilità di supplire alla vista mediante altri sensi, poiché nulla giunge alla comprensione se prima non è stato percepito nel senso[215]. Per questo motivo – scrive Cusano nel *Compendium* – «caecus a nativitate non habet phantasma coloris et imaginari nequit colorem»[216].

In sintesi, anche qualora la percezione sensibile non fosse completa dei

[212]Vedi anche ALBERTI MAGNI *De somno et vigilia*, II, tr. 1, c. 4, n. 162b «quoniam vero de phantasia diximus in libro de Anima, secundum quod sub se comprehendit et imaginativam et aestimativam, patet quod phantasticum subjecto idem est sensibili, sed esse suum formale et diffinitivum non est idem cum esse sensibilis. Est autem phantasia motus ille qui fit a sensu secundum actum facto, sicut diximus in libro de Anima. Dico autem phantasiam formaliter cum suis formis accipiendo : motum autem voco formam ad ipsam in spiritu animali devectam : somnium autem quoddam phantasma videtur esse per experta. Diximus enim quod hoc phantasma quod est in somno, est aut simpliciter factum, aut quodammodo : non simpliciter factum dicimus esse somnium : manifestum est igitur, quoniam partis sensibilis animae est somniare, non quidem sensibilis, secundum quod simpliciter est sensibile, quia sic fit in actu ab exterioribus, sed sensibilis est secundum quod sensibile efficitur».

[213]Cfr. anche *Apol. doct. ign*., n. 3, 3ss., vedi oltre; *Crib. Alch*., n. 6, 5-6: «caecus enim a nativitate scientiam coloris non habet»; *De con*. II, c. 6, n. 100, 6-7: «Caeco enim praecisio coloris per visum percepta nullo sermone communicari potest»; *Ivi*, c. 16, n. 157, 19-20: «Nec nos attingimus sensibile ut tale absque sensu, caecus enim sensibilem colorem non attingit»; *De deo absc*., n. 5, 14-16: «Nonne amens iudicaretur ille caecus, qui se putaret scire differentias colorum, quando colorem ignoraret?». Questo esempio resterà classico anche per la tradizione moderna e lo troviamo anche in I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft.*

[214]*Comp.*, c. 8., n. 22, 11-13.

[215]*Ivi*, c. 4, n. 9, 5: «nihil enim est in phantastica, quod prius non fuit in sensu». Per un maggiore approfondimento cfr. sotto

[216]*Ivi*, n. 9, 6-7.

cinque sensi, la fantasia può comunque costruire un fantasma del colore sulla base delle altre specie sensibili; esso, però, non sarà mai preciso[217]: è quanto Cusano sostiene nell'*Apologia*. Qui Cusano riporta l'esempio di un cieco[218] che crede di conoscere il sole quale artificio letterario per denunciare la presunzione dei teologi scolastici[219]. Dal punto di vista della gnoseologia, in questo caso è rilevante che Cusano attiri l'attenzione del lettore sulla fallacia della fantasia, che a volte giunge ad ingannare: «potest enim caecus aliquis multa audisse de solis claritate atque quod tanta sit, quod comprehendi nequeat, credens se per ea, quae sic audivit, scire aliqua de solis claritate, cuius tamen habet ignorantiam»[220]. La fantasia del cieco, sulla base delle percezioni offerte dagli altri organi di senso, costruisce un fantasma del sole; tuttavia questo fantasma è ingannevole: nessun fantasma può rappresentare la grandezza del sole, in quanto la grandezza del sole eccede ogni percezione. Colui che vede, invece, grazie alle specie visive può fare esperienza del fatto che la grandezza del sole eccede ogni specie: pertanto egli confessa di non sapere quanto sia grande il sole[221].

Nel *De mente* si fa riferimento in due occasioni alla funzione della fantasia di sostenere la conoscenza qualora manchi la specie sensibile, ma in entrambe Cusano attribuisce questa facoltà all'immaginazione. Tuttavia in questo caso non si fa riferimenti a mancanze organiche, come per il cieco che non dispone dell'organo visivo. La fantasia interviene allora anche presso gli uomini sani laddove manca il contenuto sensibile fornito dalla percezione e offre alla ragione un fantasma che essa trae dalla memoria. La ragione – come vedremo nel capitolo successivo – può combinare questi fantasmi e creare immagini nuove: questo è il motivo per cui possiamo pensare anche forme che non abbiamo mai visto, come nel caso dell'unicorno. La prima occorrenza è nel

[217]Cusano definisce "preciso" ad. es. nel *De sap.* II, n. 37, 5: «nam praecisum non est aliud nisi quod nec plus nec minus».

[218]Cfr. anche *Apol. doct. ign*., n. 3, 3ss.

[219]Riprendendo un motivo classico del *De docta ignorantia*, Cusano afferma nell'*Apologia* che i teologi scolastici sono in realtà ciechi, nonostante presumano di sapere. La cecità dell'intelletto conduce gli scolastici ad errori grossolani. Per rendersi conto della loro *ignoranza*, aggiunge Cusano, questi scolastici dovrebbero abbandonare i loro libri e leggere Ugo di San Vittore e i mistici: cfr. *Apol. doct. ign*., n. 30, 6-11: «Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli; et indubie se hactenus caecum fuisse reperiet». Come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supr*a), nel 1449, anno in cui Cusano scrive l'*Apologia*, la sua polemica contro il sapere universitario era già molto forte. Solo un anno dopo, nel 1450, Cusano tornerà su questi temi e anziché "consigliare" agli scolastici la lettura dei testi mistici li inviterà nel *De sapientia* ad abbandonare ogni libro scritto dagli uomini e a leggere il libro di Dio, ovvero la natura.

[220]*Ivi*, n. 3, 3-7.

[221]*Ivi*, n. 3-7-9: Videns vero de solis claritate, quanta sit, interrogatus respondit se ignorare et huius ignorantiae scientiam habet, quia, cum lux solo visu attingatur, experitur solis claritatem visum excellere».

settimo capitolo, quando Cusano sostiene che «in absentia sensibilium»[222], l'immaginazione o fantasia si comporta «ut sensus aliquis absque discretione sensibilium»[223]: la fantasia produce infatti un fantasma della cosa. Tuttavia questo fantasma manca dei contenuti della percezione e dunque questa assimilazione avviene «confuse»[224]. In seguito anche nell'ottavo capitolo, Cusano ripete che l'anima sensitiva utilizza lo spirito della fantasia «pro instrumento»[225] al fine di comprendere la forma della cosa «etiam re absentata»[226]. Questa capacità o facoltà, che Cusano definisce «vis»[227], «imaginatio dicitur, quoniam per eam anima rei absentatae imaginem sibi conformat»[228]. Questo è il motivo per cui, dal punto di vista di Cusano, quella forza che è la fantasia – anche se qui Cusano la chiama erroneamente "immaginazione" – «a sensu differt qui, solum re praesente, formam comprehendit in materia, imaginatio vero re absentata»[229].

Quella forza che è maggiormente identificativa della sopraggiunta attività dell'anima razionale su quella sensitiva è l'immaginazione o *vis immaginativa*. Mediante l'immaginazione, infatti l'anima razionale produce propriamente le immagini delle cose. L'immaginazione funziona attraverso un atto della ragione, chiamato anche astrazione, mediante cui l'anima razionale fa emergere ciò che è comune ed universale tra le impressioni individuali della medesima cosa. Queste forme comuni tra le impressioni sensibili individuali dello stesso genere sono chiamate immagini o *species intelligibiles*. Vedremo nel dettaglio alcuni passi in cui Cusano nomina la facoltà dell'immaginazione e cercheremo di individuarne luogo e funzione nella teoria della conoscenza di Cusano. Il primo passo consiste nel sottolineare che l'immaginazione è una facoltà tipica dell'uomo: gli animali, infatti, non astraggono immagini perché non posseggono la ragione. A questa attività astrattiva è inoltre connessa la facoltà del discernimento o *vis discretiva*, che è caratteristica della ragione. Ci occuperemo di questa facoltà dell'anima razionale nel prossimo capitolo; in questa fase segnaliamo soltanto che per Cusano il discernimento è ciò che distingue la presenza della ragione. Pertanto laddove interviene l'anima razionale, lì avviene del discernimento: nel *De visione Dei*[230] Cusano spiega che la forza o facoltà del discernimento è ciò che attiene più propriamente all'uomo. L'esempio è ancora una volta quello dei passanti: alcune volte può capitare che i nostri occhi guardino passare un uomo dinanzi a noi e che la nostra anima non

[222]*De mente*, c. 7, n. 100, 5.
[223]*Ivi*, n. 100, 5-6.
[224]*Ivi*, n. 100, 6.
[225]*De mente*, c. 8, n. 114, 11.
[226]*Ibid.*
[227]*Ivi*, n. 84, 8.
[228]*Ivi*, n. 84, 8-9.
[229]*Ivi*, n. 84, 11-12.
[230]*De vis. Dei*, c. 22 n. 98, 1-11.

vi presti attenzione: così, «quia non fuimus intenti, ut discerneremus, quis esset, nescimus interrogati nomen noti praetereuntis, licet sciamus aliquem praeterisse»[231]. Vedere senza discernere non è un vedere umano, bensì un vedere da animali; infatti è il discernere che distingue l'umano, poiché il discernere è l'atto più appropriato dell'anima razionale: «vidimus igitur illum animaliter, sed non vidimus humaniter, quia vim discretivam non applicavimus»[232].

Nella Predica CLXXIV Cusano illustra il procedimento di astrazione paragonandolo a quello fisico della digestione[233]. Consideriamo ad esempio un uomo che mangia del pane: lo sminuzza con i denti, poi nello stomaco lo digerisce, «ut separetur subtile a grosso»[234]. Si susseguono quattro digestioni, che rendono il pane sempre più leggero e sottile, finché non «convertatur in naturam aliti»[235]. Cusano ha probabilmente tratto la presentazione dell'attività digestiva come guidata da una forza del discernimento dal commento di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele. Infatti in quel caso[236], Alberto intende la digestione come un processo corporeo volto ad astrarre la forma del nutrimento dal cibo ingerito. Cusano sostiene che allo stesso modo [sic] accadono «separationes rerum quae pascere debent intellectum»[237]. Le quattro digestioni sono qui paragonate ai quattro gradi di conoscenza della cosa, ovvero la percezione sensibile, l'immaginazione, la conoscenza razionale e quella intellettiva. In questo caso il termine "immaginazione" è persino confuso con il senso comune. Di particolare interesse è tuttavia il fatto che sia nel caso della digestione che in quello della conoscenza, il materiale bruto del primo livello viene progressivamente reso più sottile e leggero per essere utile ai livelli più elevati. Questa «subtiliatio»[238] avviene mediante un processo di separazione e distinzione, che avviene per il pane, mediante la distinzione, e per le specie della cose, mediante «digestiones abstractivas»[239]. Come si può osservare, tale processo non è esclusivo della ragione: la forza o facoltà del discernimento opera infatti anche al livello della sensazione e dell'immaginazione. Per questo motivo si può concludere che l'astrazione non è un procedimento specifico dell'immaginazione, bensì è connesso con l'attività della forza del

[231] *Ivi*, n. 98, 3-4.
[232] *Ivi*, n. 98, 5-6.
[233] Lo stesso esempio del pane si trova anche in *De docta ign.* III, c. 9, n. 236, 4-9: «contrario modo se habent corporalia et spiritualia. Virtus enim vegetativa corporalis est, quae convertit alimentum ab extrinseco receptum in naturam aliti; et non convertitur animal in panem, sed e converso. Spiritus autem intellectualis, cuius operatio est supra tempus quasi in horizonte aeternitatis, quando se ad aeterna convertit, non potest ipsa in se convertere, cum sint aeterna et incorruptibilia».
[234] *Sermo* CLXXIV, n. 2, 5-6.
[235] *Ivi*, n. 2, 10.
[236] Cfr. ALBERTI MAGNI *Liber de anima*, II, tr. 2, c. 5 (VII, p. 89, 79-80). Vedi anche SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In De anima* II, lect. 9.
[237] *Sermo* CLXXIV, n. 2, 11-12.
[238] *Ivi*, n. 2, 12.
[239] *Ivi*, n. 3, 1.

discernimento, che separa il leggero e formale dal pesante e corporeo. Nella *Nota* che conclude la predica, Cusano segnala che già «Albertus Magnus in libro suo De anima dicit quod abstrahere non sit nisi simplificare»[240]. Il riferimento ad Alberto Magno non costituisce qui una citazione isolata, ma sembra guidare Cusano nella descrizione della psicologia umana.

In merito all'attività astrattiva dell'immaginazione è importante sottolineare che le immagini per Cusano presentano un livello formale superiore alle specie sensibili. Il motivo di questa superiorità formale è spiegato con grande chiarezza nel secondo libro del *Liber de anima* di Alberto Magno: qui il maestro di Colonia dedica molta attenzione nel sottolineare le differenze tra la *vis aestimativa*, che è un senso interno ed è una facoltà dell'anima sensitiva e la *vis immaginativa*: mentre la prima fornisce soltanto una specie confusa della cosa – che comunque può fungere da stimolo per l'azione –, la *vis immaginativa* è sempre accompagnata da un giudizio razionale sulla cosa stessa. Questa collaborazione tra la facoltà immaginativa e la facoltà del giudizio si istituisce al livello della ragione ed è tipico della stessa; ciò accade, infatti, sia per le espressioni più basse dell'attività razionale – quale, appunto, l'immaginazione – sia nella creazione di concetti – dove, tuttavia, interviene anche l'intelletto. Alberto Magno sostiene che l'immaginazione interviene tipicamente quando ci si trova dinanzi un qualche oggetto che non si era mai visto e presenta a tal proposito alcuni esempi pratici, codificando in tal modo il ruolo dell'immaginazione e dell'astrazione. Questa interpretazione dell'immaginazione fornita da Alberto è rimasta pressoché invariata in tutta la tradizione scolastica ed è accetta da Tommaso stesso. Presentiamo qui il caso che qualcuno si trovi per la prima volta a vedere un cavallo. Mediante i sensi esterni, l'uomo recepisce le specie del cavallo, quelle cioè che riguardano ne riguardano forma, che ne descrivono il colore o la corporatura; a quel punto il senso comune elabora una specie unitaria del cavallo. La fantasia ha tuttavia alcune difficoltà, perché non trova nella memoria nessuna specie simile a quella del cavallo. In questo momento interviene l'immaginazione come sostituiva della fantasia: essa astrae da quella specie del senso comune un'immagine del cavallo, accompagnata da alcuni giudizi formulati per comparazione con le altre specie conservate nella memoria. Ad esempio l'immaginazione può formarsi l'immagine di un animale – perché la specie cavallo ha affinità con quella dell'animale – che ha quattro zampe – e dunque è più simile ad una pecora che ad un uccello –, ma che è più piccolo di un bue – e dunque non è un bue. In questo caso si osserva come l'immaginazione astragga l'impressione sensitiva dal senso comune e come, coadiuvata dal giudizio razionale, si formi un'immagine del cavallo; e, ancora, come questa immagine sia più precisa rispetto alla specie fornita dal senso comune, ma non sia ancora elevata ad una

[240] *Ivi*, n. 12, 1-3.

conoscenza concettuale dei cavalli. Importante è che l'immaginazione interviene sempre insieme all'astrazione e al giudizio: queste tre vis sono costitutive dell'anima razionale. L'astrazione ha inoltre sempre un qualcosa di universale, anche quando si attesta al livello dell'immaginazione[241]. Essa si può raffinare sempre di più finché non si giunge ad una descrizione sempre migliore dell'oggetto nella specie intelligibile.

Cusano dedica ampio spazio nelle sue opere all'analisi della facoltà immaginativa. Raramente Cusano utilizza il termine "vis imaginativa" in senso tecnico: talvolta lo confonde con la fantasia, mentre quasi sempre gli attribuisce uno statuto gnoseologico autonomo dalla ragione. Non di rado, infatti – ma non in maniera sistematica – Cusano sostiene che le facoltà gnoseologiche umane sono quattro e le enumera come senso, immaginazione, ragione e intelletto. In tal senso nel *De mente* Cusano sostiene che l'immaginazione sarebbe localizzata in un proprio organo e in uno spirito[242]. In quanto tale, sembrerebbe dunque un senso interno. Proprietà dello spirito dell'immaginazione sarebbe per Cusano quella di essere «ad omnes sensibiles species configurabilis»[243], anche se in maniera grossolana: anche l'immaginazione sarebbe dunque una facoltà assimilativa. Nel *De ludo globi*, Cusano sostiene ancora l'autonomia dell'immaginazione, sostenendo una struttura quadripartita delle facoltà umane[244]; tuttavia qui l'immaginazione non sembra più essere un senso interno come nel *De mente*, bensì viene presentata, per bocca del principe ALBERTO, come unita alla mente[245]. Il CARDINALE concorda con questa prospettiva e paragona l'immaginazione ad un bastone di cui fa uso un uomo che deve saltare un fosso[246]; allo stesso modo, la mente ha bisogno dell'immaginazione affinché «ad veritatem, quae imaginationem excedit, quam solum quaerit, perveniat»[247]. Si potrebbe pertanto supporre che Cusano abbia nel corso degli anni mutato posizione rispetto al *De mente* e situato l'immaginazione in un organo non corporeo; sorprende, però, che nello stesso passo Cusano sostiene che l'immaginazione offre alla mente dei «phantasmata»[248]: sappiamo, invece, che secondo la prospettiva scolastica i fantasmi sono prodotti dalla fantasia, la quale è un senso interno ed è distinto dalla ragione. Queste poche righe mostrano che Cusano non utilizza i termini "immaginazione", "immagini" e "fantasmi" con un vocabolario scolastico e che sovente presta scarsa attenzione all'utilizzo delle parole – tematica, questa, che sarà approfondita nei paragrafi seguenti. In

[241]Su questo elemento Wenck fa qualche rilievo: vedi l'edizione di Hopkins a pp. 99: Wenck, *De ignota litteratura*, ed. Vansteenberghe n. 21, 11-19.

[242]*De mente*, c. 7, n. 102, 1-2.

[243]*Ibid.*

[244]*De ludo globi*, I.

[245]*Ivi,* II, n. 88, 9: «imaginatio igitur adiuvat mentem sibi coniunctam».

[246]*Ivi*, n. 88, 15-16: «quasi saltator fossati baculo».

[247]*Ivi*, n. 88, 14-15.

[248]*Ivi*, n. 88, 11-12: «sunt autem phantasmata, quae offert imaginatio»

definitiva, per immaginazione Cusano intende in senso generico quella forza che è nell'uomo e che gli permette di formarsi una immagine delle cose.

Nel *De coniecturis* l'immaginazione è qualificata come «rationalis ignobilis»[249] ed è identificata come il medio inferiore dello schema quadripartito dell'anima umana, costituito da intelletto, ragione, immaginazione e senso[250]. In particolare nel sedicesimo capitolo del secondo libro, Cusano illustra il funzionamento dell'immaginazione come quella facoltà che presiede la conoscenza per immagini proveniente dalla percezione sensibile. Come nei passi precedentemente analizzati tratti dal *De docta ignorantia* e dal *De mente*, Cusano sostiene qui che la conoscenza è occasionata da una percezione sensibile: quando il senso riceve le specie dell'oggetto esterno, allora «excitatur admiratione dormitans ratio»[251]. Come mostrato, Cusano assegna alla percezione sensibile il ruolo fondamentale di gestire la ricezione delle specie dall'oggetto esterno; soltanto questo iniziale stimolo proveniente dal mondo esterno può ridestare la potenza dell'anima umana. Tuttavia, al livello dei sensi esterni, abbiamo dovuto arrestare la descrizione a questa prima fase della percezione sensibile; ora, al livello della ragione, possiamo osservare invece come secondo Cusano avviene l'elaborazione dei contenuti sensibili nella conoscenza per immagini. Anticipiamo che anche in questo caso la conoscenza avviene nella combinazione tra i contenuti formali provenienti dai sensi interni – e che a loro volta provenivano dal mondo esterno – e una potenza attiva e semovente che conduce le specie sensibili in atto nella conoscenza per per immagini. Nel *De coniecturis* Cusano spiega che l'anima utilizza la fantasia o immaginazione per farsi immagine delle cose che provengono dai sensi[252]. In particolare l'anima «unit enim alteritates sensatorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione»[253]. Si nota qui come la ragione sia intesa quale unità dell'immaginazione: con ragione, allora, Cusano intende nel *De coniecturis* la "parte alta" della ragione, quella che mette in relazione, unisce e collega le immagini, mentre con "immaginazione" il livello intermedio tra la ragione e il senso. Queste facoltà sono tuttavia attraversate dall'anima razionale che opera in loro e che porta la molteplicità delle sensazioni ad unità nella fantasia e la molteplicità delle immagini ad unità nella ragione[254]. Questa unità delle immagini, vedremo in seguito, è la conoscenza razionale. Cusano la esprime ancora nel *De coniecturis* con l'esempio di un uomo che conosce una

[249] *De con.* II, c. 11, n. 130, 11-12.

[250] *Ivi*, c. 16, n. 157, 10ss: «haec sunt quasi animae humanae quattuor elementa».

[251] *Ivi*, n. 159, 1.

[252] *Ivi*, n. 159, 4-5: «Sensata enim in phantasia depingit».

[253] *Ivi*, n. 159, 6-7.

[254] Nel *De coniecturis* Cusano presenta la dottrina del movimento circolare dell'intelletto, che discende nel senso per condurlo in atto e ritorna in se stesso mediante i termini medi dell'immaginazione e la ragione. Questa dottrina proviene da Proclo ed è descritta con grande dovizia di particolari nel *Liber de causis*, prop. XIV. Ce ne occuperemo con maggiore precisione nella parte successiva.

palla: con i sensi, in particolare «sensus autem visus»[255], egli non percepisce la palla come una perfetta «sphaeram, sed partem»[256], ovvero una palla irregolare; tuttavia dopo la percezione interviene l'anima razionale e ricava, a livello della ragione, la rotondità di questa palla. Infatti «per rationem, partem cum parte componentem attingitur»[257] e viene immaginata una palla «rotundam atque corpoream»[258]. L'immaginazione ha unito i contenuti della percezione sensibile e li ha integrati con la specie della palla rotonda che essa conservava nella memoria; soltanto però con la parte più alta della ragione l'uomo conosce quella palla in maniera razionale. Tale livello di conoscenza consiste nel possedere la nozione di palla rotonda come quel qualcosa che «habet omnes lineas a centro ad circumferentiam esse aequales»[259]. Siamo tuttavia a questo punto già entrati nel livello della ragione.

Mentre nelle opere di Cusano alla fantasia è generalmente connesso l'istinto o *vis aestimativa*, all'immaginazione è invece solitamente fatta seguire la descrizione di una forza assimilatrice alle cose, che sarebbe presente nell'anima umana. Nelle pagine precedenti abbiamo avuto occasione di far riferimento ad alcuni passi tratti dal settimo capitolo del *De mente*, dove Cusano presenta la «via assimilationis»[260] come il metodo fondamentale mediante cui l'uomo può comprendere le cose del mondo esterno. L'assimilazione non è dunque una caratteristica propria dell'immaginazione, bensì costituisce il metodo fondamentale della conoscenza umana. Protagonista dell'assimilazione è tuttavia sempre l'anima e per questo motivo nel *De mente* Cusano paragona l'anima ad una cera malleabile che si adatta e si configura alle immagini delle cose che le presenta l'immaginazione[261]. Come lo spirito delle arterie si adatta alle specie sensibili che provengono dai sensi, la forza assimilatrice si conforma (o si rende simile) alle specie intelligibili fornitele dall'immaginazione. Al livello dell'immaginazione, l'assimilazione riguarda però le immagini delle cose o le specie intelligibili, che sono la forma di conoscenza più raffinata che è disponibile alle facoltà umane. Per questo motivo, l'assimilazione propriamente detta accade al livello dell'immaginazione. In questa fase Cusano sembra seguire la classica dottrina tomista della conoscenza come *adaequatio* oppure *assimilatio intellectus ad rem*[262]: è infatti

[255]*De con.* II, n. 168, 5.
[256]*Ivi*, n. 168, 6.
[257]*Ivi*, n. 168, 6-7
[258]*Ivi*, n. 168, 4-5: «dum in phantasia ipsum intuetur, ipsam rotundam atque corpoream imaginatur».
[259]*Ivi*, n. 168, 3-4.
[260]*De mente*, c. 7, n. 99, 10.
[261]*Ivi*, n. 100, 11-15: «unde spiritus ille subtilis arteriarum, qui est mente animatus, per mentem ad similitudinem speciei, quae obstaculum praestitit motui, spiritui sic conformatur sicut cera flexibilis per hominem mentis usum ac artem habentem configuratur rei praesentialiter artifici praesentatae».
[262]Talvolta anche in Cusano compare la definizione tomista di conoscenza tratta da SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, ad es. cfr. *De aequalitate*, n. 27, 13-15., dove Cusano afferma che «sine

l'anima razionale umana, che con la sua forza assimilatrice si conforma alle specie dell'oggetto, siano esse specie sensibili o specie intelligibili. Per questo motivo nel *Compendium* Cusano sostiene che «obiectum sensitivae cognitionis non est nisi aequalitas, sic et imaginativae atque etiam intellectivae»[263]. Ogni potenza dell'anima quadripartita – sensi, immaginazione, ragione e intelletto – «naturaliter potentia suum cognoscit obiectum»[264]. Cusano ritiene dunque, come Tommaso d'Aquino, che l'assimilazione non appartenga ad una potenza specifica dell'anima, anzi ogni «cognitio vero fit per similitudinem»[265]. Nel caso della percezione abbiamo però notato che l'assimilazione dell'anima sensitiva alle specie delle cose corrisponde per Cusano soltanto ad una prima fase passiva della conoscenza mediante i sensi; il medesimo accade anche per la conoscenza razionale. Approfondiremo i problemi connessi a questa impostazione "passiva" dell'anima soltanto nel seguito della nostra ricerca; in questo momento è necessario concentrarci sulla descrizione della conoscenza razionale.

2.3 La ragione

Nel capitolo precedente abbiamo posto in evidenza le dinamiche mediante cui avviene secondo Cusano la percezione sensibile. Si è anzitutto avuto modo di notare che Cusano non dedica ampie trattazioni alla fase della percezione sensibile; anzi, egli sembra parco di dettagli sul funzionamento delle facoltà conoscitive preposte ai sensi interni ed esterni. Esclusivamente nel *Compendium* compare un intero capitolo dedicato alla teoria delle specie, anche se altrove nell'opera intera non v'è traccia di dottrine affini, a parziale esclusione di una sua vaga prefigurazione nel *De mente*. In generale, si può concludere che Cusano dimostra una scarsa attenzione per questo primo livello di conoscenza. Per giunta, tra i sensi esterni, egli sembra interessato in particolare alla descrizione della vista sensibile, utilizzata però sovente quale metafora per indicare la visione intellettuale. Per quanto concerne i sensi interni, bisogna inoltre rimarcare che questa medesima espressione scolastica è assente in Cusano. Nonostante ciò, è comunque certo che egli non ignora le dottrine scolastiche sul senso comune, la fantasia, la memoria sensibile e l'istinto, come emerge dai pur pochi passi in cui Cusano vi fa riferimento e che abbiamo analizzato nel capitolo precedente: in questi punti, infatti, Cusano

aequalitate non intelligitur veritas, quae est adaequatio rei et intellectus, non est nec vita nec esse nec tempus nec motus nec continuum». Cfr. anche il *Sermo* CLXXIV, in cui Cusano cita espressamente il *De veritate* di Tommaso, vedi n. 17, 1-45.

[263] *Comp.*, c. 10, n. 32, 3-4.

[264] *Ivi*, n. 32, 5.

[265] *Ivi*, n. 32, 5-6.

sembra riportare le dottrine della tradizione scolastica sui sensi interni, come egli stesso le trovava esposte nel commento di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele.

Una spia della scarsa attenzione di Cusano per queste dottrine dei «physicos» scolastici è lo scarso rigore con cui egli menziona la fantasia, che presso l'opera di Alberto Magno è un senso interno, confusa sovente con l'immaginazione, che invece nella tradizione scolastica attiene alle attività dell'anima razionale. Cusano sembra persino poco preciso nell'individuare il ruolo specifico della fantasia, negli uomini; per quanto riguarda gli animali, invece, egli menziona correttamente per uno scolastico il legame tra la fantasia e l'istinto. Ancora per quanto riguarda la psicologia umana, notiamo che alla memoria sensibile vengono dedicate solo poche righe, tra l'altro decentrare rispetto alle tematiche trattate negli scritti. Cusano dedica invece maggiore attenzione ad articolare le attività dell'anima razionale, che viene analizzata secondo diverse prospettive. In primo luogo bisogna segnalare che nel *De mente* Cusano individua anche per la ragione una localizzazione fisiologica in uno spirito. L'esposizione delle dottrine dei fisici è nuovamente affidata alla voce competente del FILOSOFO scolastico: questi spiega che vi è un certo spirito sottilissimo «in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur»[266]. Tale spirito della ragione scorre dunque in una cellula localizzata nella parte centrale del capo; anche la cellula della fantasia era stata localizzata nel capo: la cellula della ragione si trova però più in alto rispetto ad essa, poiché lo spirito della ragione è più leggero e sottile dello spirito della fantasia[267]. Anche stavolta Cusano sostiene che l'anima può utilizzare tale spirito «pro instrumento»[268], sì da divenire essa stessa «subtilior»[269]: quando ciò accade, l'anima «statum a statu discernat, vel statum vel formatum»[270]. I fisici individuano dunque quale funzione propria dello spirito della ragione la capacità di discernere: il giudizio. Di questa facoltà dell'anima razionale che Cusano chiama *vis iudicativa* ci occuperemo in seguito più nel dettaglio. Anche nel *De ludo globi* Cusano fa riferimento allo spirito della ragione. In questo caso, tuttavia, l'espressione «spiritus rationalis» non assume un'accezione fisiologica, come nel *De mente*, bensì è utilizzato come sinonimo di "anima"[271]. Rilevante ai nostri fini è che qui Cusano descrive la facoltà della ragione e ne elenca alcune proprietà. Il passo in questione è tratto da una porzione di dialogo tra il CARDINALE e il principe GIOVANNI, in cui vengono presentate la capacità

[266]*De mente*, c. 8, n. 115, 1-2.
[267]*Ivi*, n. 115, 2-3: «spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica».
[268]*Ivi*, n. 115, 3.
[269]*Ivi*, n. 115, 4
[270]*Ibid.*
[271]Cfr. *De ludo globi* I, n. 23, 17-19: «virtus enim illa […] non tamen occupat locum, cum sit spiritus». Nelle righe precedenti, Cusano aveva spiegato che l'anima è spirito, ma non nel senso dei fisici: essa, infatti, proprio in quanto spirito, non occupa alcun luogo.

creative dell'anima umana. In particolare qui il CARDINALE riflette sulle fattezze del pensiero stesso e spiega al principe GIOVANNI le modalità mediante cui egli stesso avrebbe inventato il "gioco della Sapienza". Il CARDINALE distingue tre momenti che scandiscono il pensiero creativo, ovvero il riflettere («cogitare»), il considerare e il decidere[272]. Questi tre momenti corrispondono ai movimenti della ragione nell'atto del pensare: sono stati così descritti anche da Aristotele nel *De anima*[273]. A sua volta il movimento di pensiero è causato dalla spinta di alcune forze «animae nostrae»[274].

La principale difficoltà nell'interpretazione di questo passo consiste nella mancanza di qualsiasi indicazione scolastica per individuare meglio i termini della discussione in riferimento al dibattito sull'anima razionale. Ancora una volta, Cusano non specifica di quale genere di "anima" egli stia in quel momento trattando; questa strategia di evitare di utilizzare una terminologia aristotelica nella distinzione delle facoltà conoscitive risponde a nostro avviso al rifiuto della filosofia universitaria che Cusano ebbe nel 1450[275]. Tuttavia, ancora una volta, le tracce della tradizione scolastica sono ancora ben evidenti: infatti in questo passo si intende che l'anima dell'uomo di cui si fa menzione è quella che la tradizione scolastica ha chiamato "anima razionale" o "spirito della ragione": conferma di questa interpretazione ci è fornita nelle linee seguenti, quando Cusano ripropone la differenza tra gli uomini e gli animali. In questo passo Cusano sostiene che l'uomo si distingue dall'animale poiché in lui vi è un'anima che permette l'invenzione di un qualcosa nel pensiero. Infatti mentre l'uomo, grazie alle forze insite nella sua anima, può creare qualcosa di nuovo per proprio autonomo giudizio della ragione, all'inverso «nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam»[276]. Cifra della distanza tra l'anima sensitiva, di cui ci siamo occupati nel capitolo precedente, e l'anima razionale[277] si mostra secondo Cusano in questa capacità esclusivamente umana di valutare, decidere

[272]*Ivi*, n. 31, 1-3: «cogitavi invenire ludum sapientiae. Consideravi quomodo illum fieri oporteret; deinde terminavi ipsum sic fiendum ut vides».

[273]Cfr. ARISTOTELIS *De anima* II, 3, 414b

[274]*Ivi,* n. 31, 3-4.

[275]Cfr. parte I.

[276]*De ludo globi*, I, n. 31, 4-5.

[277]Nel *De ludo globi,* Cusano descrive la differenza tra l'anima dell'uomo e quella dell'animale nei termini di quella tra il quadrato e il triangolo, attribuendo la metafora ad Aristotele: cfr. *Ivi*, n. 38, 1-12: «subtiliter moves differentiam exquirens sensitivae et vegetativae in homine et brutis. Et primum advertendum puto quod virtutes illae, scilicet vegetativa, sensitiva et imaginativa, sunt in virtute intellectiva hominis sicut trigonus in tetragono, ut bene dicebat Aristoteles. Sed trigonus in tetragono non habet suam trigoni formam, sed tetragoni. In brutis vero habet trigonus trigoni formam. Alterius igitur naturae est trigonus, alterius tetragonus. Sic et virtutes vegetativae, sensitivae et imaginativae, quae trigonum illum, <qui> anima bruti dicitur, constituunt, sunt imperfectioris naturae quam in homine, ubi cum virtute intellectuali nobilissima et perfectissima tetragonum illum, qui anima hominis dicitur, constituunt».

e inventare qualcosa di nuovo[278]. A partire dal livello della ragione, Cusano introduce dunque il tema della creatività quale fenomeno proprio dell'umano. Nel corso dell'argomentazione osserveremo infatti vari livelli di questa capacità di inventare, che troviamo presso l'anima razionale e che si fa più raffinata nell'intelletto. Riteniamo importante precisare che i fenomeno della creatività umana non si accompagna come un attributo tra gli altri allo spirito della ragione, né corrisponde ad una forza: la creatività è invece espressione dell'essenza stessa dell'anima in quanto proviene da movimento autonomo della ragione. Cusano introduce qui la definizione dell'anima come spirito semovente, affermando che «rationalis spiritus, quale vis cogitiva, considerativa et determinativa, seipsum movet»[279]. Infatti poc'anzi Cusano aveva spiegato che «anima est vis inventiva artium et scientiarum novarum. In motu igitur illo inventivo novi non nisi a seipsa moveri potest»[280], Vedremo nelle prossime pagine più nel dettaglio la posizione di Cusano[281].

La distinzione tra l'animale che non possiede l'anima razionale e l'uomo, che invece è caratterizzato proprio dalla presenza dell'anima razionale, si trova spesso nelle opere di Cusano. In alcuni casi, Cusano introduce anche la distinzione del bambino dall'uomo. A tal proposito nel *De visione Dei* Cusano presenta la dottrina della progressione delle anime nei bambini. Nel capitolo trentaquattro, infatti, Cusano sostiene infatti che in un bambino ancora in fasce «esse animam, quae habet vim vegetativam in actu»[282]; con il passare del tempo, però, «crescit enim puer. Habet et vim sensitivam in actu; sentit enim puer»[283]. Inizia dunque l'attività percettiva: il bambino comincia a vedere le cose, ascolta i suoni e percepisce gli odori. Ma non ancora diventa uomo in atto: in questa fase, il bambino possiede infatti soltanto l'anima vegetativa e l'anima sensitiva in atto ed è pertanto simile all'animale. In seguito diventeranno in atto la «vim imaginativam»[284], la «vim ratiocinativam»[285] e infine la «vim intellectivam, sed in remotiori potentia»[286]: soltanto a questo punto si forma l'uomo in atto. L'anima umana è tuttavia composta di tutte queste potenze, sia delle «inferiores»[287], che emergono prima, e «postea quoad superiores, ut prius sit animalis homo quam spiritualis»[288]. Nel *De ludo globi* Cusano ribadisce che «unam [...] esse substantiam, quam animam appellamus, et ipsam esse virtutem

[278]*Ivi*, n. 31, 6-7: : «hae virtutes sunt vivae rationis, quae anima dicitur, et sunt vivae, quia sine motu vivae rationis non possunt esse».
[279]*De ludo globi*, I, n. 32, 2-4.
[280]*Ivi*, I, n. 28, 13-14.
[281]Cfr. parte III.
[282]*De vis. Dei*, c. 34, n. 109, 9.
[283]*Ivi*, n. 109, 10-11.
[284]*Ivi*, n. 109, 11.
[285]*Ivi,* n. 109, 12.
[286]*Ivi*, n. 109, 12-13.
[287]*Ivi*, n. 109, 14.
[288]*Ivi*, n. 109, 14-15.

multarum virtutum»[289]; tuttavia queste forze o virtù sono presenti nell'uomo e nell'animale in maniera diversa. I riferimento di Cusano in questa parte sono espliciti: Dionigi e Aristotele. Infatti mentre Dionigi insegna che vi è un'unica anima per tutte le forze, Aristotele spiega che esse si trovano in maniera diversa nell'anima umana e nell'anima dell'animale: «virtutes illae, scilicet vegetativa, sensitiva et imaginativa, sunt in virtute intellectiva hominis sicut trigonus in tetragono, ut bene dicebat Aristoteles»[290]. In altri termini, ogni potenza che si trova anche presso gli animali o i bambini, si trova anche negli uomini in una forma più elevata; infatti «trigonus in tetragono non habet suam trigoni formam, sed tetragoni. In brutis vero habet trigonus trigoni formam»[291].

Ciò che dunque contraddistingue l'uomo in quanto tale sembra essere anche per Cusano la presenza della ragione; tuttavia la ragione non si aggiunge all'anima vegetativa e sensitiva dall'esterno, infusa nei giovani dopo il compimento di una certa età per volere divino, come credeva Tommaso, bensì essa è l'esplicazione più elevata di una potenza seminale che è presente già nell'embrione umano. Emerge in questo caso la lettura del commento di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele, in cui il maestro coloniense utilizza la nozione di *inchoatio formae* per spiegare che nell'embrione umano è già presente, benché in forma complicata, la potenza intellettiva che sarà esplicata quando l'embrione diverrà bambino e in seguito uomo. Cusano presenta invece a tal proposito la nozione di modo di essere – di cui ci siamo occupato nella prima parte –, secondo cui tra l'anima sensitiva che presiede la vita dell'anima e l'anima razionale che presiede quella umana non vi è differenza sostanziale, bensì soltanto nel modo di essere: mentre la prima è al modo del "triangolo", la seconda è al modo del "quadrato". Questa posizione è espressa ad esempio nel *De ludo globi*, in cui Cusano sottolinea che l'embrione possiede soltanto anima vegetativa e, in quanto tale, è mera parte della natura: non vi è pertanto differenza qualitativa tra l'embrione e il corpo morto di un uomo, in cui continuano a crescere le unghia; così il bambino possiede l'anima vegetativa e quella sensitiva e pertanto è simile ad un animale[292]. Tuttavia nell'anima

[289]*De ludo globi* I, n. 37, 3-4. Ci occuperemo meglio di questa dottrina dell'anima nella terza parte.

[290]*Ivi*, n. 39, 3-5.

[291]*Ivi*, n. 39, 5-7. Questo esempio del triangolo viene citato già nel *De docta ignorantia* I, c. 11, n. 32, 8-11, in cui viene citato il medesimo passo tratto dalla ARISTOTELIS *Metaphysica* VII, 3 1043b33 e *De anima* II, 3, 414 b 29-31.

[292]Cfr. *De ludo globi* I, n. 43, 5-20: «homo enim est regnum simile regno universi, fundatum in parte universi. Dum enim est embryo in utero matris, nondum est regnum proprium; sed creata anima intellectuali, quae creando imponitur regnum fit regem habens proprium et homo dicitur. Recedente vero anima desinit esse homo et regnum. Corpus autem, sicut ante adventum animae intellectivae fuit de universali regno magni mundi, ita et revertitur ad illud. Sicut Bohemia erat de imperio, antequam haberet proprium regem, sic et manebit proprio rege sublato. Homo igitur immediate suo proprio regi, qui in ipso regnat, subest. Sed mediate subest tunc regno mundi. Quando autem nondum habet regem aut esse desiit, immediate subest regno mundi. Quare vegetativam virtutem in embryone natura seu mundi anima exercet sicut in aliis vitam vegetativam habentibus, et etiam continuat hoc exercitium in nonnullis mortuis, quibus capilli et ungues crescunt, et ea facit in illis sicut in aliis corporibus proprio rege carentibus.; Cfr. anche

dell'embrione che diventerà bambino e che diventerà uomo vi è già in potenza il seme dell'anima razionale, che contiene tutte le altre anime in se stessa. Soltanto quando nell'uomo si sviluppa l'anima intellettiva nella sua pienezza, allora egli diviene «regnum proprium, liberum et nobile»[293].

La continuità tra l'anima sensitiva e la razionale si evidenzia in maniera decisa soprattutto se consideriamo l'attività razionale di produrre i concetti delle cose reali. L'anima razionale elabora infatti i fantasmi che provengono dall'immaginazione e dall'anima sensitiva; tuttavia, diversamente da quest'ultima – e dunque dagli animali[294] – l'anima umana può elaborare un giudizio in merito alle loro concordanze e differenze reciproche[295]. Prodotto di questa connessione o distinzione di fantasmi sono le nozioni, chiamate anche "concetti" o soprattutto "enti di ragione"[296]. Cusano avverte però in più occasioni che gli enti di ragione sono da considerare quali prodotti esclusivi della ragione umana e non sono da confondere con le forme delle cose[297]. D'altra parte gli enti di ragione sono il risultato di attività di connessione e distinzione che sono tipiche dell'anima razionale[298] e che Cusano raggruppa nel termine «ratiocinari»[299]. Nel presente paragrafo esploriamo un'ulteriore facoltà della ragione, in cui questo scarto rispetto alla tradizione aristotelica sembra ancora più acuito: la capacità di produrre concetti delle cose. Nel settimo capitolo del *De mente*, Cusano sostiene che, nella tradizione precedente, hanno ben visto tutti coloro che «iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare»[300]. Ciò che va posto in evidenza è che i concetti mentali emergono dalla ragione stessa che si assimila alle cose. Si può notare come Cusano non abbandoni la prospettiva di una conoscenza come di una assimilazione: «similitudine enim fit cognitio»[301], come spiegava anche nel terzo capitolo della stessa opera. Tuttavia, mentre nell'anima sensitiva

Sermo CCXL, n. 9, 1-7: «sed quo modo spiritus ille concipitur in nostro? Certe modo quo vita concipitur in embrione. Embrio potest vivere. Et si creverit, in ordinata dispositione infunditur spiritus vitae rationalis. Est in nostro spiritu quaedam potentia concipiendi in se spiritum divinum, si saltim spiritus noster ordinate disponitur» e *Sermo* CLXXIV, n. 15, 1-13, in part. 10ss: «et ideo oportet embrionem effici partem ventris matris, ut hoc fieri possit, et non habet animam propriam usque ad perfectionem, sed virtutem decisam a generante in semine, quae virtus fomentatur a calore materno, ut operetur secundum naturam suam, sicut vis seminis in ovo sub gallina».

[293] *Ivi*, n. 43, 20-21.

[294] Vedi supra

[295] *De mente,* c. 2, n. 64, 8-10: «motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit»

[296] Cusano chiama "enti di ragione" tutti quegli enti che «ratio fecit ex concordantia et differentia sensibilium»: cfr. *Ivi,* n. 65, 2.

[297] In merito alla posizione di Cusano sugli Universali vedi oltre.

[298] *De ludo globi*, I, n. 28, 5-6: l'anima «movet enim seipsam, id est discernit, abstrahit, dividit et colligit».

[299] *Ibid.*

[300] *De mente*, c. 7, n. 97, 9-11.

[301] *Ivi*, c. 3, n. 72, 13-14.

l'assimilazione dipende dalla ricezione delle specie sensibili nei sensi o dalla loro rielaborazione al livello dell'immaginazione, nella ragione l'assimilazione avviene anche «in absentia sensibilium»[302] e soprattutto «cum discretione status a statu»[303].

Nel *De docta ignorantia* Cusano afferma inoltre che ogni «ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem»[304]: la ragione produce dunque gli strumenti stessi affinché l'anima razionale possa ordinare il materiale sensibile fornitole dai sensi e dall'immaginazione. A tal proposito un esempio di enti di ragione sono i generi e le specie. Cusano spiega nel *De mente*[305] che l'anima razionale costruisce i dieci generi[306] e le cinque specie – a cui Aristotele[307], Porfirio e Boezio hanno dedicato i loro trattati – connettendo tra loro i fantasmi delle cose simili e distinguendo quelli delle cose dissimili: così, mediante la ragione, l'uomo può riconoscere una concordanza dell'essere predatore tra la specie del lupo e quella del leone, oppure può considerare che sia una determinata lunghezza di un bastone che l'altezza di una pianta appartengono entrambe al genere della quantità. L'anima razionale mediante i generi e le specie cerca dunque di ordinare i fantasmi delle cose sensibili secondo un criterio di concordanza o dissomiglianza; d'altra parte la ragione deve dotarsi di strumenti che siamo essi stessi molteplici, in quanto il materiale da ordinare è esso stesso molteplice. Infatti nel *De dato patris luminum* Cusano sottolinea che «res multas in elementativo genere, multas in vegetativo, multas in sensitivo genere convenire, et genera illa esse varia»[308]; mediante lo stesso principio l'anima razionale ordina «species diversas sub generibus, ut in genere animalitatis speciem humanam, leoninam, equinam, et ita de ceteris»[309]. Pertanto bisogna concludere che per Cusano i generi e le specie:

1. sono strumenti dell'anima razionale che comprende razionalmente i fantasmi delle cose sensibili, cioè secondo un criterio di concordanza e differenza[310];

[302] *Ivi*, c. 7, n. 100, 5.
[303] *Ivi*, n. 100, 7-8.
[304] *De docta ign*., I, c. 5, n. 14, 16.
[305] Cfr. *De mente*, c. 2, n. 65, 1-2: «genera et species, ut sub vocabulo cadunt, sunt entia rationis, quae sibi ratio fecit ex concordantia et differentia sensibilium».
[306] *Ivi*, c. 11, n. 129, 8-9: «vos philosophi asseritis decem genera generalissima omnia complecti».
[307] ARISTOTELIS *Categorie*.
[308] *De dato patr. lum*., c. 5, n. 117, 6-7.
[309] *Ivi*, n. 117, 8-10.
[310] *De mente*, c. 11, n. 133, 10-12: «dum autem modo materiae comprehendit, genera facit, dum modo formae comprehendit, facit differentias, dum modo compositi, species facit vel individua». Sulla differenza tra generi, specie e individui, cfr. anche *De docta ign.* II, c. 6, n. 124, 11ss.: «est igitur universum quasi decem generalissimorum universitas, et deinde genera, deinde species. Et ita universalia sunt illa secundum gradus suos, quae ordine quodam naturae gradatim ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt. Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus; individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa».

2. in quanto enti di ragione, sono «posterius natura rebus sensibilibus, quarunt sunt similitudines»[311];
3. esistono soltanto nella ragione di chi li pensa e non possono esistere «in se extra mentem modo formae et compositi»[312];

Uno strumento maggiormente raffinato dei generi e delle specie mediante cui la ragione produce le nozioni delle cose è il sillogismo, il quale appartiene alla «ars logica». I passaggi testuali nell'opera cusaniana dedicati alla logica e al sillogismo sono esigui nel numero e nella precisione terminologica. Nonostante ciò, è comunque possibile ritenere che Cusano attribuisse alla logica un ruolo fondamentale tra le attività della ragione. Infatti nel *De venatione sapientiae* Cusano afferma che una caratteristica distintiva dell'anima razionale è che essa «syllogiza»[313], ovvero che deduce proposizioni sintetiche da premesse valide[314]. In particolare nel quarto capitolo Cusano spiega che «ars illa [syllogistica seu logica] requirit, fieri possunt, ut sunt nomen et verbum et propositiones ex illis et ex illis syllogismus, qui fit ex tribus propositionibus, quarum duae praemittuntur, ex quibus tertia concludens sequitur»[315]. Inoltre a loro volta le tre proposizioni devono essere composti da «tres terminos»[316]. Questa prescrizione è motivata dal fatto che il sillogismo ha una struttura ben definita, tale che un termine «in praemissis bis resumi, qui dicitur medium»[317]. Dopo aver identificato il "termine medio", Cusano definisce le due premesse quali maggiore e minore, ricalcando la tradizionale figura del sillogismo aristotelico: si dice infatti premessa maggiore quella in cui il termine medio è soggetto della proposizione; minore quella in cui è predicato[318]. Aggiunge poi che in questa maniera si formano tre figure e che ciascuna di esse ha tre modi[319]. Cusano presenta poi i due modi classici della logica medievale, ovvero il sillogismo chiamato «Barbara in prima figura»[320] e quello chiamato «Celarent»[321]. A tal proposito Cusano è interessato a sottolineare in particolare che l'attività sillogistica è uno strumento mediante cui la ragione connette e distingue gli enti di ragione; questa attività avvicina il sillogismo ad altri strumenti, quali i generi e le specie, le quali tuttavia sono forme meno raffinate mediante cui l'anima

[311] *De mente*, c. 2, n. 65, 3-4.
[312] *Ivi*, c. 11, n. 136, 6.
[313] Sul sillogismo e l'arte sillogistica cfr. *De ven. Sap*., c. 4, n. 9,1ss.
[314] Cfr. *De aequal.*, n. 8, 29ss.
[315] *De ven. Sap*., c. 4, n. 9, 5-8.
[316] *Ivi*, n. 9, 10.
[317] *Ivi*, n. 9, 11.
[318] *Ivi*, 9, 11-13: «aut igitur hoc est, quando in prima praemissa, quae dicitur maior, ille est subiectum et in minori praemissa praedicatum».
[319] *Ivi*, n. 9, 14-18: «ita oriuntur tres figurae. Cuiuslibet figurae etiam varii modi oriuntur ex varia et utili combinatione propositionum inutilibus combinationibus reiectis, sicut sunt trium negativarum et trium particularium propositionum – et aliis secundum figuram inutilibus».
[320] *Ivi*, n. 9, 19.
[321] *Ivi*, n. 9, 21.

razionale ordina il materiale offerto dall'immaginazione. noltre Cusano nota che il criterio mediante cui ha luogo un sillogismo non è più quello di concordanza o differenza, come nel caso dei generi e delle specie, bensì quello della logica. Pertanto Cusano afferma che «sunt specificae formae syllogisticae in ratione fundatae et permanentes»[322]. Le proposizioni che scaturiscono dai sillogismi individuano però connessioni e distinzioni in particolar modo a livello linguistico[323]

Bisogna però ammettere che per Cusano la ragione si esprime pienamente soprattutto nei calcoli numerici e nella geometria. Infatti Cusano ricorda spesso che alcuni particolari enti di ragione sono gli enti matematici, come i numeri, i cerchi o i triangoli. Nel *De beryllo* Cusano afferma che gli enti matematici sono prodotti dalla ragione che distingue, unisce, moltiplica, aggiunge e sottrae; essi «ex nostra mente procedunt et sunt modo quo nos concipimus»[324]. Neanche i numeri sono da confondere con le sostanze o principi delle cose sensibili: essi infatti sono «tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores»[325]. E poiché ogni cosa è al massimo grado nella propria origine, «ubi est in sua adaequata causa et ratione»[326], allora i numeri – come tutti gli enti di ragione – sono più veri nella ragione umana che all'esterno di essa: hanno pertanto torto sia i platonici che i pitagorici, i quali attribuiscono maggior verità ai numeri astratti dalle cose[327]. Infatti Cusano non ritiene che la ragione deduca i numeri o le figure geometriche a partire dalle cose che vede nel mondo; al contrario, noi – spiega nel *De mente* – «exserimus ex vi mentis mathematicales figuras»[328]. Nel *De docta ignorantia* Cusano aveva inoltre spiegato che, proprio in quanto i numeri sono nella mente con maggiore verità possibile, allora le scienze dei numeri «firmissima videmus atque nobis certissima»[329]. Infatti è proprio a partire dalla considerazione sui numeri e sulle figure geometriche che Cusano nel *De docta ignorantia* e nel *De beryllo* si propone di elevare il proprio discorso sul piano dell'infinito[330]. Questa medesima prospettiva è sviluppata anche nel *De possest*, quando Cusano afferma che per noi è possibile una conoscenza precisa degli enti matematici poiché essi «ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo

[322]*Ivi*, n. 9, 21-22.
[323]Cfr. più avanti.
[324]*De ber.*, c. 32, n. 56, 24.
[325]*Ivi*, n. 56, 25-26.
[326]*Ivi*, n. 57, 5-6.
[327]*Ivi*, n. 56ss. Sui numeri e sulla mente come numero semovente cfr. anche parte III.
[328]*De mente*, c. 3, n. 70, 2-3.
[329]*De docta ign*. I, c. 11, n. 31, 8-9. per questo motivo correttamente i più grandi filosofi hanno filosofato a partire dal numero, ad esempio Pitagora e Boezio: vedi n. 32, 1ss.
[330]Ci siamo occupati del metodo del *transferre* in A. FIAMMA, *La precisione della matematica e l'infinito nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, in D. Bosco et al. (cur.), *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes editrice, Napoli 2012, p. 325-342.

principio per nos ut nostra seu rationis entia»[331]. Ed anche in questa occasione Cusano ribadisce che « nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur»[332]. Dunque secondo Cusano non c'è conoscenza razionale che sia maggiormente certa della conoscenza matematica dei numeri e delle figure[333]. Nel *De possest* Cusano spiega che secondo la conoscenza matematica[334] l'intelletto «considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus sed bene a materia corporali et instabili. Non enim considerat circulum ut in pavimento corruptibili sed ut in sua ratione seu diffinitione»[335]. Questa scienza delle forme astratte e degli enti matematica è chiamata da Cusano anche "disciplina". A tal proposito è importante sottolineare che in questa conoscenza matematica l'anima razionale utilizza i fantasmi forniti dall'immaginazione[336], i quali ad esempio descrivono il cerchio disegnato sul pavimento, e si rivolge alle forme astratte, come la forma geometrica del cerchio. Questa concezione è ribadita nel *De mente*, quando Cusano afferma che «vis illa disciplina dici possit, qua mens ad suam immutabilitatem respiciendo rerum formas extra materiam considerat, eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem»[337].

La tesi che Cusano propone nel *De docta ignorantia* – e che poi ribadisce nel *De mente*, come vedremo – è tuttavia più radicale di quest'ultima finora sostenuta. Dal punto di vista di Cusano, infatti, il numero non costituisce soltanto la conoscenza razionale più certa, ma è «exemplar conceptionum nostrae mentis»[338]. Cusano sostiene che la ragione non può svolgere alcuna funzione in assenza del numero, «neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio»[339], poiché esso è il «modus intelligendi»[340]. Notiamo che qui Cusano elenca alcune capacità tipiche della ragione: l'assimilazione e la distinzione sono state già affrontate nel corso della trattazione, e ad esse aggiungiamo il creare nozioni e il misurare. In questa fase sottolineiamo però l'affermazione secondo cui tutte le facoltà o forze della ragione hanno una struttura matematico-numerica e si muovono dunque sul piano della molteplicità. Per questo motivo Cusano ritiene che il numero sia lo strumento

[331] *De possest*, n. 43, 8-10.

[332] *Ivi*, n. 18-19.

[333] Non possiamo qui approfondire la nozione cusaniana di matematica, per cui rinviamo altrove, ad es. M. BÖHLANDT, *Verborgene Zahl-Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus*, Steiner, Stuttgart 2009 e F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus-mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture Heft 13, Paulinus, Trier 2007.

[334] *De possest*, n. 63, 6-8: «estque media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur».

[335] *Ivi*, n. 63, 8-11.

[336] *Ivi*, n. 63, 12-14: «utitur anima in huius inquisitione intellectu cum imaginatione».

[337] *De mente*, c. 8, n. 111, 6-9.

[338] *De mente*, c. 6, n.

[339] *Ivi*, n. 95, 4-6.

[340] *Ivi*, n. 95, 9. Questa affermazione è ribadita da Cusano più avanti, c. 15, n. 158, 4-5.

adatto per realizzare una conoscenza razionale delle cose. Il numero ha infatti il vantaggio di poter esprimere in maniera quantitativa le relazioni di unità e differenza tra gli enti, stabilendo tra loro una proporzione[341]. Nel primo capitolo del *De docta ignorantia* Cusano ha infatti spiegato che conoscere razionalmente un oggetto esterno è paragonare e proporzionare il noto all'ignoto[342]. Per questo motivo, «comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens»[343]. Realizzare questa proporzione può essere per la ragione facile o difficile, a seconda della affinità dell'oggetto ignoto al noto. A tal proposito Cusano mostra che un'esperienza diretta della difficoltà o della facilità della conoscenza mediante ce la offre la matematica, in cui è evidente che «ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilius»[344]. Il numero, in quanto prodotto dalla ragione, è anche lo strumento che la ragione utilizza per una conoscenza razionale delle cose esterne. Infatti il numero per Cusano non esprime «quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre»[345]. Il numero è lo strumento che la ragione dispone per collegare tra loro cose affini o distinguere oggetti diversi, poiché il numero predica l'unità e la differenza delle cose. Alla ragione appartengono dunque quelle capacità logiche tramite cui essa distingue o connette gli enti di ragione, com'è manifesto nel caso della elaborazione degli enti matematici. Queste operazioni sono possibili soltanto al livello dell'anima razionale perché avvengono tramite il numero, che è un esemplare della ragione – infatti «numerare est ratiocinari»[346] –. e mediante la facoltà del giudizio, di cui

[341]Il numero come composto di unità e differenza è un tema classico della tradizione pitagorico-platonica che è fortemente presente anche in Cusano – in *De docta ign.* I, 2 il numero viene identificato con «il principio della costruzione razionale», poiché la mente non può congetturare che attraverso il numero. Ad esempio Plutarco riporta un detto di Platone, che ci pare decisivo anche in Cusano, secondo cui "Dio geometrizza" ed è riferito all'attività del Demiurgo che attraverso i numeri imprime le forme alla materia – sull'influsso della lettura del *Timeo* in Cusano e sulla creazione ci soffermeremo nel capitolo quarto dedicato all'esemplarismo. Sulla stessa scia platonica Cusano ricorderà molte volte come Dio stesso abbia creato il mondo reale con l'ausilio dei numeri divini (o ontologici) e come l'uomo riesca ad imitarlo quando crea un mondo razionale tramite numeri razionali (De con, I,2); tale gerarchia dei numeri sarà poi il motivo di una forte critica al maestro Pitagora, che non distingueva i numeri divini da quelli razionali.

[342]*De docta ign.* I, c. 1, n. 2, 14-16: «omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant».

[343]*Ivi*, n. 2, 15-16. Volkmann-Schluck nota a tal proposito che «il conoscere indagante comprende ciò che cerca sempre e soltanto per via comparativa, senza raggiungere la piena uguaglianza con esso, per quanto lontano esso possa anche spingere l'adattamento all'oggetto in un incessante confronto. Ogni comparazione rimane nell'ambito del più e del meno (*maius et minus),* del rimanere al di sotto e dell'eccedere», cfr. K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Ubergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1957, tr. it. a cura di G. Santinello, *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 45.

[344]*Ivi*, n. 2, 20-22.

[345]*Ivi*, n. 3, 6-8.

[346]*Sermo* CCLXXXVIII, n. 1, 19.

ora ci occuperemo nel dettaglio.

Nell'analisi della conoscenza razionale come proporzione è emersa, quale attività appropriata a questo genere di conoscenza, la facoltà del giudizio. Cusano aveva infatti spiegato che «omnes autem investigantes in comparatione praesupposito certi proportionabiliter incertum iudicant»[347]. Giudicare è un'attività tipica della ragione. A partire da Aristotele la facoltà del giudizio è stata tradizionalmente individuata come la testimonianza della presenza dell'anima razionale. Il giudizio razionale non va tuttavia confuso con l'istinto o *vis aestimativa*[348]. Infatti l'istinto induce il lupo ad inseguire una pecora senza un atto deliberativo, ma secondo una certa *aestimationem*; quest'ultima – come mostrato nel capitolo precedente – si situa al livello dell'anima sensitiva e corrisponde ad una valutazione della conformità o difformità dei fantasmi della cosa che l'animale ha dinanzi con quelli che riposano nella sua memoria sensibile. A differenza del lupo, quando l'uomo vede una mela può decidere se mangiarla sulla base di un atto deliberativo della ragione: seppur la *vis aestimativa* induca nell'uomo l'istinto di mangiare la mela, in quanto la stima gustosa, l'uomo ha tuttavia la possibilità di deliberare sulla bontà o sulla ripugnanza di questa azione. In altri termini, mediante la *cogitatio*, l'uomo può superare l'istinto. Questa distinzione tra la forza dell'istinto e quella del giudizio era un genere classico nel Medioevo. Ad esempio Alberto Magno nel suo commento al *De anima* di Aristotele sottolinea che una testimonianza evidente della superiorità della *vis iudicativa* rispetto alla *vis aestimativa* consiste nel fatto che l'uomo possiede la possibilità intellettuale di giudicare razionalmente su qualcosa, anche contro l'istinto. Tuttavia è bene sottolineare che, dal punto di vista di Alberto, la decisione razionale non basta da sola a contraddire l'istinto: affinché l'uomo agisca contro l'istinto è necessario che una siffatta deliberazione della facoltà del giudizio sia accompagnata dall'intervento della ragione pratica e della volontà; solo queste ultime rendono infatti effettiva l'azione e contengono in tal modo l'istinto. Infatti l'istinto ha una maggiore effettualità e immediatezza rispetto al giudizio. Nonostante , dal punto di vista di Alberto Magno, la ragione pratica e la volontà sono "atti secondi" rispetto alla facoltà del giudizio. Il compito principale del giudizio secondo Alberto non è intervenire laddove c'è una scelta da prendere sul bene e sul male di un'azione[349].

Per Cusano, invece, il giudizio tipico della ragione non si esprime in ambito morale[350], bensì nella conoscenza. Infatti sin dall'incipit del *De docta*

[347]*De docta ign*. I, c. 1, n. 2, 14-16.

[348]Vedi *supra*, c. 5.

[349]Sullo sfondo di questa affermazione di Alberto Magno emerge il dibattito filosofico intercorso tra i francescani e i domenicani dal XII secolo in poi: infatti per i francescani il primo moto dell'azione è un atto di volontà e più precisamente è l'amore; invece secondo i domenicani l'azione inizia con un atto dell'intelletto: Tommaso sostiene a tal proposito che bisogna conoscere qualcosa prima di amarla.

[350]I riferimenti di Cusano alla *vis iudicativa* che controlla la volontà sono rari. Ad esempio cfr. *De apice*

ignorantia, Cusano sostiene che il giudizio sulla verità di una conoscenza è un «iudicium connatum»[351] all'uomo: per il fatto che la conoscenza avviene mediante un giudizio della ragione, e il desiderio di conoscere è innato nell'uomo e caratterizza l'essere uomo rispetto all'animale, allora anche il giudizio è innato nella ragione. Questa convinzione è ribadita spesso nelle opere di Cusano: se ne trova traccia nel terzo libro dello stesso *De docta ignorantia*, in cui egli afferma che «ratio autem est iudicium discretivum faciens»[352], fino agli ultimi lavori, ad esempio nel *De ludo globi*, in cui Cusano sostiene che «homo liberum habet arbitrium»[353] sul buono e sul vizio, sul giusto e sull'ingiusto ed è «iudicem horum»[354]; e che, inoltre, tale genere di giudizio «est conveniens proposito cognoscendi»[355]. Non vi è secondo Cusano anima razionale senza desiderio di conoscere e non vi è conoscenza senza giudizio: si tratta si una tipica affermazione aristotelica, che troviamo nelle opere cusaniane in una vasta gamma di rielaborazioni e riletture filosofiche[356]. Nel quarto capitolo del *De mente*, Cusano spiega cosa egli intenda quando attribuisce alla facoltà del giudizio l'attributo «connatum», oppure altrove «concreatum». Prima di affrontare il commento di questo capitolo[357], facciamo notare che la

theor. prop. VII, n. 23, 2-10: «et est posse liberae voluntatis nequaquam a corpore dependens, sicut dependet posse concupiscentiae desiderii animalis. Hinc non sequitur corporis infirmitatem. Numquam enim antiquatur aut deficit, sicut concupiscentia et sensus in antiquis, sed semper manet et dominatur sensibus. Non enim semper sinit oculum inspicere, quando inclinatur, sed avertit, ne videat vanitatem et scandalum, ita ne comedat esuriens, et ita de aliis. Videt igitur mens laudabilia et scandalosa, virtutes et vitia, quae non videt sensus, et cogere potest sensus stare suo iudicio et non proprio desiderio». Cfr. anche *De con.*, II, c. 13, n. 136ss, in cui Cusano afferma che così come nel mondo sensibile gli occhi, illuminati dalla forza del sole sensibile, si volgono sensibilmente ad emettere un giudizio su ciò che è bello e ciò che è brutto. La metafora proviene da PLATONIS *Respublica* VI 508A e da DIONYSII *De div. nom.* IV, c. 4. Sulla libertà del giudizio in Cusano, cfr. I. MANDRELLA, *Das Subjekt bei Nicolaus Cusanus: Freie und intellektuelle Natur*, in H. Schwaetzer & M.-A. Vannier (cur.), *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, in particolare a p. 84, dove vengono presi in considerazione questo quarto capitolo del *De mente* e il quinto: "die Pointe der cusanischen Freiheitslehre – wie seiner Anthropologie und Erkenntnistheorie auch – besteht in der Einsicht in das außerordentliche, eben gottähnliche Potential, das der intellektuellen und freien Natur zukommt. Wie bereits erwähnt, wird dies am deutlichsten in der Metapher des Lebendigen greifbar, die Cusanus bekanntlich nicht nur auf das Ebenbildsein des Menschen, also die *viva imago*, beschränkt". Sui fondamenti antropologici della dottrina dell'*imago dei*, cfr. anche H. SCHWAETZER, *Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues*., eds. I. Bocken e H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker, 2005, pp. 113-132.

[351] *De docta ign.* I, c. 1, n. 2, 5.

[352] *Ivi*, III, c. 9, n. 233, 5.

[353] *De ludo globi* I, n. 58, 2-3.

[354] *Ivi*, n. 58, 7-8.

[355] *Ivi*, n. 2, 5-6.

[356] La relazione tra il desiderio naturale di conoscenza e il giudizio della ragione sulle cose conosciute è infatti occasione di dibattito già nell'epoca tardo antica, nelle riletture offerte da Alessandro di Afrodisia e da Plotino. La tradizione filosofica del Medioevo e in particolar modo la Scolastica avevano però rielaborato finemente le categorie aristoteliche espresse nel *De anima*.

[357] La parte che segue è frutto della rielaborazione del nostro contributo dal titolo *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicola Cusano*, al volume curato da A. Dall'Igna & D. Roberi, *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 101-116.

prospettiva secondo cui qualcosa che è tipico della ragione sia "innato" nell'uomo trova spiegazione nella composizione quadripartita dell'anima di cui abbiamo trattato nelle pagine precedenti. Sostenere infatti che una facoltà della ragione sia nata insieme o sia stata creata insieme all'uomo significa sostenere che la ragione sia presente nei bambini fin dalla nascita. Questa posizione è inaccettabile per i tomisti, secondo cui l'anima razionale viene aggiunta per volere divino ad una certa età del bambino. Tuttavia, anche in questa occasione, Cusano non menziona la posizione dei tomisti, ma definisce la propria posizione sulla facoltà innata del giudizio in riferimento alla tradizione aristotelica e a quella platonica. In particolare nel quarto capitolo del *De mente*, Cusano discute la differenza tra le opinioni dei platonici e degli aristotelici in merito alla presenza di nozioni innate nella mente umana e propone la propria posizione: innate non sono le nozioni, bensì è la facoltà del giudizio. Seguiamo ora l'argomentazione del capitolo.

In primo luogo, Cusano espone le dottrine degli aristotelici, sostenendo che «aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit»[358]. Il riferimento è al terzo libro del *De anima*, in particolare ai capitoli quarto e quinto[359]: in queste pagine, Aristotele descrive l'attività conoscitiva umana e sostiene inoltre la celebre distinzione dell'intelletto teoretico secondo le due diverse funzioni di "intelletto potenziale" e "intelletto produttivo". Accenniamo brevemente a questa distinzione[360]. L'intelletto potenziale è definito da Aristotele nei termini di potenza[361] e passività e come non mescolato al corporeo;[362] esso è inoltre disposto a ricevere i fantasmi delle cose sensibili[363]: quando un oggetto viene percepito con i sensi, spiega Aristotele, l'uomo giunge a disporre di un certo materiale percettivo, che tuttavia non è ancora conoscenza; si tratta, semplicemente, dell'impressione sensibile, la quale si forma quando i sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del tatto e del gusto percepiscono qualcosa

[358]*De mente*, c. 4, n. 77, 1-2.

[359]ARISTOTELIS, *De anima* III, 4, 429a 11-III, 5, 430a 26; vedi anche *Metaphysica* I (A9 992b33-993a2); *Analitici secondi*, II (B19 99b20). Cfr. anche i commenti di questa dottrina in ALBERTI MAGNI, *In De anima* III, tr. 2, c. 17 (Borgnet, p. 203) e in SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In De anima* III 9, n. 722.

[360]Per maggiore approfondimento cfr. oltre, parte III.

[361]ARISTOTELIS, *De anima* III, 4, 429a 22: "di conseguenza la sua natura non è altro che questa: di essere in potenza"; *L'anima*, tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001, p. 213.

[362]Cfr. *ivi*, 429a 24: "perciò non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo, ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno" (tr.it p. 213.

[363]Non possiamo approfondire il procedimento di astrazione e la creazione dei *fantasmata* delle cose sensibili. Inoltre può essere fecondo concentrarsi sulla funzione dell'immaginazione, che è spiegata nel terzo capitolo del terzo libro, in cui Aristotele rintraccia l'etimologia del termine "fantasia" in *phōs*, cioè luce; in 428a, Aristotele la descrive come segue: "l'immaginazione è ciò mediante cui diciamo che si produce in noi 'un'apparenza' […], essa è una delle facoltà o abiti con le quali giudichiamo se siamo nel vero o nel falso" (tr. it. p.205).

dal mondo esterno[364]. Le specie percepite sono poi ricevute nell'anima sensitiva, che ne affina la forma e formula i fantasmi delle cose; a loro volta, essi sono affidati alla memoria, per conservarli, e all'intelletto potenziale, per comprenderli. Quando poi l'intelletto potenziale riceve i fantasmi delle cose sensibili, esso secondo Aristotele non li determina in alcun modo: i fantasmi sono difatti ricevuti nell'intelletto potenziale alla stessa maniera in cui sono stati elaborati dalla fantasia. Il potenziale dell'intelletto, quindi, non sarebbe altro che la potenzialità stessa di conformarsi a ciò che esso riceve dall'esterno tramite la sensazione. Per Aristotele l'attività dell'intelletto non può infatti modificare la percezione delle cose perché altrimenti non avverrebbe una corretta *adaequatio intellectus ad rem*[365]. L'assimilazione dell'intelletto ai fantasmi viene spiegata da Aristotele con una metafora che assume e riadatta da Platone[366]: l'intelletto potenziale – egli sostiene – si comporterebbe come una tavoletta di cera senza alcuna predisposizione, sulla quale vengano impressi dei sigilli a stampo (l'impressione sensibile)[367]. Infatti quando descriviamo l'intelletto umano in quanto potenziale, «diciamo 'potenzialmente' allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto»[368]. La pressione sulla cera esposta nella metafora comporta che gli anelli con i sigilli *corporei* lascino la loro impronta *formale* sulla tavoletta e che in questo modo la cera, che per natura tende a plasmarsi attorno alla forma impressa, assuma le fattezze del sigillo. Grazie al medesimo effetto del calco, l'intelletto assimila i fantasmi, che, a loro volta, diventano l'intelletto stesso, che si è a loro conformato; ma per Aristotele soltanto quando le forme ora contenute nell'intelletto potenziale vengono condotte in atto, allora si realizza la conoscenza intellettuale[369]. Quest'ultima fase accade perché l'intelletto produttivo[370], attraverso una illuminazione[371], attualizza l'intelletto potenziale

[364]Vedi supra.

[365]È la definizione classica della conoscenza come attività di *adaequatio* secondo il modello aristotelico formulata, ad esempio, da Tommaso nella *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

[366]Cfr. PLATONE, *Teeteto* 191c.

[367]Aristotele utilizza la medesima metafora anche per indicare l'*impressione sensibile* in *De anima* II, 12, 424a 17-25: "da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, bensì in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma" (tr. it. p. 183).

[368]*Ivi* III, 4, 429b 31 (tr. it. p. 217).

[369]Cfr. su questa ALBERTI MAGNI D*e intellectu et intelligibili* I, tr. 1, c. 5

[370]Pare ora superfluo ricordare la centralità dell'intelletto agente nelle *Quaestiones* universitarie e l'enorme dibattito andato in scena nel tardo Medioevo, soprattutto in polemica con la filosofia araba. Per una prospettiva globale rimandiamo ad esempio ad A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., *passim*. Sul rapporto tra Alberto e Cusano, cfr. M.L. FÜHRER, *The theory of intellect in Albert the great and its influence on Nicholas of Cusa*, cit., *passim*.

[371]Ovvero un'*astrazione* delle forme dall'intelletto potenziale. La metafora della luce giunge ancora una

conformato ai fantasmi e lo rende conoscenza in atto; esso agisce come «la luce – scrive Aristotele –, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto»[372].

Nella conoscenza razionale, quindi, l'intelletto assume un ruolo fondamentalmente passivo allorquando adempie la funzione di intelletto potenziale; ma, al contempo, è da considerare anche l'attività di "illuminazione" dell'intelletto stesso in quanto "produttivo"; e senza di essa, l'intelletto potenziale, che si era conformato ai fantasmi, non sarebbe potuto divenire intelletto in atto. Pertanto l'intelletto potenziale viene, per così dire, ingravidato dai fantasmi, che sono formali, senza dover discendere al materiale e sensibile ma restando anch'esso soltanto formale. Eppure il punto di vista aristotelico presentava un limite fondamentale: la conoscenza umana era vincolata a ciò che l'uomo aveva a disposizione dinanzi a sé, nel mondo, nelle sue esperienze e a seconda delle sue sensazioni. Infatti la complessa dinamica descritta nel *De anima* poggia integralmente sull'efficacia della percezione: come una leva con il suo fulcro, qualora venisse meno la percezione, l'intelletto non avrebbe a disposizione alcuna strada alternativa per conoscere il mondo esterno; e proprio «per questo motivo – scrive Aristotele – se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla»[373]. Da un punto di vista aristotelico, l'origine dell'attività conoscitiva risiede nel fatto accidentale[374] e circoscritto in un tempo e in un modo determinato, che l'uomo si trovi a percepire questo o quell'ente; che dunque egli viva in un mondo e che ne faccia esperienza. Ma se la sensazione è l'unico canale percorribile per ascendere poi ad una conoscenza intellettuale, allora proprio nei sensi sarà possibile rinvenire già tutto il materiale della conoscenza, che sarà poi rielaborato dall'intelletto. Interpretando questi passi di Aristotele e insistendo sulla dimensione passiva dell'intelletto, Tommaso d'Aquino nel *De veritate* sentenziava che «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu»;[375] in questo modo, Tommaso ha fissato un'espressione canonica che è diventata identificativa della posizione aristotelica sull'innatismo: non esistono idee innate e tutti i contenuti che troviamo nell'intelletto provengono da una originaria percezione sensibile. Incontriamo l'espressione tomista anche nell'opera di Cusano, soprattutto nei

volta da PLATONE, *Repubblica* VI 508a.

[372]ARISTOTELIS, *De anima* III 5, 430a 17; tr. it. p. 219.

[373]*Ivi*, 8, 432a 7; tr. it. p. 229.

[374]I peripatetici – scrive Cusano – "dicono che l'intelletto […] sarebbe una certa facoltà dell'anima che intende accidentalmente" (*De mente* V, 121; 129); al contrario, come vedremo, per Cusano l'intendere è l'essenza dell'intelletto stesso e non può dunque essere vincolato all'origine accidentale della percezione sensibile.

[375]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19: "Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu".

Sermoni[376] e in questo quarto capitolo del *De mente*[377], come abbiamo mostrato; il che tradisce, appunto, come nei secoli si sia sedimentata una certa dottrina aristotelica di fondo, il cui punto di riferimento implicito restava la versione elaborata da Tommaso[378].

La formulazione che Cusano sceglie per descrivere invece la concezione platonica è lineare e forse un po' semplificata: «Plato vero aiebat notiones sibi concreatas, sed ob corporis molem animam oblitam»[379]. L'esplicito riferimento a Platone, come nel caso precedente, non rimanda tuttavia ad un confronto di Cusano con un'opera o con un insieme di opere specificatamente platoniche, quanto, piuttosto, vagheggia un'impostazione consolidata nei secoli, che ha avuto in Platone il suo punto di riferimento imprescindibile.[380] Secondo questa tradizione, la conoscenza consiste in un percorso di reminiscenza degli esemplari che possiamo trovare nella nostra mente sotto forma di ricordi – e dunque *notiones*. Pertanto l'origine della conoscenza e il suo oggetto stesso non

[376]Le principali ricorrenze del passo di Tommaso nell'opera di Cusano si trovano nei seguenti luoghi: *Crib. Alk.* I, 8-9: "et quoniam *nihil experimur in nostro intellectu comprehendi, quod per sensum in ipsum non intrat* – caecus enim a nativitate scientiam coloris non habet –, scimus bonum illud non esse de regione huius sensibilis mundi quodque spiritus noster in hoc mundo ad quietem non perveniet"; nei *Sermoni*, ad esempio, Sermo CLXXXVII, *Spiritus autem Paraclitus* (1455), in NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, *Sermones* III (1452-1455), fasc. 4 (Sermones CLXXVI-CXCII), a c. di S. Donati, H. Schwaetzer e F.-B. Stammkötter, 2004, p. 345B: "ideo ad cognitionem Dei non potest homo pervenire ex omnibus viribus suis, cum *nihil sit in humano intellectu, quod medio sensuum ad eum non perveniat*"; Sermo LXIV, *Qui manducat hunc panem, vivit in aeternum* (1446), in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 5 (Sermones LXII-LXXV), a c. di M.-A. Aris, H. Hein e H. Schnarr, 2006, p. 357A: "quare et obviantia, quae vinci debent, necesse est apparentissima esse et talia, quae sua ostensione maxime impugnent fidem, uti est certitudo, quae est in sensibus, quoniam, cum *nihil sit in intellectu, quod prius non fuit in sensu*, maximae virtutis fidei est intellectum captivare, ut id credat, cuius oppositum ostendit sensus"; Sermo CXXVII, *Simile est regnum caelorum homini negotiatori* (1453), in NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. 1 (Sermones CXXII-CXL), a c. di R. Haubst e H. Pauli, 1995, p. 28A: "si igitur 'nec auris audivit nec oculus vidit nec in cor hominis intravit', tunc homo non potest dicere, quid sit. Et si quis diceret, ille non esset purus homo. Et quando 'annuntiaret' seu 'evangelizaret regnum', non intellegeretur, *quia* '*nihil in intellectu, quod prius non fuit in sensu*'"; Sermo CLVIII, *Paraclitus autem* (1454), in NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, Sermones III (1452-1455), fasc. 2 (Sermones CXLI-CLX), a c. di H. Pauli, 2001, p. 174A: "nota quod, sicut ille qui rem laudat penitus omni sensu incognitam non potest bene intellegi, quia '*nihil est in intellectu, quod prius non fuit in sensu*', si contingeret, quod ostenderetur res laudata sensibiliter, tunc omnia priora, quae auditu recepit quasi fide, inciperet visu attingere, et quae prius capere non potuit, nunc clare vera esse conspiceret" (tutti i corsivi sono nostri).

[377]Cusano, *De mente* II, 100: "quicumque igitur putat *nihil in intellectu cadere posse, quod non cadat in ratione*, ille etiam putat *nihil posse esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu*" (cv nostro).

[378]Cfr. a tal proposito anche *Cribr. Alch.* n. 6,5.

[379]*De mente*, c. 4, n. 77, 2-4. Il riferimento è a PLATONE, *Fedro* 72e oppure 249b; *Menone* 80d.

[380]Questo tema ha avuto in Plotino il suo principale interprete. Come ricorda nei suoi studi sul neoplatonismo anche W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985; *Pensare l'Uno*, tr. it. di M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 1992, p. 27, "la concezione di Plotino può valere come paradigma di tutti i tentativi neoplatonici di pensiero, ultimamente riferiti all'Uno. In essa si prova e manifesta la dinamica del pensiero metodicamente più riflessa e che integra gli altri movimenti in direzione dell'Uno". Accenneremo brevemente a questa "dinamica", ovvero alla dialettica platonica che non consiste in un mero metodo di ricerca, ma in una "dialettica diretta all'Essere delle Idee o dello Spirito e al primo Principio" (*ibidem*).

sarebbero da ricercare "fuori di noi" tramite la percezione sensibile, come sostenevano gli aristotelici, bensì risiederebbero in noi stessi, per così dire, fin dalla nascita[381]; ma nonostante in noi siano presenti le nozioni degli esemplari delle cose, in questa vita esse ci restano perlopiù nascoste, perché sono state obliate a causa della caduta dell'anima nel corpo[382]. Tale approccio, benché declinato in maniera diversa nelle varie tradizioni platoniche pagane e cristiane, prende il nome di "dottrina dell'innatismo" ed è esposta, almeno nella versione più celebre, in *Menone* 81b,[383] su cui ci soffermiamo brevemente. In questa parte del dialogo, Platone mostra agli interlocutori che è possibile conoscere solo nella misura in cui si riconosce o si ricorda un qualcosa che si conosceva già. Nel passo citato, Socrate introduce il tema appoggiandosi ai versi di Pindaro sull'immortalità dell'anima; una volta affermata quest'ultima, egli non dovrà far altro che opporla alla finitezza del corpo e della percezione sensibile, per concludere infine che la conoscenza del vero non può che giungere grazie all'anima stessa. In seguito, Socrate argomenta inoltre che «l'anima, poiché immortale e più volte rinata, ha visto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose».[384] Dunque, allorquando l'anima cadrà nuovamente in un corpo e nascerà al mondo, essa non sarà nella condizione della *tabula rasa*, ma, all'inverso, avrà già con sé le nozioni delle cose perché «non c'è dubbio che abbia appreso»[385]. Per questo motivo per conoscere le cose non è necessario rivolgersi al mondo sensibile e percepirne le specie, ma bisogna soltanto limitarsi a ricordare ciò che si era conosciuto nell'aldilà: «non v'è dunque da stupirsi se può fare riemergere alla mente ciò che prima conosceva della virtù e di tutto il resto. Poiché […] ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando ('ricordo' che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre […]. Cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza»[386].

Allo scambio di battute segue poi un lungo racconto, in cui Socrate mostra a Menone come egli sia riuscito a far "ricordare" ad un servo alcune importanti proprietà di un triangolo tracciato sulla sabbia; e come, con apposita guida, il garzone ignorante sia giunto persino ad intuire il complesso teorema di Pitagora; ecco perché – conclude Platone – ciò che è vero non ha bisogno di essere insegnato, bensì viene fatto emergere nelle menti degli uomini grazie

[381]L'aggettivo latino che Cusano utilizza nel *De mente* per designare un concetto "innato" è "*concreatus*", cioè, appunto, letteralmente, "nato-assieme".

[382]La tematica orfica della caduta dell'anima nel mondo, per quanto fortemente presente in Platone, resta un crocevia delicato per il pensiero successivo, che alimenterà la polemica di Plotino contro gli gnostici. In ogni caso entrambi i paradigmi riposano su un dualismo di fondo anima-corpo, che poi sarà oggetto di discussione nel capitolo successivo – sulla "caduta" dell'anima in Plotino, cfr. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, pp. 39-40.

[383]PLATONE, *Menone*, 81b, tr. it. di F. Adorno, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 29.

[384]*Ibid.*

[385]*Ibid.*

[386]*Ibid*.

all'opera maieutica dell'arte socratica, che con il discorrere e il ragionare spinge l'anima a ricordare ciò che aveva visto nella pianura della verità[387]. In definitiva, per Platone se le idee sono innate nella mente, che le conobbe prima di 'cadere' nel corpo e proprio a causa della 'caduta' sono state dimenticate, allora l'attività di ricerca non dovrà dirigersi verso l'esterno, i sensi e le percezioni – come era nel modello aristotelico; anzi, poiché l'unione con il corpo fu proprio causa dell'oblio, affidarsi ai sensi diventerebbe una strategia controproducente. La percezione sensibile è quindi molto lontana dalla verità e non offre «conclusioni sane»[388] – come spiega Platone nel VII libro della *Repubblica* –, ma spesso riporta giudizi opposti o contrari sulla medesima cosa: è il caso della vista che non può che giudicare in maniera relativa la grandezza e la piccolezza,[389] o del tatto che deve giudicare sul duro e sul molle,[390] sul leggero e sul pesante.[391] I sensi, pertanto, offrono all'anima soltanto immagini confuse, non distinte, mutevoli e imperfette. La stabilità del *nous* è invece possibile soltanto nella misura in cui si abbandoni l'impressione sensibile – che a differenza della dottrina di Aristotele non è più strumento affidabile di conoscenza – e ci si rivolga alle Verità perpetue che sono proprie del λόγος; soltanto così l'uomo guadagna la dimensione dell'atemporalità in cui, ad esempio, il garzone ha potuto vedere le verità matematiche del teorema di Pitagora. L'antropologia di Platone e, con essa, la dottrina della conoscenza platonica, sono quindi caratterizzate da questa centralità dell'anima, che è una sostanza semovente[392], fonte stessa del movimento, inizio libero e luogo proprio della conoscenza. Per Platone, dunque, l'origine della conoscenza consiste in un atto dell'anima che inizia a ricordare le nozioni, e per questo motivo l'uomo dovrà rivolgersi tutto intero (ἐπιστροφή) verso la propria anima e abbandonare tutto ciò che, all'inverso, proviene dal corpo; d'altronde, il corpo rappresenta una prigione[393], seppur temporanea, al movimento dell'anima che tende verso la Verità[394]. In definitiva, la conoscenza per Platone consiste in un'attività di riflessione su se stessi, di distacco, di 'morte' e di 'intimità' nell'anima, dove, più propriamente, risiedono le forme e le conoscenze dei principi.

Costretto alla scelta tra queste due prospettive, L'IDIOTA prende subito posizione a favore di Aristotele e s'affretta a confutare Platone[395], introducendo

[387]Cfr. PLATONE, *Fedro* 248b.

[388]PLATONE, Repubblica 523a, tr.it di M. Vegetti, BUR Milano, 2006, p. 867.

[389]*Ivi*, 523e, tr.it p. 869.

[390]*Ivi*, 524a, *Ibid*.

[391]*Ibid*.

[392]Cfr. PLATONE, *Sofista* 243d; *Fedro* 246a. Sul movimento dell'anima a partire dalle fonti platoniche nel *De ludo globi* ci siamo occupati nel nostro A. FIAMMA, *De mystica circulorum*, in *La Trinità*, eds. D. Bertini, G. Salmieri e P. Trianni, Edizioni Nuova Cultura, Roma in corso di stampa.

[393]Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII 517b.

[394]Ovvero "il sole" all'uscita della caverna – cfr. *ibidem*.

[395]K. Kremer nota che le lodi ad Aristotele sembrano in realtà menzognere; Aristotele verrebbe utilizzato per offrire l'impressione di una netta presa di distanze da Platone sul tema della caduta dell'anima nel

la propria proposta filosofica soltanto in un secondo momento. L'IDIOTA afferma infatti che «mens nostra in hoc corpus a deo posita est ad sui profectum»[396]; pertanto «oportet igitur ipsam a deo habere omne id, sine quo profectum acquirere nequit»[397]. La positività del corpo nella funzione teoretica è, come si è visto, una convinzione tipica della visione aristotelica, secondo cui – per citare ancora il *De anima* – «la natura non fa nulla invano né omette nulla di quanto è necessario, salvo che negli esseri menomati e imperfetti»[398]. In altri termini, dato che per Aristotele tutto l'essente possiede una propria funzione, allora è impossibile che qualcosa sia al di fuori di questa legge di natura, neanche il corpo: ciò significa che se l'uomo dispone di un corpo, allora esso non può rappresentare un peso per il raggiungimento del fine specifico dell'uomo, che è la conoscenza. Non è dunque un caso che Aristotele presenti le funzioni del corpo come integrate e contigue a quelle teoretiche dell'anima. Cusano sembra qui condividere questa opinione di Aristotele sul corpo; d'altra parte l'elemento volontaristico della teologia cristiana[399] aggrava il giudizio di Cusano sul platonismo, perché se il corpo fosse ciò che crede Platone, allora Dio non avrebbe voluto donarlo all'uomo; cosicché la forza con cui il cardinale respinge l'ipotesi platonica è molto più intensa di quanto non sia stata la critica aristotelica a Platone[400]. Per questo motivo Cusano rifiuta la concezione platonica, perché essa implicherebbe che, nel creare l'uomo composto di anima e corpo, Dio non avesse agito per il bene. Ma se c'è un corpo, allora esso deve avere un proprio ruolo anche nella teoresi. Questo dato è per Cusano manifesto nella visione. L'IDIOTA spiega infatti che «vis visiva animae non potest in operationem suam, ut actu videat, nisi excitetur ab obiecto, et non potest

corpo, anche se poi, come vedremo, Cusano si dimostrerà vicino alla teoria della conoscenza platonica: "bleibt [..] in den Worten zum Ausdruck kommende stärkere Hinwendung des Cusanus zu Aristoteles in Wahrheit in den Worten stecken. In der Sache siedelt er sich in der Nähe des platonischen Erkenntnisbegriffes an, den er allerdings nicht in Identität übernimmt, sondern auf seine eigene Weise entwickelt, was sowohl die Gemeinsamkeit wie Unterschiedlichkeit zu Platon deutlich macht", cfr. K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff Verlag, 2004, p.4.

[396] *De mente*, c. 4, n. 77, 5-6. Sul tema cfr. anche ARISTOTELIS *De anima* III 432b 21; *De caelo* I (A4 271a 33); SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate* q.10 a6; *Summa Theologiae* I q.55 a2; q. 76 a5.

[397] *De mente* IV, 116-117; 127.

[398] ARISTOTELIS, *De anima* III 432b 21; tr. it. p. 233. L'idea secondo cui la natura non faccia nulla invano, ma tutto abbia un proprio scopo nel mondo è tipica di Aristotele e si possono presentare molti esempi in cui essa viene utilizzata.

[399] Circa il rapporto tra intelletto e corpo in Cusano, cfr. L.J. ELDERS, *La pensée sur l'homme de Maître Eckhart et l'anthropologie de Thomas d'Aquin*, in *La Création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, ed. M.-A. Vannier, Paris, Éditions du Cerf, 2011, pp. 159-178.

[400] Commentando questo passo, Klaus Kremer fa notare proprio che la cifra della distanza di Cusano da Platone è data dall'influsso dei temi biblici e della letteratura cristiana: "Der negative Akzent aber, den das Körperlich-Leibliche innerhalb der platonischen Erkenntnisauffassung erhält, [...] stellt für Cusanus einen beachtenswerten Grund das, weshalb er eine gewisse Distanzierung von Platon vornimmt. Hier kommt dem christlichen Denker Cusanus, der aus der Bibel um Wert und Güte alles Geschaffenen einschließlich des Körperlichen weiß, der die Realität und Güte des Sinnlichen stärker betonende Aristoteles entgegen", K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, p.5.

excitari nisi per obstaculum specierum multiplicatarum per medium organi et sic opus habet oculo»[401]. Il corporeo perciò va pensato come una possibilità operativa, tramite cui la mente può esercitare la propria funzione teoretica in questo mondo: quando un oggetto si palesa dinanzi ai nostri occhi, l'impulso che perviene agli organi di senso stimola quella potenza visiva, che altrimenti sarebbe rimasta sopita; in questo modo, la potenza di vedere giunge in atto nella vista sensibile[402]. Su questo punto, Cusano è d'accordo con Aristotele.

Tuttavia notiamo che, rispetto al *De anima*, nella formulazione cusaniana della conoscenza è avvenuta un'importante variazione: mentre per Aristotele il cuore dell'attività conoscitiva era la percezione, nella prospettiva di Cusano, invece, la percezione assume un ruolo più ridimensionato, perché ad essa viene affidato soltanto il compito di 'eccitare' la vista, ovvero di dare l'abbrivio alla *potenza conoscitiva* che è l'anima stessa. Inoltre a differenza di Aristotele, che concentra le proprie attenzioni sulla passività dell'intelletto, Cusano sottolinea che la conoscenza è causata dalla potenza della mente, potenza che comprende le cose e le nozioni[403]; infatti per Cusano è la forza dell'anima il luogo della conoscenza, nonostante essa «habet corpore organico, tali scilicet, sine quo excitatio fieri non posset»[404]. Come abbiamo già avuto occasione di notare analizzando nel dettaglio la concezione cusaniana della percezione sensibile, questa posizione di Cusano, così diversa rispetto all'ortodossia aristotelica, affonda le sue radici in un'intima adesione al platonismo. Tuttavia l'IDIOTA, nel prosieguo della sua risposta al FILOSOFO, sembra contraddire i nostri rilievi, poiché egli rinnova nuovamente il *placet* alla tradizione aristotelica: «in hoc igitur Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit»[405]. Dopo queste affermazioni, l'ipotesi di una presenza di contenuti innati nella mente non sarà più presa in considerazione dall'IDIOTA. Eppure, proprio nella fase in cui l'IDIOTA sembra esprimere una posizione affine all'aristotelismo, egli inizia a prendere le distanze anche dallo stesso Aristotele, intensificando i riferimenti alla centralità dell'intelletto nella teoresi.

La critica di Cusano ad Aristotele in relazione alla teoria della conoscenza si concentra su due argomentazioni fondamentali: in primo luogo, a differenza di Aristotele, Cusano non ritiene – come si è visto – che la percezione sensibile sia l'unico canale della conoscenza; in secondo luogo, Cusano non ritiene che la ragione umana si possa paragonare ad una *tabula*

[401]*De mente*, c. 4, n. 77, 9-12. Aristotele tratta del rapporto tra l'anima e il corpo in *De anima* II, 1 in cui presenta quest'ultimo come materia per l'esplicazione delle facoltà locomotorie dell'anima, alle quali è dedicata invece l'ultima parte del terzo libro (III, 9-13, 431 b 16-435 b 25). Vedi anche SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae* I q.79 a3.

[402]Ci siamo occupati del caso della vista nel capitolo 4, cfr. supra.

[403]*De mente*, c. 4, n. 77, 12-13: «vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis».

[404]*Ivi*, n. 77, 15-16.

[405]*Ivi*, n. 77, 15-18.

rasa. Infatti anche se per Cusano non possiamo ritenere che nella ragione siano presenti nozioni innate, per un altro verso, però, l'attività mentale non è riducibile ad una mera risposta allo stimolo dei sensi. Una testimonianza del fatto che nella ragione sia presente qualcosa di ulteriore ai meri contenuti forniti nei sensi è fornita dal fatto che l'anima, con il tempo, affina le proprie capacità e migliora nelle scienze. Cusano a tal proposito nota che l'anima non potrebbe progredire se mancasse, ad esempio, della facoltà del giudizio, «sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit»[406]. Dal punto di vista di Cusano, quindi, non possiamo rappresentare la ragione umana come una *tabula rasa*, ma è necessario prendere in considerazione il fatto che la ragione dispone quantomeno di una capacità innata che dona all'uomo la possibilità di giudicare in maniera libera e autonoma ciò che i suoi occhi vedono nell'atto visivo, ciò che ascolta nell'udire voci e suoni, ciò che tocca nel tastare una superficie molle o la pietra dura: «quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret»[407]. Questa capacità di giudizio interviene infatti a dirimere il molteplice e il confuso, e ci permette inoltre di distinguere le opinioni verosimili da quelle false, il buono dal cattivo, il giusto dall'empio. Per questo motivo, conclude Cusano, dobbiamo ritenere che nella ragione vi è una capacità di giudizio innata[408], che permette di esercitare le funzioni della ragione, come la luce permette la visione; essa, dunque, non è una mera componente dell'attività razionale, ma è suo presupposto.

Bisogna segnalare che, fino a questo punto, l'obiezione cusaniana non intacchi le convinzioni di un qualsiasi peripatetico: anche per Aristotele, dopotutto, nell'intelletto è presente una facoltà del giudizio. Tuttavia l'IDIOTA insinua a questo punto il dubbio che in merito alla facoltà del giudizio quale presupposto delle attività della ragione abbia visto giusto Platone e non Aristotele: infatti mentre Aristotele ritiene il giudizio una facoltà tra le altre, che esercita la propria funzione se stimolata da un'immagine sensibile, Platone ha invece ritenuto che questa capacità di giudicare fosse autonoma e libera, al punto che Socrate sosteneva che in noi vi fosse uno spirito che parlava e giudicava al posto nostro: «experimur spiritum in mente nostra loquentem et iudicantem hoc bonum, hoc iustum, hoc verum, et nos reprehendentem, si declinamus a iusto. Quam loquelam et quod iudicium nequaquam didicit, sed sibi connatum est»[409]. L'IDIOTA ritiene pertanto che, come insegnava Platone,

[406]*Ivi*, n. 77, 20-22. Vedi anche SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Trinitate* VIII, c. 3, n. 4, righe 17-21, tr. it di G. Catapano e B. Cillerai, Milano, Bompiani 2012, p. 467.

[407]*Ivi*, n. 77, 22-23.

[408]*Ivi*, n. 77, 23-25: «haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes».

[409]*Ivi*, n. 78, 3-6.

nella ragione emerge una certa forza del giudizio che è il vero protagonista della conoscenza. Cusano fa pertanto notare che nella facoltà del giudizio, che è innata nella ragione, emerga una certa autonomia che non si può spiegare con l'aristotelismo; al contrario, essa rimanda alla concezione platonica secondo cui l'anima sia una *sostanza libera* e *semovente*, che determina in maniera autonoma la conoscenza delle cose esterne. Pertanto «quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit»[410]. Per Cusano nella forza del giudizio riluce dunque una caratteristica di autonomia e libertà che non appartiene al campo della ragione, ma che comunque le è innato; e che, al contempo, rende la facoltà del giudizio il presupposto di ogni conoscenza. Cusano non pone l'accento sulla percezione sensibile, come voleva Aristotele, bensì sulla dimensione attiva e creatrice della mente stessa; e nonostante sembri cedere ai Peripatetici, si è mostrato come egli faccia cadere i due perni principali dell'aristotelismo (centralità della percezione e concetto di *tabula rasa*) e sostenga – conformemente alla posizione neoplatonica – che la facoltà del giudizio è espressione di una forza ulteriore alla ragione, tale che si muova in maniera libera dai condizionamenti dei sensi ed autonoma dalla ricezione delle specie sensibili.

2.4 Il linguaggio

Espressione ultima e più compiuta dell'attività razionale è la produzione di un mondo linguistico, che Cusano chiama "arte del dire". Nella predica CLXXIV, Cusano riporta l'opinione di Raimondo Lullo, secondo cui il linguaggio sarebbe un "sesto senso", tale che si possa chiamare anche «affatum»[411]. L'intento di Cusano con questa citazione è identificare il linguaggio come specificità dell'umano, come aveva già fatto Aristotele[412], radicandola nella struttura fisiologica. Per questo motivo «nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat»[413]. Cusano si trova anche in questo caso in linea con la tradizione scolastica, secondo cui il linguaggio sarebbe connesso alle attività dell'anima razionale e sarebbe pertanto espressione della ragione che pensa, ovvero che distingue, giudica e connette le nozioni delle cose. D'altra parte – conferma Cusano – è manifesto che tutto ciò che si può pensare, si può anche esprimere

[410] *Ivi*, n. 77, 25-26.

[411] *Sermo* CLXXIV, n. 2, 23-24: «quidam vir religiosus dicebat esse sensum sextum, et ipsum nominavit affatum». Il riferimento è a RAYMONDI LULLI *De virtute veniali,* c. 6 (CCContMed 80, p. 245, lin. 438).

[412] ARISTOTELIS *Politeia*, 1253a9-10.

[413] *Comp.*, c. 3, n. 6, 16-18.

con le parole[414]: i *logoi* pensati corrispondono a quelli detti. Tuttavia per il fatto che non è possibile trovare due ragioni pienamente identiche, allora ogni ragione esprime la cosa secondo proprie regole razionali. Ciò determina però il fatto che di una medesima cosa si possono dare vari nomi, tanti quanti sono le ragioni degli uomini. Questa potenziale grande molteplicità di nomi per designare una stessa cosa risulta tuttavia controproducente per adempiere ad una delle funzioni specifiche del linguaggio: la comunicazione. Infatti se ognuno attribuisse ad una medesima cosa un nome diverso, non vi sarebbe possibilità di intendersi. Per questo motivo, come spiegava anche Aristotele[415], l'uomo ha stabilito per convenzione taluni nomi o parole per designare alcune cose, fino a formare una lingua. In tal senso Cusano afferma nel *Compendium* che i nomi o le parole sono segni convenzionali, cioè stabiliti «ex instituto»[416] e si trasmettono tra gli uomini non in maniera naturale[417], bensì mediante «arte aut doctrina»[418]. Gli uomini hanno sviluppato infatti l'arte del dire, composta tradizionalmente dalla grammatica, dalla dialettica[419] e dalla retorica[420], che consente la comprensione reciproca tra gli uomini. D'altra parte non vi sarebbe comunicazione senza l'arte di decodificare i segni linguistici; per questo l'arte del dire è prevista per natura. Notiamo infatti che «pueros, quam cito fari possunt [cioè quando sopraggiunge in loro l'anima razionale], artis dicendi

[414]*Ivi,* n. 2, 25: «nam de omnibus quae concipimus loquimur».

[415]ARISTOTELIS *De interpretatione*, 2, 16a19-29. Cfr. su questo tema G. SADUN BORDONI, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 1994, in part. pp. 53-60.

[416]*Comp*., c. 2, n. 5, 2.

[417]In realtà nel *Compendium*, Cusano fa menzione della dottrina delle lingua originaria che sarebbe stata parlata da Adamo; essa comprendeva tutte le lingue: cfr. *Ivi,* n. 6, 10-16: «omnes enim linguae humanae sunt ex prima illa parentis nostri Adae, scilicet hominis, lingua. Et sicut non est lingua, quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullam, si audiret, ignoraret. Ipse enim vocabula legitur imposuisse. Ideo nullum cuiusque linguae vocabulum ab alio fuit originaliter institutum. Nec de Adam mirandum, cum certum sit dono dei multos linguarum omnium peritiam subito habuisse».

[418]*Ivi*, n. 5, 10.

[419]Sulla dialettica come espressione del moto della ragione cfr. ad. es. *De con*. II, c. 2, n. 84, 1ss.: «ita quidem rationalis discursus scientiae, quae dialectica dicitur, ad quandam ducitur rationis necessitatem. Dum enim complicativa unitas, quae est et universalitas, in alteritate explicatur, rationabiliter ex complicative noto explicative ignotum attingitur, alioquin in telligentia non esset in ratione rationabiliter, et unitas non esset in numero numeraliter seu in alteritate alterabiliter, et nihil omnium esset. [...] Ratio autem hanc unicam artem discursivam in quaternaria alteritate explicat. Quattuor enim dicit propositionum quantitates, quattuor modificationes, quattuor syllogisticas figuras, et ita de reliquis. Nec est aliud logica quam ars, in qua rationis vis explicatur. Naturaliter igitur ratione vigentes hac arte pollent».

[420]Cusano cita spesso insieme grammatica e retorica quali arti prodotte dall'anima razionale, ad es. cfr. *De con.* II, c. 2, n. 86, 12-13: «ita quidem de logica sensibili, rationali et intellectuali, ita de rhetorica, ita de grammatica, si libet, agas»; cfr. *De ven. Dei*, n. 88, 7-10: «non enim scimus omnia, quae per hominem sciri possunt. Tu enim non es grammaticus, rhetor, logicus, philosophus, mathematicus, theologus, mechanicus et talia omnia, quae tamen, cum sis homo, fieri potes»; e soprattutto *De gen*. n. 186, 8-10, dove nomina le arti del quadrivio: «quemadmodum doctor, qui et scholarum rector, per alium praeest submonitorem grammaticae scholae, per alium rhetoricae, per alium logicae, per alium mathematicae». Cfr. anche *De sap*. I, n. 27, 2, in cui sostiene che la sapienza non si trova «in arte oratoria aut in voluminibus magnis».

capaces videmus, quia prima et magis necessaria ad bene essendum scientia»[421]. Gli animali, invece, non posseggono alcuna arte del dire, poiché in essi manca l'anima razionale che è creatrice delle arti; nonostante ciò, anche gli animali comunicano tra loro e anch'essi sono in grado di codificare un certo sistema linguistico: un esempio «gallus enim alia voce convocat gallinas, dum invenit pastum, et alia de milvo, quem ex umbra praesentem percipit, eas avisat, ut fugiant»[422]. La comunicazione tra animali avviene tuttavia al livello dell'anima sensitiva e, come mostrato in precedenza, è regolata essenzialmente dalla sinergia tra la fantasia e l'istinto. Il linguaggio risulta quindi essere per Cusano un prodotto significativo dell'anima razionale, in quanto frutto al contempo delle strutture linguistiche umane, che sono naturali, e dell'arte o tecnica, che è specificatamente umana[423].

Una descrizione fisiologica di come si formino i discorsi verbali si trova in tre opere scritte negli anni Quaranta, cioè nel *De docta ignorantia*[424], nel *De filiatione Dei*[425] e nel dialogo *De genesi*[426]: in entrambi Cusano ha occasione di riflettere sulla metafora della comunicazione verbale tra il maestro e lo scolaro. In particolare, Cusano è interessato a individuare le dinamiche psicologiche mediante cui il maestro riesca a comunicare un certo concetto ad un discepolo. Nell'ambito dei segni convenzionali, come le parole dette e scritte, l'analisi fisiologica del corpo umano e filosofica della comprensione dell'anima – cioè quel che riguarda la dimensione naturale del linguaggio – è inscindibile dal contesto culturale in cui è stabilita la convenzione sulle parole; e dunque non può esservi esempio migliore per Cusano che indicare proprio il contesto dell'insegnamento, in cui viene trasmessa la dottrina e viene affinata l'arte del dire mediante la grammatica e della retorica. Tuttavia la capacità di esprimere un discorso non è sufficiente a determinare la comunicazione verbale: essa infatti è costituita dall'interazione tra il parlante e l'ascoltatore. Secondo Cusano anche questa dinamica viene regolata in tre diversi livelli espressione del concetto nel discorso di chi parla e altrettanti livelli di comprensione del discorso stesso in cui ascolto. Il rapporto di reciproca comprensione tra chi parla e chi ascolta viene trattato da Cusano in particolar modo nell'esempio del maestro e dello scolaro. Nello specifico nel *De filiatione Dei*, Cusano focalizza con maggiore dovizia di particolari rispetto al *De genesi* proprio il rapporto tra il concetto e la parola: nel momento in cui vuole insegnare agli studenti, l'intelletto del maestro – spiega Cusano – «movetur, ut ad similitudinem sui

[421]*Comp.* c. 3, n. 6, 6-7.
[422]*Ivi*, c. 2, n. 4, 3-5.
[423]Non possiamo affrontare qui la questione di quale significato attribuisca Cusano all'arte o tecnica. Rimandiamo a tal proposito a lavori più sistematici, vedi bibliografia.
[424]*De docta ign*. III, c. 5, n. 210.
[425]*De fil. Dei*, c. 4, n. 74-75.
[426]Cfr. *De gen*., c. 4, n. 165ss.

uniat alios»[427]. Notiamo, ancora una volta, che nell'ambito del finito, ovvero del sensibile e del razionale, la trasmissione di conoscenza avviene per somiglianza: l'intelletto umano non si può confermare soltanto ad una cosa esterna, bensì anche ad un altro intelletto. Questo, in effetti, è quel che accade nella comunicazione verbale. Tuttavia l'unica maniera che posseggono i due intelletti per comunicare è quella di scambiarsi delle specie verbali, che vengono prodotte a livello fisico dalla bocca e vengono ascoltare mediante l'udito dello scolaro. Cusano spiega che il maestro, «quoniam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevet ad magisterii aequalitatem»[428]. Pertanto anche l'esercizio del parlare avviene secondo similitudine. Il maestro si sforza di affinare il verbo vocale rendendolo simile al verbo mentale che è nel proprio intelletto. La lingua e la gola si contraggono così per modellare il verbo vocale ad immagine del verbo mentale. Un riferimento a tal proposito si trova nel *De docta ignorantia*[429], quando Cusano sostiene che il maestro non ha altro modo di comunicare il proprio pensiero agli studenti se non vi «induat sensibilem figuram»[430]. Questa attività avviene «per spiritum naturalem doctoris»: infatti il maestro inspira l'aria e «adaptat vocalem figuram mentali verbo convenientem, cui taliter ipsum verbum unit, ut vox ipsa in ipso verbo subsistat»[431]. A proposito di questo spirito naturale, nel *De genesi* Cusano spiega infatti che c'è «quandam virtutem [...] spirativam»[432] che presiede «motus linguae, labiorum et aliorum instrumentorum prodire necesse est, ut sit vocale verbum»[433]. Lo spirito che presiede la formulazione delle parole è il medesimo che abbiamo descritto in occasione della percezione ed è veicolato nel corpo con gli spiriti delle arterie. Il compito precipuo dello spirito del linguaggio è quello di muovere «instrumenta ad eandem intentionem proferentis»[434].

Tuttavia bisogna segnalare che Cusano raramente si sofferma a descrivere il nesso fisiologico tra la volontà di chi parla e la parola stessa. L'analisi medica della fisiologia umana è infatti presente soprattutto quando Cusano affronta il problema della percezione. In questo caso, invece, Cusano sembra maggiormente interessato alle dinamiche teoretiche che descrivono l'azione del parlare come un movimento di creazione della parola che è speculare a quello di ascolto della parola. Ancora nel medesimo capitolo del *De genesi*, il parlare viene infatti presentato come quell'atto in cui il parlante

[427] *De filiatione Dei*, c. 4, n. 74, 3-4.
[428] *Ivi*, n. 74, 6-9.
[429] *De docta ign.*, III, c. 5, n. 210.
[430] *Ivi*, n. 210, 5.
[431] *Ivi*, n. 210, 6-9.
[432] *De genesi*, c. 4, n. 167, 1-2.
[433] *Ivi*, n. 167, 2-3.
[434] *Ivi*, n. 167, 5-6.

«silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et surgit silentium in assimilatione conceptus»[435]. Il linguaggio è così il risultato di un movimento di assimilazione del silenzio al concetto intellettuale che è nella mente dell'uomo. Tuttavia questa assimilazione del silenzio non è puramente passiva, perché induce il silenzio ad una trasformazione di sé: il silenzio «per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem»[436], ovvero diventa suono e poi parola e infine discorso. Inoltre, come nel caso della percezione, tale assimilazione avviene sulla base di un corpo diafano, che stavolta è l'aria, e della specie del suono, che trasmette le forme delle parole. Nello specifico, Cusano spiega nel *De genesi* che quando l'uomo possegga l'intenzione di esprimere il proprio concetto in una parola, per prima cosa «oritur sonus, quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis»[437]. Avviene, dunque, che le specie del suono vengano raffinate sempre più, e presentino forma via via meno confuse e più distinte: così dai suoni emergono gli elementi del linguaggio, poi le sillabe, poi le parole e i discorsi completi[438]. Chi parla non si limita soltanto ad imprimere al proprio discorso soltanto dei contenuti nozionali trasmessi nel verbo vocale ad immagine del verbo mentale; infatti «In tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri»[439]. In alti termini, nel verbo vocale, oltre all'intelletto, emerge anche la volontà o l'affetto del parlante, che si rintraccia «in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos»[440]. Il tono della voce e l'accento con cui si pronunciano le parole non sono dunque per Cusano caratteristiche accessorie della comunicazione; esse manifestano invece in maniera sensibile le affezioni del maestro.

Nella parola parlata si esprimono pertanto l'intelletto e la volontà del maestro; nonostante ciò, questa manifestazione avviene pur sempre in maniera non adeguata[441], come insegna la regola della dotta ignoranza. Infatti ogni possibile verbo mentale cade nel più e nel meno, e pertanto, in quanto finito e limitato, non può mai esprimere in maniera precisa l'intelletto e la volontà che sono nel verbo mentale del maestro. Le medesime difficoltà si trovano dalla parte di chi ascolta. Nel *De beryllo* Cusano sottolinea che una comprensione

[435] *Ivi*, n. 165, 8-9.
[436] *Ivi*, n. 165, 12.
[437] *Ivi*, n. 165, 15-17.
[438] *Ivi*, n. 165, 17-18: «oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem».
[439] *De filiatione Dei*, c. 4, n. 75, 1-2.
[440] *Ivi*, n. 75, 3-4.
[441] Cfr. *Ivi*, n. 75, 5-12: «neque omnes modi pronuntiationis attingunt affectum, cum tantus sit, quod sufficienter pronuntiari non possit, neque omnes modi orationum attingunt conceptum, qui est inexpressibilis fecunditatis, cum sit ars magisterii, neque oratio et pronuntiatio cum omnibus modis possibilibus exprimere possunt magisterium ipsum intellectuale, quamquam non aliud in omni oratione exsistat aut significetur quam sui ipsius manifestatio ad finem transformationis in simile magisterium».

precisa della parola ascoltata sia solo quella intuizione che riesce a comprendere «intentionem loquentis»[442]; nonostante ciò, chi ascolta non ha accesso immediato all'intenzione di chi parla, ma deve riuscire a comprenderla mediante il verbo vocale, che però è sensibile. La ragione di chi ascolta deve sforzarsi di intendere l'intelletto e la volontà di chi parla a partire dalle «sensus species sensibiles»[443]; egli deve infatti semplificare le specie percepite «quantum fieri potest»[444], finché non divengano fantasmi sottili e non rivelino infine «intentionem conditoris intellectus»[445]. Pertanto se chi parla non ha altro modo per manifestare la propria volontà e il proprio intelletto[446] che affidarne immagine ad una espressione vocale, che non può essere precisa, al contempo anche chi ascolta deve trarre dalle specie sensibili la traccia del loro intelletto creatore. In definitiva, la conoscenza mediante segni, sia naturali che convenzionali, si realizza sempre soltanto mediante la percezione sensibile: le specie naturali del rosso sono percepite attraverso la vista, mentre le specie convenzionali dei nomi si apprendono nell'udito. Nonostante le conoscenze umane siano individuali, si possono comunque comunicare in maniera indiretta, come è descritto nell'esempio del maestro e degli alunni. La conoscenza (formale) ha tuttavia bisogno di una parola e dell'aria materiale (corporea) per essere espressa nel verbo vocale e per essere dunque ricevuta dall'altro che ascolta. Poiché prodotta dalla ragione, che si muove tra il più e il meno, la lingua stessa si muove dunque tra una minore e maggiore capacità di predicare la cosa. Una volta che chi ascolta percepisce le specie individuali e particolari nel verbo vocale o parola, la sua ragione deve rappresentarsele (fantasma) e così astrarre un contenuto formale e universale. Nella ragione dell'ascoltatore la conoscenza torna pertanto ad essere formale e universale nonostante sia stata comunicata come individuale e particolare. Nonostante la comunicazione veicoli dei contenuti intellettuali, essa non può mai essere precisa, perché sia dalla parte di chi parla sia di chi ascolta avviene mediante specie sensibili che cadono sotto il più e il meno[447]. Cusano afferma nel *De genesi* che vi è un «triplicem ordinem»[448] di precisione in colui che parla, che corrisponde ai gradi del discorso sensibile, razionale e intellettuale; al contempo vi sono anche tre

[442]*De ber.*, c. 31, n. 54, 5.
[443]*Ivi*, n. 54, 6.
[444]*Ibid.*
[445]*Ivi*, n. 54, 7-12.
[446]*Ivi*, n. 54, 15-16: «est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus».
[447]A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia Editrice, Brescia 1973, p. 18: «Se esaminiamo col Cusano gli elementi e le leggi del discorso razionale, osserviamo che la proporzione, su cui si fonda il discorso della ragione, implica convenientia in aliquo uno, ma anche l'alterità dei termini del discorso e quindi il loro limite e l'impossibilità di una loro piena identificazione e risoluzione in unità. Da ciò segue l'infinità delle mediazioni del discorso razionale».
[448]*De gen.,* c. 4, n. 166, 1ss.

livelli di comprensione del verbo vocale da parte di un ascoltatore[449]:

	Livello sensibile	Livello razionale	Livello intellettuale
Colui che parla	in quanto il discorso è formato da suoni articolati in parole.	in quanto il discorso si sforza razionalmente di esprimere i contenuti mentali.	in quanto è la mente stessa di colui che parla.
Colui che ascolta	al modo dell'*animale*: si ascolta una voce articolata, come fanno gli animali	al modo del *grammatico*: si comprende il discorso	al modo del *matematico* o del *teologo*: si intuisce il concetto nella mente stessa di colui che parla.

La tradizione scolastica aveva discusso lungamente sulla capacità umana di predicare le cose nei nomi e sul rapporto tra la realtà designata, i nomi e i concetti mentali[450]. A partire dal XII secolo, l'articolarsi delle diverse prospettive filosofiche su questi temi ha determinato la formazione delle *viae* nelle Università del Medioevo[451]. Cusano dedica raramente trattazioni specialistiche al problema del rapporto tra la cosa, il nome della cosa e il concetto mentale della cosa stessa, questione tipicamente scolastica. Abbiamo constatato che Cusano non soltanto evita il riferimento ai dibattiti precedenti tra albertisti e tomisti, o genericamente tra antichi e moderni, ma, stavolta, mancano inoltre riscontri di citazioni di autori classici quali Platone e Aristotele. Noi

[449] *Ibid*.: «est deinde verbum magistri sic prolatum in se tenens triplicem ordinem. Nam est ipsum tale verbum sensibile et sensibilibus tantum auribus attingitur per penitus vocabula ignorantes. Et hic modus est bestialitatis. Omnes enim bestiae cum homine ignorante vocabula non aliud quam vocem articulatam attingunt. Est deinde verbum ipsum rationale, quia per scientes vocabula attingitur. Unde, cum solum ratio vocabula capiat, sic attingitur per hominem tantum sermo magistri et non per bestias. Sed quia potest grammaticus tantum attingere sermonem et non mentem magistri, qui in sermone conceptum mathematicum vel theologicum nititur explicare, habes verbum magistri in alio ordine rationale exsistere. Deinde, quoniam mathematicus aut theologus mentem magistri in verbo eius intuetur, verbum intellectuale ex hoc elicis tertii ordinis, quod gerit proximam similitudinem mentis magistri».

[450] Su questo tema vedi il primo capitolo del libro di F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*, Subsidia Mediaevalia Patavina, Il Poligrafo, Padova 2005, intitolato "I nomi delle cose: concetti, parole e segni scritti" a pp. 17-167.

[451] A partire da questi problemi si è generato il celebre dibattito sugli Universali nel Medioevo, su cui si è scritto molto, ad es. tra i lavori più recenti cfr. A. De Libera, *La querelle des Universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Le Seuil, Paris 1991; tr. it a cura di R. Chiaradonna, *Il problema degli Universali da Platone alla fine del Medioevo*, La nuova Italia, Firenze 1999.

ipotizziamo che questo tentativo di sottrarsi al dibattito tipicamente scolastico è di certo motivato dal consolidarsi della posizione anti-accademica sviluppata in particolare nel 1450 con l'*Idiota*; ma questa non è l'unica motivazione che induce Cusano a prendere le distanze dalla tradizione scolastica. Il motivo squisitamente filosofico risiede infatti nella considerazione che per Cusano il linguaggio è un'arte. In altri termini, il linguaggio è quella espressione della ragione umana mediante cui l'uomo accede alle forme delle cose.

Per comprendere nel dettaglio la posizione di Cusano ci rivolgiamo al secondo capitolo del *De mente*, in cui si spiega che il linguaggio è un prodotto della ragione umana che si rapporta alle specie delle cose percepite. Infatti Cusano sostiene che è proprio la «ratio humana»[452] ad imporre, con un proprio movimento, i «vocabula»[453], cioè i nomi, alle cose. Allora i vocaboli con cui chiamiamo le cose, in quanto prodotti dalla ragione, cadono tra il più e il meno e possono essere più o meno precisi, come insegna la regola della dotta ignoranza. Tuttavia questi nomi non sono assegnati casualmente dalla ragione, ma sono «imposita»[454] secondo una certa motivazione razionale («per certam rationem»[455]). Vi è tuttavia sempre uno scarto qualitativo tra il nome naturale della cosa, imposto da Dio alla cosa insieme alla forma[456], e i nostri nomi, che sono espressione della nostra ragione. I nostri nomi saranno sempre imprecisi e non riprodurranno mai il nome naturale, perché quel nome non l'abbiamo prodotto noi. Noi conosciamo con precisione soltanto ciò che abbiamo prodotto noi. Dunque conosciamo con precisione il nostro linguaggio, ma non il linguaggio della natura, che è scritto da Dio.

La lingua divina che parla nomi naturali è inconoscibile per l'uomo, che può solo congetturare i propri vocaboli. Importante è sottolineare il carattere soggettivo ma non relativista[457] di queste congetture: infatti ogni nome umano tende all'unico noma divino. Ogni lingua umana tende all'unico Verbo divino, che è dunque condizione di possibilità di ogni lingua parlata. Il linguaggio è però l'unica espressione differenziata e molteplice che l'uomo ha per accedere al verbo divino. Questa espressione è nuova e personale: l'uomo crea le parole che non si trovano in natura, come l'Idiota crea la parola "cucchiaio". Questo nome in natura non c'è. Capire il linguaggio umano – che è prodotto dalla ragione e dunque è accessibile all'uomo – significa capire la prospettiva congetturale dell'uomo sulle cose. In quanto prodotto dalla ragione, il linguaggio è strutturato secondo i criteri della ragione che distingue, organizza e associa. Infatti l'uomo parla secondo generi e specie, che sono funzionali alla

[452]*De mente*, c. 2, n. 58, 12; su questo capitolo cfr. anche K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. , tr. it., p. 345.

[453]*Ivi*, n. 58, 13-14: «sunt enim vocabula motu rationis imposita».

[454]*Ibid.*

[455]*Ivi*, n. 58, 14-15.

[456]*Ibid.*

[457]Cfr. Platone, Cratilo

definizione della cosa[458]: si costruisce così una mappatura del parlare, che deve seguire alcuni schemi logici fondamentali. Non c'è dubbio che la scolastica abbia offerto a Cusano un consistente contributo per focalizzare l'attività umana del linguaggio. Nel capitolo undicesimo dello stesso libro, anche Cusano si riferisce ai dieci generi e alle specie quali modi per ordinare razionalmente le nozioni delle cose[459]. Tuttavia, «quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum»[460]. Per il fatto che i nomi delle cose cadono nel molteplice e sono prodotti dalla ragione, essi saranno sempre inadatti a predicare la singolarità della cosa: «cum proprietas vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari»[461]. Non si troverà allora mai alcun nome che sia in grado di esprimere in maniera precisa l'essenza della cosa nel contesto di un discorso[462]: essa invece andrebbe intuita a livello intellettuale[463], come fanno il matematico e il teologo. Purtuttavia, Cusano sottolinea che in ogni discorso razionale emerge quel medesimo concetto della mente che in sé è inesprimibile.

Nel secondo dialogo *De sapientia* Cusano fornisce a tal proposito un esempio tratto dall'esperienza quotidiana[464]: nel caso in cui più persone ascoltino qualcuno che esprima con correttezza un qualche concetto che anch'essi posseggono, «unus dicit exprimentem praecise expressisse, alius recte, alius vere, alius iuste et alius bene»[465]. Cusano nota che queste persone stanno esprimendo in realtà il medesimo giudizio, infatti «qui ait aliquem praecise ac recte dixisse, vult aliud dicere quam alter, qui eum ait vere ac iuste aut bene dixisse»[466]. Cusano sottolinea che questa esperienza quotidiana[467] non deve tanto indurci a sostenere che i termini "precisione", "rettitudine", "verità", "giustizia" e "bontà" siano sinonimi[468] – quanto invece che in tutti questi termini è presente in maniera diversa il concetto inesprimibile di precisione, di cui tutti questi termini sono immagine[469].

---

[458]Cfr. *Ivi,* c. 11, n. 133ss.

[459]*De mente*, c. 11, n. 135ss. A tal proposito cfr. anche K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. , tr. it., p. 345.

[460]*Ivi*, n. 58, 12-13.

[461]*Ivi*, n. 58, 16-18.

[462]D'altra parte già affrontando la dottrina dei segni naturali abbiamo avuto modo di osservare come per Cusano il segno non predichi mai la cosa stessa «per essentiam», bensì sempre «per accidens»: così come le specie naturali del colore rosso non trasmettono la rappresentazione della singolarità del rosso, bensì soltanto delle sue proprietà, i segni convenzionali, cioè i nomi, esprimono gli accidenti della cosa, ovvero le sue proprietà. Cfr. *Comp.*, c. 5, n. 11ss; vedi anche sopra.

[463]Cfr. più avanti.

[464]*De sap.* II, n. 36, 9ss. Su questo passo cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p.; tr. it., p. 294.

[465]*Ivi*, n. 36, 11-12.

[466]*Ivi*, n. 37, 1-2.

[467]*Ivi*, n. 36, 13: «in cotidiano experimur».

[468]*Ivi*, n. 37, 5-7: «nam praecisum non est aliud nisi quod nec plus nec minus. Sic nec rectum nec verum nec iustum nec bonum plus aut minus admittunt».

[469]*Ivi*, n. 38, 17-19: «praecisio igitur aut rectitudo aut veritas aut iustitia aut bonitas in hoc

Nonostante nessun nome possa rappresentare adeguatamente né il concetto nella mente di colui che parla né l'essenza della cosa esterna, Cusano fa comunque notare che vi sono discorsi più precisi di altri così come per una medesima cosa vi sono nomi più appropriati di altri. Questa gerarchia è manifesta nelle lingue degli uomini, poiché ogni «lingua habet propriora, alia magis barbara et remotiora vocabula»[470]. Per questo motivo la ragione umana non istituisce i nomi delle cose «ad placitum»[471], ma in ogni suo movimento cerca di avvicinarsi il più possibile al nome preciso. Infatti dal punto di vista di Cusano il nome preciso o nome naturale della cosa è inscritto nella cosa stessa ed è tale «ab aeterno»[472] o per imposizione di Adamo[473]. Più precisamente, il nome naturale viene «eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum»[474]. Il nome naturale, dunque, precede a livello ontologico ogni nome congruo attribuito alla cosa dalla ragione umana. Poco oltre Cusano fornisce un chiaro esempio di come vengono nominate le cose in riferimento all'*enigma* del cucchiaio: Cusano presenta l'IDIOTA intento a scolpire il legno fino a far emergere la forma del "cucchiaio" che ha nella mente[475]. In quel caso, Cusano afferma che «lignum recipiat nomen ab adventu formae»[476], ovvero soltanto allorquando «orta proportione, in qua coclearitas resplendet, 'coclear' nominetur»[477]. Il nome congruo "cucchiaio" viene liberamente imposto dalla ragione e istituito per convenzione dai latini; tuttavia da questo esempio si intende come alla forma del cucchiaio sia unito un nome naturale o preciso che la individua nella sua specificità. Il nome naturale che determina quella proporzione formale che i latini chiamano "cucchiaio" è impronunciabile se non mediante un termine razionale; eppure «vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet»[478]. Il linguaggio rappresenta dunque le medesime caratteristiche "congetturali" della conoscenza congetturale umana, in quanto per un verso esprime l'essenza della cosa in un nome congruo, mentre per l'altro il linguaggio vede la propria inadeguatezza rispetto al nome naturale della cosa che esso vuole esprimere; purtuttavia tale nome naturale è presente in ogni nome congruo. Pertanto in ogni discorso umano si esprime con segni vocali ciò

mundo reperibiles sunt quaedam participationes talium absolutorum et imagines, quarum illa sunt exemplaria».

[470]*De mente*, c. 2, n. 58, 15-16.

[471]*Ivi*, n. 59, 2-3.

[472]*Ivi*, n. 59, 8.

[473]Nel dialogo sulla Genesi, con riferimento biblico, Cusano sostiene che il nome naturale delle cose è stato imposto da Adamo: cfr. De gen., c. 4, n. 172, 6-9: «Quod Moyses pulchre exprimit, ubi Adam seu hominem nomina rebus imposuisse describit et in processu historiae causam nominum certam semper rationem insinuat». L'episodio sarebbe narrato in Ps. XCVIII 2 e CXLIV 3.

[474]*Ivi*, n. 59, 6-7.

[475]Un esempio simile è quello della palla del *De ludo globi*, cfr. I, n. 3ss.

[476]*De mente*, c. 2, n. 64, 1

[477]*Ivi*, n. 64, 1-2.

[478]*Ivi*, n. 64, 6-7.

che non può essere espresso: la fonte dell'essere e del pensiero[479].

Nel *De filiatione Dei* Cusano spiega che il linguaggio si situa strutturalmente in questa condizione paradossale, per cui «omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur. Est enim ipsum unum, pater seu genitor verbi, id omne, quod in omni verbo verbatur, sic in omni signo signatur»[480]. Cusano ritiene quindi che ogni termine e ogni discorso esprimono in maniera congetturale l'inesprimibile essenza delle cose; e, all'inverso, l'inesprimibile essenza delle cose è celata in ogni termine e discorso. Tuttavia, proprio perché l'essenza è inesprimibile con il linguaggio, ancora nel secondo capitolo del *De mente* Cusano sostiene che l'essenza di ogni cosa e di ogni pensiero «per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur»[481]; sarebbe pertanto necessario un nome intellettuale, che tuttavia oltrepasserebbe il confine della ragione. Infatti «res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati»[482]. Questo nome intellettuale e ineffabile non è nessuno dei nomi razionali imposti nella ragione, ma al contempo risplendi in ognuno di essi come loro presupposto e misura adeguata[483]. In tal modo Cusano introduce l'onnipresenza del nome divino quale quell'unico nome intellettuale e ineffabile che è presupposto in ogni nominare[484]. Cusano gli attribuisce spesso il nome congruo cristiano di Dio[485], e talvolta ricorda il detto pagano di Ermete Trismegisto sull'onnipresenza divina[486], mentre nel *De docta ignorantia*[487] e nel *De genesi*[488] lo nomina con il

[479]Cfr. ad es. *De con*. I, c. 4, n. 14, 1-6: «has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniecturatur».

[480]*De fil. Dei*, c. 4, n. 73, 3-4.

[481]*De mente*, c. 2, n. 67, 8-10.

[482]*Ivi*, n. 67, 10-11.

[483]*Ivi*, n. 68, 1-6: «unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis».

[484]Sull'ineffabilità divina cfr. ad es. *De possest*, n. 10, 1-4: «grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini conveniunt, convenienter de deo dicuntur, cum differant per infinitum», oppure *De non aliud*, c. 6, n. 22, 11-19: « Sensibile igitur caelum non est id, quod est, ab alio aut quid aliud a caelo, sed ab ipso 'non aliud' ab aliquo, quod vides ante nomen, quia omnia in omnibus est nominibus et omnium nullum. Nam eadem ratione, qua rationem illam caelum nominarem, eadem ratione ipsam terram nominarem atque aquam et pari de singulis modo. Et si rationem caeli non video caelum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo nomine video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen».

[485]*Ivi*, n. 68, 7-9: «omnes enim necessario concordarunt unam esse infinitam virtutem, quam deum dicimus, in qua necessario omnia complicantur».

[486]*Ivi,* c. 3, n. 69, 6-8.

[487]Cfr. *De docta ign*. I, c. 24, n. 76, 1ss., dove vengono citati sia Ermete Trismegisto che il tetragramma ebraico.

[488]Cfr. *De gen*., c. 4, n. 168, 1-5: «et hinc maximi mysterii ineffabile dei nomen, quod Graeci, quia

tetragramma ebraico YHWH: queste tre tradizioni religiose avrebbero compreso il carattere congetturale del linguaggio, che è un prodotto della ragione, e la sua incapacità di esprimere, con i suoi propri mezzi razionali, il presupposto su cui esso stesso è fondato[489]: siamo tuttavia qui giunti ai confini dell'anima razionale.

quattuor Hebraicis characteribus scribitur, Tetragrammaton appellant et Iehova profertur, forte quoniam est complicatio omnis vocalitatis ineffabile dicitur, tamquam fons omnis effabilis verbi quasi ineffabilis in omni verbo effabili ut causa resplendeat».

[489]Cfr. ad es. *De non aliud*, c. 10, n. 36, 5-9: «tu vides quidem ipsum 'non aliud' innominabile, quia nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia praecedat; omne nomen tamen id est, quod est, ipsius participatione; nominatur igitur minime nominabile. Sic in omnibus imparticipabile participatur». Abbiamo dedicato maggiore attenzione al tema del linguaggio "ai limiti della ragione" nella parte terza, capitolo 8.2.

III.
L'INTELLETTO

3.1 L'intelletto e le sue proprietà

Nel corso dell'analisi della dottrina psicologica di Cusano nei paragrafi precedenti è emerso in particolare un termine che veniva utilizzato allorquando Cusano volesse intendere l'anima razionale in quanto principio di movimento, autonomo e libero: "intelletto". Si tratta, com'è noto, di un termine tecnico della filosofia aristotelica, che viene discusso in particolare nel terzo libro del *De anima*. Le sezioni che riguardano l'intelletto umano sono state in passato più volte studiate e commentate, per cui in questa sede ci limiteremo soltanto a ripercorrerne le problematiche essenziali[1]. Il quinto capitolo presenta una analogia tra ciò che avviene nella generazione delle cose naturali e quel che accade nella conoscenza, che è produzione di concetti. Aristotele si concentra anzitutto nella descrizione della generazione delle cose naturali. In questo caso, l'osservazione di come si generino le cose del mondo ci suggerirebbe che la generazione avvenga mediante due principi: l'uno materiale e l'altro formale. Infatti, scrive Aristotele, «c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose»[2] e questo è il principio materiale delle cose. Detto in maniera propria, esso non è principio, ma piuttosto una base materiale, tale che possa divenire qualsiasi cosa; per questo motivo Aristotele scrive che il principio materiale della generazione «è potenzialmente tutte quelle cose»[3] che saranno poi generate. In aggiunta al principio materiale c'è «qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo [delle cose], perché le produce tutte»[4]. Questo principio produttivo informa la potenzialità della materia, portandola in atto nel composto che è nel mondo e che in esso diviene. Il principio formale è qui causa efficiente della produzione della cosa. Sullo sfondo c'è il settimo libro della *Metafisica*, in particolare il passo in cui Aristotele tratta la causalità efficiente nella generazione naturale e nella produzione tecnica[5].

[1] Cfr. ARISTOTELIS, *De anima* III, c. 5.
[2] ARISTOTELE, *L'anima*, cit., 430a10-15, p. 219.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1032a15-1032b5, p. 311-313: «le generazioni naturali sono quelle delle cose la

La dinamica tra una base materiale e un principio formale che funga da causa efficiente – tali sono le «condizioni strutturali del divenire» per Aristotele[6] –, accade, appunto, nella natura e nella tecnica, ma non solo; difatti, «allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima»[7]. L'analogia tra la generazione naturale e la produzione intellettuale comporta che ci debbano essere «un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose»[8] e «un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte»[9]. Aristotele si pone allora la domanda su quale sia la natura di questo intelletto, il quale svolge la funzione di causa efficiente nella produzione del pensiero. Per descriverlo, egli introduce una metafora di origine platonica[10] che sarà spesso commentata nella tradizione successiva e a cui la scuola domenicana tedesca tra il XIII e XIV secolo dedicherà trattati interi[11]: l'attività dell'intelletto agente viene descritta «come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto»[12]. Questo passo interessa da vicino la nostra ricostruzione, perché qui Aristotele enuncia le proprietà dell'intelletto produttivo o agente. Dopo averlo paragonato alla luce, seguendo Platone, egli però aggiunge che «questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza»[13]. L'intelletto produttivo viene quindi pensato come causa efficiente della produzione intellettuale di concetti; in quanto causa, allora, esso deve essere distinto e separabile da quel secondo

cui generazione proviene dalla natura. Ciò da cui le cose si generano è quello che noi chiamiamo materia; ciò ad opera di cui si generano è qualcuno degli esseri naturali; ciò che viene generato, infine, è un uomo, o una pianta o qualcuna delle altre cose come queste, che principalmente diciamo essere sostanze. Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura, sia ad opera dell'arte, hanno materia […]. Gli altri processi di generazione, invece, si chiamano produzioni. E tutte le produzioni hanno luogo o ad opera di un'arte o ad opera di una facoltà o ad opera di un pensiero»; e aggiunge: «ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice. E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima». Cusano ha certamente meditato questo passo della *Metafisica* di Aristotele, poiché ripropone la medesima distinzione tra la generazione naturale e la produzione tecnica; vedi, ad esempio, il caso della palla nel *De ludo globi* o del cucchiaio nel *De mente.*

[6] *Ivi*, 1033a20-25, p. 317

[7] ARISTOTELE, *L'anima*, cit., 430a10-15, p. 219.

[8] *Ivi*, 430a15-20, p. 219.

[9] *Ibid.*

[10] PLATONE, *Repubblica* VI, 508A.

[11] Cfr. ad esempio tutta la tradizione che nasce a partire dal *De luce* di Roberto Grossatesta, che per primo prova a far confluire l'epistemologia araba in un contesto cristiano, e soprattutto a partire dalla rielaborazione di questa metafora da parte del ALBERTI MAGNI, *Commentum in librum de causis*; cfr., ancora di Alberto Magno, il *De luce seu de inchoatione formarum*, dove egli discute l'ipotesi aristotelica dell'*eternità della materia* – formulata da Aristotele proprio nel libro VII della *Metafisica* – e analizza il *divenire* utilizzando la metafora della luce rinvenuta qui in *De anima* III, 5.

[12] ARISTOTELE, *L'anima*, cit., 430a15-20, p. 219. A sua volta la metafora della luce che qui Aristotele utilizza ha ascendenza platonica, cfr. Repubblica. Riprenderemo oltre il problema dell'utilizzo di questa stessa metafora aristotelica in Cusano, quando, in questo medesimo primo capitolo, commenteremo l'esempio della luce e dei colori che Cusano propone nel De dato patris luminum per illustrare il rapporto di partecipazione che intercorre tra il principio e le cose.

[13] *Ibid.*

principio su cui esso agisce; in altri termini, l'intelletto produttivo deve potersi separare dall'intelletto ricettivo[14], che esso illumina. Se infatti il primo non fosse separabile dall'intelletto ricettivo, allora non vi sarebbe distinzione tra i due principi, e non potrebbe illuminare la potenzialità del secondo. L'intelletto produttivo in quanto principio produttivo dei concetti deve allora vantare una certa priorità sull'intelletto materiale «poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia»[15]. Tale preminenza si esprime nel fatto che «quando [l'intelletto produttivo] è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno […] e senza questo non c'è nulla che pensi»[16]. Aristotele riferisce dunque della presenza di un intelletto separato, in atto per essenza, che non muta, immortale ed eterno, che agisce, perché principio agente, sull'intelletto materiale per produrre concetti, come una luce che illumina.

Nel corso dei secoli, ognuno di questi aggettivi che Aristotele ha utilizzato per descrivere l'intelletto produttivo ha aperto varie strade interpretative e ha dato vita ad una grande quantità di discussioni, a cui il nostro rapido riepilogo delle posizioni espresse da Aristotele non rende di certo merito. Importante è però ricordare che dalle letture di questo passo è scaturito un lungo lavoro di esegesi e commento[17], e, con esso, hanno visto la luce una ricca rosa di interpretazioni filosofiche sull'essenza e sulle proprietà dell'intelletto agente. A partire dai trattati di Alessandro di Afrodisia[18] e di Porfirio[19], apparsi in età imperiale, il terzo libro del *De anima* di Aristotele è divenuto oggetto delle più importanti discussioni filosofiche nel mondo tardo-antico. Esso tuttavia fu seguito da un lungo periodo di disinteresse per la gnoseologia

[14]Non possiamo entrare qui nel merito dell'esegesi del *De anima*; ci limitiamo però a segnalare che l'interpretazione classica degli intelletti in Aristotele, che noi stessi abbiamo riportato, in cui si oppone l'attività dell'intelletto agente alla passività dell'intelletto ricettivo, è stata recentemente messa in discussione; cfr. ad es. F. FRONTEROTTA, *OU MNHMONEUOMEN DE... Aristotele. De anima G 5. 430 a 23-5*, in «Elenchos», XXVIII/1 (2007), pp. 79-104 (RILEGGI MEGLIO)

[15]*Ibid.*

[16]*Ivi*, 20-30 (*corsivo nostro*).

[17]Un elenco dei commenti al terzo libro del *De anima* è stato recentemente stilato da A.-M., MORA-MÁRQUEZ, *A List of Commentaries on Aristotle's De anima III (c. 1200 – c. 1400)*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin» LXXXIII (2014), pp. 207-256. Cfr. anche l'utile compendio bibliografico, ancora molto attuale, di J. SELLARS, *The Aristotelian Commentators. A bibliographical guide*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», LXXXIII/2, supp., (2004), pp. 239–268.

[18]Alessandro di Afrodisia formula una delle prime interpretazioni più sistematiche dell'opera aristotelica, che hanno dato vita ad una vera e propria corrente filosofica, o comunque a posizioni interpretative contraddistinte da una certa interpretazione dell'individualità della conoscenza. Queste hanno avuto fortuna fino al tempo di Cusano, ad esempio cfr. le teoria di Pomponazzi sull'anima. In merito ad Alessandro, cfr. per tutti il celebre lavoro di P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodisie: exégète de la noétique d' Aristote*, E. Droz, Paris 1942; più recentemente, vedi J.S. HENDRIX, *Philosophy of Intellect and Vision in the De anima and De intellectu of Alexander of Aphrodisias*, «School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Papers», XV (2010), pp. 1-30, dove viene citata anche l'esegesi di Alessandro del terzo libro del *De anima*.

[19]PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*.

aristotelica, che terminò soltanto nel XII secolo[20], quando gli scritti di Aristotele vennero introdotti nelle Università latine per tramite dei testi prodotti nel mondo greco-arabo[21]. In particolare il terzo libro del *De anima* visse nuovamente un periodo di grande attualità grazie alle esegesi neoplatoniche di Al-Farabi e Avicenna e a quelle di Averroè[22]. Questa grande tradizione di letture aristoteliche dei secoli X-XII riguarda però solo indirettamente la nostra ricerca, anche perché Cusano non stende alcun commento esplicito al testo di Aristotele, né dedica trattati interi ai temi discussi, come hanno cercato di fare gli autori arabi, i colti domenicani e i professori universitari di Parigi dei secoli precedenti. Nonostante questo scarso interesse del Cusano per il modello classico del *Commentum*, bisogna tener presente che nel XV secolo una certa eco delle tematiche del terzo libro del *De anima* doveva essere ancora molto forte, come testimoniano alcuni commenti redatti con schema classico da illustri studiosi contemporanei di Cusano; questi ultimi erano inquadrati perlopiù nel sistema universitario, e in particolare a Bologna, Padova e Parigi[23].

[20]Discussioni che non possiamo ricostruire in questa sede e per le quali rimandiamo a lavori più densi come A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, che analizza come la tradizione medievale ha discusso il problema dell'immaterialità dell'intelletto (capp. I-II, pp. 11-99), la sua separatezza (cap. III, pp. 111-161) e la sua unità (cap. IV, p. 167-196); per capire meglio quali questioni siano state enucleate dal *De anima* da parte dei commentatori del XIII secolo vedi ad es. P. BERNARDINI, *Nota su alcune tematiche dei commenti al «De anima» della Facoltà delle arti (ca. 1250-60)*, in G. Fioravanti et alii, *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 311-325.

[21]Sull'introduzione di Aristotele nel contesto latino del XII secolo, vedi I. ZAVATTERO, *I primi commentatori latini dell'Ethica Nicomachea: interpreti fedeli di Aristotele?*, in P. Bernardini (cur.), *I manoscritti e la filosofia*, Edizioni dell'Università, Siena 2010, p. 67-84.

[22]Sulle opere di Al-Farabi, Al-Kindi, Avicenna, Averroè e degli altri autori cosiddetti "arabi" che hanno commentato Aristotele abbiamo molta difficoltà ad utilizzare la classica categoria storiografica di "mondo arabo" o "filosofia araba". Questi autori, infatti, sono molto più occidentali e latini di quanto abbiano voluto ammettere le più comuni ricostruzioni di storia della filosofia medievale del secolo scorso; ciò è da imputare non tanto ai loro aspetti biografici, poiché in effetti nacquero e vissero tutti in quello che si è soliti identificare con il "mondo arabo" – ad esclusione di Averroé, che nacque a Cordova –, quanto piuttosto per l'ovvia considerazione che le loro filosofie fossero state permeate del pensiero occidentale di Aristotele e dei neoplatonici greci e poi soprattutto che esse trovarono spazio e discussione in primo luogo nelle Università occidentali e nel mondo latino. Per questa serie di motivi preferiamo utilizzare l'espressione di commentatori di Aristotele "in lingua araba", anziché "filosofi arabi", privilegiando così la derivazione e poi l'esito occidentale e latino delle loro filosofie. D'altra parte è nostra convinzione che lo storico della filosofia debba occuparsi di identificare la paternità e le assonanze dei pensieri e delle tradizioni filosofiche, e non delle biografie dei filosofi né del loro luogo di nascita. Per quanto riguarda il commento e le interpretazioni di Aristotele da parte di questi filosofi di lingua araba, cfr. H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992; vedi anche i recenti lavori di M. DI GIOVANNI, *The Commentator: Averroes' reading of the Methaphysik*, in F. Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 59-94.

[23]Ad esempio Pietro Pomponazzi, alcuni anni dopo Cusano, scriverà entrambi, cioè sia un *Commentum in De anima* di Aristotele sia un celebre trattato *De immortalitate animae*, il che ci dimostra come questi problemi non siano da confinare alle prime diatribe universitarie del XIII secolo tra gli albertisti, tomisti e averroisti, ma restano di grande attualità almeno fino alle soglie dell'età moderna, cioè fino a quando venne messo complessivamente in crisi tutto il sistema aristotelico delle scienze; sul tema cfr. P.J.J.M.

Ciò che a noi interessa è però il fatto che, nell'utilizzare i termini tecnici come «intelletto», «mente» e «intelligenza», Cusano avesse a disposizione il terzo libro del *De anima*[24] e che in tal modo, con esso, avesse ben presente i problemi che da esso scaturiscono, le *Quaestiones* universitarie che sono state aperte per risolverli, e così anche i principali commenti filosofici e le trattazioni sull'intelletto che gli sono state dedicate dal XII al XV secolo.

In definitiva, il quadro che si presenta allo storico della filosofia che volesse indagare lo stato della questione sull'intelletto al tempo di Cusano è molto complesso. Infatti, benché non le citi esplicitamente, Cusano doveva aver avuto dinanzi a sé una varia ed eterogenea quantità di materiale da leggere, studiare, commentare e utilizzare, che spaziava, probabilmente, dalle già citate esegesi aristoteliche di lingua araba tradotte in latino pochi anni prima fino alle questioni delle Università[25], e poi ai commenti di Tommaso e soprattutto di Alberto Magno ai testi aristotelici[26]. In particolare in merito ai testi arabi, segnaliamo che nella biblioteca di Cusano si trovano un *Commentum de anima et eius viribus* dell'apprezzatissimo Avicenna, nella traduzione di Avendauth[27], e

BAKKER, *Fifteenth-Century Parisian Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, in Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, cit., pp. 575-630 e, nello stesso volume, A.D. CONTI, *Paul of Venice's Commentary on the Metaphysics*, pp. 551-574.

[24]Il terzo libro del *De anima*, è presente, come detto, nel Cod. Cus. 183, f. 48-79^{v}; J. Marx, p. 171.

[25]Cfr. cod. Cus. 192, f. 18^{v}-38; J. Marx, p. 178: *Quaestiones super libros Aristotelis circa librum de anima*. Causa di lotte, scomuniche e censure, la questione della separatezza e dell'unità dell'*intelletto agente* ha animato i dibattiti nell'Università di Parigi, tra cui la celebre diatriba tra Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino; tracce di queste discussioni ve ne sono molte; in merito cfr. ad esempio SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*.

[26]Cfr. cod. Cus. 193, f. 75-123^{v}.

[27]Cod. Cus. 205, f. 99-120^{v}; J. Marx, p. 191. Segnaliamo anche il *Liber de anima* di Avicenna, che si trova nel cod. Cus. 299, f. 1-49^{v}; J. Marx, p. 291. Con Avendauth si deve intendere Abraham Ibn Daud, filosofo ebraico e traduttore, che realizzò questa traduzione del *De anima* di Avicenna probabilmente in coppia con Gundissalinus. Altre opere, invece, come la *Metaphysica* di Avicenna, che Cusano pure possedeva nel cod. Cus. 205, f. 49-80^{v}; J. Marx, p. 191, sono state tradotte dal solo Gundissalinus; mentre il *Liber de animalibus*, che è nello stesso manoscritto precedente al f. 1-39, è stato tradotto anche da Michele Scoto. Segnaliamo che nel cod. Cus. 205, f. 38^{v}-39 troviamo anche il *De ortu scientiarum* di Al-Farabi. L'identificazione di Avendauth con un traduttore ebreo convertitosi al cristianesimo con il nome di Giovanni, e poi divenuto Johannes II l'arcivescovo di Toledo, che proponeva anche J. Marx a pp. 191-192, è superata e oggi si tende a ritenere che il traduttore di Avicenna e l'arcivescovo di Toledo non siano stati la stessa persona. Il fraintendimento, infatti, nacque da un'errata lettura di un appunto in calce ad una traduzione del *De anima* di Avicenna fatta proprio da Ibn Daud, come ha mostrato H. BÉDORET, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, «Revue Néoscolastique», XLI (1938), pp. 380-398; su questo elemento, tra gli ultimi studi pubblicati, vedi N. POLLONI, *Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2013, pp. 1-6.

soprattutto varie opere degli averroisti latini[28], come Giovanni di Jandun[29], a cui forse Cusano ebbe accesso sin dal periodo di studi a Padova[30]. Queste tradizioni filosofiche, così diverse tra loro, fanno da sfondo ai dialogo sulla mente, in cui Cusano affronta in una maniera più approfondita che altrove l'interpretazione del *De anima* di Aristotele. In particolare la questione della natura dell'intelletto viene affrontata nel quinto capitolo del *De mente* e in una maniera del tutto particolare. Infatti l'IDIOTA – che nel corso del dibattito rappresenta *latu sensu* la posizione di Cusano – viene invitato ad esporre le proprie convinzioni sulla natura della mente. Curiosa è la modalità con cui l'IDIOTA viene sollecitato a prendere posizione sulla mente: infatti il FILOSOFO gli presenta anzitutto la posizione di altri "filosofi", che egli identifica come "aristotelici": «omnes paene Peripatetici – afferma il FILOSOFO – aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quandam animae et intelligere accidens»[31].

Il contesto filosofico del *De mente* sembra rimandare alle letture del *De anima* nei secoli precedenti, delle *Quaestiones* universitarie e delle sintesi filosofiche di Averroé, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Tuttavia, il fatto che Cusano attribuisca questa posizione ad "aristotelici" non è particolarmente significativo: si tratta, infatti, di una identificazione ancora troppo generica[32],

[28]In merito è da segnalare che il cod. Cus. 205, che contiene le opere dei filosofi arabi tradotte in latino, si conclude con il f. 189^{v}, dove si trova uno schema sulle facoltà dell'anima tracciato dalla mano di Cusano stesso. Ciò a dimostrare, ancora una volta, quanto Cusano avesse avuto dimestichezza con le letture arabe di Aristotele sulla gnoseologia del *De anima*. Invece di Averroè, Cusano possedeva soltanto il *Liber Colliget*, che trattava perlopiù questioni mediche, cfr. cod. Cus. 301 (intero), f. 1-52^{v}; J. Marx, p. 293 in un antico manoscritto terminato il 16 gennaio 1339 (f. 52^{v}); un'altra versione del *Liber Colliget* si trova nel cod. Cus. 310, f.110-175; J. Marx, p. 303, un manoscritto di poco più tardo, cioè del 1353 (f. 190) ma più volte rimaneggiato, soprattutto nella copiatura del testo di Averroé, che è di una quarta mano. Invece dell'opera di Al-Kindi, Cusano possedeva il già citato *Liber de impressionibus aëris* nel cod. Cus. 208, f. 53^{v}-58^{v}; J. Marx, p. 196, anch'esso un manoscritto molto antico, almeno del 1310 (f. 58) su cui sono poi intervenuti altri copisti del XIV secolo.

[29]Cod. Cus. 192, f. 92; J. Marx, p. 178. Sull'epistemologia del «principe degli averroisti» Giovanni di Jandun, cfr. ad es. il recente lavoro di A. ROBERT, *John of Jandun on minima sensibilia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXV (2014), pp. 365-402; cfr. anche R. LAMBERTINI, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, op.cit., pp. 385-412 John Hankins sostiene che Giovanni di Jandun è da considerare «a key figure in the transplantation of "Averroism" from northern Europe to Renaissance Italy», cfr. J. HANKINS, *Humanism, scholasticism and Renaissance philosophy*, in Id., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 30-48, in part. p. 36.

[30]Cfr. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., p. 19: «in den folgenden sechs Studienjahren zu Padua hat er sich neben der Kanonistik, in der er 1423 promovierte, vor allem für naturwissenschaftliche Fragen interessiert, vielleicht auch den dortigen Averroismus kennengelernt».

[31]*Ivi*, c. 5, n. 80, 5-7.

[32]Nel XV secolo la categoria di "aristotelici" era molto più ampia di quanto possiamo oggi immaginare. Hans Gerhard Senger in *Albertismus?* sottolinea proprio questo punto, cioè che tutti gli *antiqui* erano anche aristotelici, a prescindere se essi avessero integrato o meno la dottrina di Aristotele con altre tradizioni, come con l'agostinismo o le dottrine neoplatoniche degli arabi; così, gli stessi albertisti ed Eimerico da Campo stesso si consideravano "peripatetici": «daß Albertus Magnus sich als Aristoteliker fühlte – scrive Senger – ist bekannt. Dagegen spricht weder, daß er öfters der „sententia Peripateticorum"

poiché è liberamente attribuibile a tradizioni filosofiche eterogenee tra loro. In effetti nel Quattrocento è la quasi totalità dei maestri universitari aveva cercato di definire la natura dell'intelletto a partire dall'interpretazione del terzo libro del *De anima* di Aristotele. Giovanni Santinello sostiene che si tratterebbe dei «Peripatetici viventi al tempo del Cusano»[33] e ne elenca alcuni[34], non motivando però ulteriormente la sua ipotesi. Cusano non offre infatti motivo per delimitare l'alveo degli aristotelici ai soli "Peripatetici" del XV secolo, pur avendo inscenato il dialogo a Roma e nel periodo del Giubileo dell'anno 1450. Bisogna però considerare che l'argomentazione presente nel *De mente* non nasce in un ambiente universitario, né entro una polemica situata storicamente[35], e dunque ci pare opportuno ridurne l'ipotizzata valenza contro i suoi immediati contemporanei. A nostro avviso, l'obiettivo polemico di Cusano non sembra essere né un certo autore del suo tempo, né un particolare testo che aveva circolato in quel periodo, quanto piuttosto una posizione di fondo sul problema della natura dell'intelletto, connotata da alcune categorie interpretative suggerite dal FILOSOFO.

In definitiva, ci sembra che Cusano abbia voluto discutere una precisa interpretazione di Aristotele che veniva proposta da una parte, forse la più sostanziosa, tra i Peripatetici, anche se – a differenza di quanto sostiene Santinello – ci sembra che in questa fase l'avversario polemico dell'IDIOTA non prenda il volto di alcun autore in particolare del suo tempo. Stupisce come Cusano abbia saputo individuare due punti nevralgici del problema della natura dell'intelletto così come era stato discusso nei secoli precedenti, toccando, in tal modo, un nervo scoperto della tradizione aristotelica. Egli, infatti, annovera nella "maggior parte dei Peripatetici" quei filosofi che hanno proposto una lettura del terzo libro del *De anima* di Aristotele, tale da intendere l'intelletto agente secondo due determinate dottrine: *a*) che l'intelletto sia una facoltà dell'anima; *b*) che l'intelletto si attivasse alla conoscenza solo allorquando

die „scientia nostra" gegenüberstellt, noch daß er vieles aus dem arabischen und griechischen Neuplatonismus übernommen hat. Genau das nämlich bedeutet für ihn, Peripatetiker zu sein. Johannes de Nova Domo steht in dieser Tradition. Er nennt sich nicht einen Albertisten, wie Heimericus de Campo es tut; vielmehr ist er mit Albert und wie Albert „Peripatetiker". Heimericus gibt sich bisweilen als Schüler des Albertus Magnus: „incultus discipulus magni Alberti, doctoris mei". Auch nach seinem Verständnis ist Albert der Große Peripatetiker: „subtilitas magni peripateticorum Alberti...interpretis". Als Schüler dieses Peripatetikers reiht er sich selbst unter die Peripatetiker ein: „ego veritatis peripatetice, cuius Arestotiles est princeps, modicus professor"», H.G. SENGER, *Albertismus? Überlegungen zur „via Alberti" im 15. Jahrhundert*, cit, p. 227-228.

[33]Cfr. NICOLA CUSANO, *Scritti filosofici*, *La mente*, a cura di G. Santinello, p. 129, nota 2.

[34]Questi sarebbero Gennadio, Teodoro di Gaza, Giorgio da Trebisonda, Andronico Callisto, Giovanni Argiropulo.

[35]Anche Cusano ha talvolta partecipato a discussioni che hanno stimolato i partecipanti alla scrittura di lettere e trattati dallo spiccato contenuto filosofico; ad esempio il *De visione Dei* (1453) è stato occasionato dalla diatriba tra Vincenzo di Aggsbach e Bernardo di Waging se l'interpretazione di Dionigi Aeropagita che offriva Giovanni Gerson fosse corretta; riteniamo pertanto corretta l'impostazione storiografica di E. Vansteenberghe, che cerca di delimitare i confini del *De visione Dei* nella "situazione" che l'ha occasionato; di questo tema abbiamo accennato nell'*Introduzione*.

venisse stimolato da una percezione sensibile; in altri termini, che esso non comprendesse per sua essenza, bensì per accidente[36]. Queste sono state, infatti, due soluzioni che hanno caratterizzato una specifica interpretazione del *De anima* di Aristotele, che ha tentato di ridurre la potenza intellettuale ad una potenza dell'anima. La paternità di questo tentativo non è difficile da individuare. Infatti nel XIII secolo, un celebre maestro domenicano, interprete autorevole di Aristotele ed allievo di Alberto Magno, aveva ritenuto che la corretta lettura del *De anima* imponesse di pensare all'intelletto come ad una facoltà conoscitiva, che inerisce all'anima in quanto è «aliqua potentia animae»[37]; egli inoltre riteneva che il funzionamento di tale facoltà dipendesse dal fatto accidentale che un qualche oggetto venisse a cadere sotto i sensi e fosse dunque percepito[38]; e a difesa di questa sua opinione, egli citava Aristotele, ed aggiungeva che solo questa sarebbe la corretta interpretazione del *De anima*. Si tratta, come si sarà già intuito, della dottrina di Tommaso d'Aquino[39].

[36]Non abbiamo modo di approfondire ulteriormente questa prospettiva, per la quale rimandiamo a lavori più densi e precisi della sintesi che potremmo qui offrirne; ci limitiamo solo a precisare un punto: è bene tenere ben presente che l'accidentalità della conoscenza non costituisce un elemento secondario, ma rivela alcune scelte teoretiche sulla natura dell'intelletto: l'accidentalità dipenderebbe dal fatto che la potenza intellettiva dell'anima dovrebbe attendere la percezione sensibile per divenire in atto, poiché non è intelletto per essenza. Su questa caratteristica e sulla critica di Cusano torneremo più avanti in maniera più particolareggiata, vedi *infra*. Anche Flasch ha attribuito questa citazione di Cusano della conoscenza per accidente all'eredità di Tommaso d'Aquino: cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, tr. it., p. 328.

[37]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *S. theol.*, I q. 79, a. 1, arg. 2. Ricordiamo in questo contesto che proprio dalla prima parte della *Summa theologiae* è tratto l'appunto ritrovato da Haubst sul Cod. lat. 84 della biblioteca di Strasburgo e che è databile agli studi giovanili di Cusano, forse intorno al 1426. Questo fatto ci ha orientato ad utilizzare in questo capitolo, qualora necessario per il confronto con la posizione di Alberto Magno, *soprattutto estratti dalla prima parte della Summa di Tommaso*, che probabilmente Cusano ha conosciuto sin dal periodo coloniense. Ben inteso, comunque, che la trascrizione dell'ottavo articolo della questione quaranta sul retro del manoscritto di Strasburgo non indica di per sé che Cusano avesse avuto accesso all'intera prima parte della *Summa theologiae*, come abbiamo cercato di specificare nell'Introduzione; cfr. ancora una volta R. HAUBST, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, cit., pp. 23-26.

[38]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19: "Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu".

[39]La posizione di Tommaso sull'intelletto come potenza dell'anima non è adeguatamente condensabile in poche righe, né certamente in una nota a piè di pagina. Vogliamo però citare qui alcuni passi di Tommaso, così da offrire al lettore una base per ricostruire, seppur abbozzando, la prospettiva tomista. Un esempio efficace è rintracciabile nella terza parte della *Summa theologiae*, che Cusano possedeva nella biblioteca di Kues nel cod. Cus. 72, N. 71, f. 1-197 (*Pars tertia*); J. Marx, p. 77. Quando in quelle questioni, Tommaso interpreta il secondo libro del *De anima* di Aristotele, infatti, si trova a sostenere che l'intelletto o mente sia una facoltà dell'anima, vedi SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae* I q. LXXIX, a. 1, arg. 1-4., ed. Commissio Leonina, *Summa theologia cum Supplemento et commentariis Caietani*, *Opera Omnia* iussu Leonis, IV-XII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Cerf CNRS, Roma-Paris 1989, abbr. d'ora in poi come *S. theol.*. Nella *Quaestio* LXXIX, Tommaso introduce la concezione dell'intelletto come facoltà dell'anima in opposizione alla posizione di Agostino e Gregorio Magno; questi ultimi, invece, credevano che l'intelletto fosse stato l'essenza dell'anima e non una potenza o

L'interpretazione tomista di Aristotele, con particolare riferimento alla sua dottrina dell'anima vennero elevate a posizione filosofica ufficiale dell'Ordine dei Predicatori già negli anni in cui Tommaso era in vita. Ciò venne causato anche dal precipitarsi degli eventi dinanzi alla situazione politica nella Chiesa e nelle Università. Infatti nel 1270 Étienne Tempier, vescovo di Parigi, emanò una celebre condanna per eresia contro le dottrine dell'anima di stampo averroista, che sostenevano l'unicità dell'intelletto agente e, con essa, che i due intelletti fossero sovra-individuali. Sette anni dopo, Tempier completò la condanna precedente con una seconda bolla che, tra le altre tesi averroiste, colpiva chi ritenesse l'attività conoscitiva quale l'essenza dell'anima umana (tesi numero 85)[40]. L'ipotesi sostanzialista dell'intelletto, infatti, sembrava condurre a posizioni di stampo averroista o quantomeno a sostenere – cosa inammissibile

facoltà: «videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae sed essentia, dicit enim Augustinus, IX de Trin., mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant. Ergo intellectus est ipsa essentia animae». Tommaso assume dunque come opera di riferimento per la posizione "essenzialista" il *De Trinitate* di Agostino, in cui – lui dice – si sosterrebbe che le diverse potenze dell'anima ineriscano all'essenza dell'anima stessa, che è la mente. In essa, secondo Agostino, sarebbero presenti anche l'intelligenza e la volontà: «Augustinus, X de Trin., ponit intelligentiam et voluntatem in mente».; per cui, insiste Tommaso, secondo Agostino «mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia». La medesima posizione sarebbe sostenuta anche da Gregorio Magno nella sue *Omelie* (cfr. Ivi, arg. 3). Per Tommaso, però, questa affermazione è problematica, perché rischia di far confondere il creatore e la creatura. Infatti «solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse». Se la mente o l'intelletto fosse l'essenza dell'anima, allora ciò significherebbe che la mente avrebbe in se stessa il principio della propria operazione intellettuale e quindi che l'essere della mente sarebbe l'atto stesso del comprendere intellettualmente. Questo, secondo Tommaso, non è possibile, poiché «in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis». L'autorità che Tommaso mette in gioco contro il *De Trinitate* di Agostino è Aristotele, che «ponit intellectivum potentiam animae, ut patet in II de anima». Per tutta la *Quaestio* LXXIX, Tommaso oppone le due dottrine, l'una riconducibile ad Agostino, secondo cui l'intelletto è l'essenza dell'anima, l'altra ad Aristotele, secondo cui, invece, l'intelletto è una potenza o facoltà dell'anima. A tal proposito ci limiamo a notare che il problema della natura dell'anima, che Cusano individua come distintivo della posizione di «omnes paene Peripatetici», costituisce invero un argomento di discussione, che distingue ed oppone due tradizioni filosofiche, come mostrato anche dal passo citato della *Quaestio* LXXIX della *Summa theologiae*. Interessante è poi notare che per presentare la propria posizione, Tommaso opponga Agostino ad Aristotele, preferendo il secondo. La medesima strategia è proposta anche da Cusano nel quinto capitolo del *De mente*, che cercheremo di commentare in questo capitolo, quando lui stesso cercherà di muoversi, con molti distinguo, tra le posizioni di aristotelici e platonici.

[40] STEPHANI TEMPIER, *Articuli condempnati a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*, ed. e tr. D. Piché & C. Lafleur, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, pp. 80ss; sull'epistemologia averroista cfr. *Ibid*., pp. 183-226. Sulla portata storica e filosofica delle tesi condannate cfr. R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*, in Id. & A. Maieru (cur.), *Gli Studi di Filosofia medievale fra Otto et Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208. Questa tesi di Tempier viene citata anche da K. FLASCH quando nella sua monografia *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., p. 328 discute la questione della sostanzialità della mente nella filosofia dell'Idiota. Per maggiori approfondimenti sulle condanne del 1270 e del 1277 cfr. lo stesso K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter*, cit., p. 171.

per il vescovo Tempier – che Averroè talvolta avesse visto giusto, come avevano già fatto Alberto Magno e Sigieri di Brabante[41] nei loro commenti al *De anima* di Aristotele. Il tomismo, invece, che attribuiva alla conoscenza un mero carattere accidentale, sembrava all'Ordine dei Predicatori una filosofia adatta a soffocare ogni possibile fascinazione verso l'averroismo e altre eresie di stampo panteista e monista.

Per questi ed altri ordini di motivi, a partire dal Trecento il tomismo divenne l'orientamento predominante dell'insegnamento universitario a Parigi[42]. L'autorità di Tommaso d'Aquino si diffuse in seguito in tutta Europa, anche nell'Italia centrale e settentrionale, fungendo seppur temporaneamente, da freno contro i sussulti averroisti delle Università di Padova e Bologna. Molto presto a Tommaso d'Aquino venne inoltre attribuita la fama di "uomo savio" e di "santo"[43]. Meno permeate da questa dirompente diffusione del tomismo furono invece le province tedesche e in particolare l'alta e la bassa Renania, come vedremo in seguito. Il dato generale che vogliamo trarne è che, nel Quattrocento, il tomismo era divenuto un orientamento ampiamente maggioritario nelle Università e Tommaso era venerato come Santo della Chiesa, la sua filosofia professata dal clero secolare e da molti rappresentanti degli Ordini mendicanti. Così nel Quattrocento anche Cusano nomina Tommaso come «Sanctus Thomas»[44] e ci informa che quasi tutti i Peripatetici seguivano alla lettera i suoi insegnamento.

Nonostante il quadro filosofico delle Università a cavallo tra il Trecento e la prima metà del Quattrocento comprenda una consistente fazione di maestri e uomini di cultura che individuino in Tommaso il proprio referente speculativo, nel *De mente* Cusano sostiene che vi è stata comunque una piccola cerchia di maestri e professori che non ha accettato integralmente il tomismo: alcuni, infatti, si rifiutano di ammettere che l'intelletto umano possa esser definito quale una certa facoltà dell'anima che comprende per accidente. Questa bozza di distinzione tra due correnti interne all'aristotelismo che emerge dal *De mente* non può che trovare giustificazione nelle discussioni a cui Cusano ha assistito a Colonia e a Basilea. Infatti, come mostrato nella sezione precedente, Cusano aveva frequentato l'Università di Colonia proprio nel periodo in cui

[41]Cfr. R. IMBACH, *Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLIII (1996), pp. 304-323, in part. p. 320.

[42]Il capitolo generale di Saragozza del 1309, già citato nell'introduzione, aveva imposto ai lettori universitari di insegnare «secundum doctrina Thomae».

[43]Segnaliamo l'interessante ricostruzione, realizzata da Andrea Robiglio, della fama di Tommaso dopo la sua morte, condotta attraverso le parole dei suoi contemporanei come Giordano da Pisa e Bartolomeo di Capua; vedi A.A. ROBIGLIO, *Se un «savio omo» diventa santo. Un aspetto della reputazione di Tommaso d'Aquino per gli studenti del Trecento*, «Quaderni di storia religiosa», XVI (2009), pp. 159-173, in particolare a p.167, dove l'Autore spiega come Tommaso sia divenuto presto un modello per gli studenti delle Università dell'Italia centro-settentrionale.

[44]Cfr. la ricerca di R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, cit., pp. 17-18.

sembrava più accesa la polemica tra due modi, entrambi interni al realismo, di intendere la metafisica e la gnoseologia aristoteliche: il tomismo e l'albertismo, magistralmente tratteggiati dal celebre *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam* di Eimerico da Campo, opera scritta e diffusa a Colonia proprio durante il periodo di soggiorno del Cusano[45]

Nostra opinione è pertanto che la discussione tra il FILOSOFO e l'IDIOTA nel *De mente* in merito alla natura dell'intelletto vada contestualizzata a partire dalla polemica coloniense tra albertisti e tomisti sullo statuto della conoscenza umana. Seppur non si possa inquadrarne il *De mente* entro il più vasto contesto degli scritti polemici universitari per quanto concerne la forma dello scritto e lo stile dell'argomentazione, è innegabile che i contenuti corrispondano alle diatribe parigine sulla sostanzialità dell'intelletto, sulla sua unità, sulla separatezza dei due intelletti e sulla sua immortalità. Così se infatti per un verso Cusano si sottrae al dibattito universitario del suo tempo, formulando la filosofia anti-universitaria dell'Idiota, per l'altro nel *De mente* l'IDIOTA, che è *latu sensu* Cusano stesso, prende posizione proprio sulle questioni che hanno animato il dibattito universitario tra il Duecento e il Trecento[46]; e lo fa in maniera nuova, inaudita ad un FILOSOFO peripatetico e ancora incomprensibile per un ORATORE romano umanista. Rispetto però agli scritti universitari classici, dove è necessario saper distinguere tra i rilievi di fondo delle dottrine e le situazioni contingenti delle polemiche personali e politiche tra le *bursae*, il *De mente* ha il vantaggio di presentare una dottrina dell'intelletto o della mente che non risenta della rigidità della struttura argomentativa della *Quaestio* universitaria, ma che approcci il tomismo criticandone l'impostazione filosofica in quanto tale[47].

Bisogna rilevare che Cusano sembra essere interessato soltanto a muovere dei rilievi precisi e mirati contro la dottrina tomista dell'intelletto come facoltà dell'anima; ciò, tuttavia, non significa che egli voglia nascondere gli obiettivi polemici universitari del suo scritto, che d'altra parte dovevano essere ben visibili ai suoi contemporanei. Ciò è mostrato anzitutto dalla struttura argomentativa dei tre dialoghi dell'*Idiota*, in cui vengono toccati i medesimi contenuti delle questioni universitarie, senza però sottolineare il confronto tra le

[45]Cfr. la prima sezione.

[46]Kurt Flasch ha sostenuto che Cusano introduce l'intelletto quale «concetto critico-polemico: spiega i limiti della tradizione». La scolastica, infatti, non avrebbe compreso l'infinità dell'intelletto e l'avrebbe confuso con la ragione che distingue e coordina i dati sensibili. Questa «cultura della ragione», che è stata «dominante nella teologia e filosofia medievali» ha infatti spesso «sottomesso l'infinito alle regole della ragione». Soltanto alcuni teologi, come Dionigi, hanno seguito «un'altra traccia […] in quanto hanno accolto l'aristotelico principio di non contraddizione quale criterio negativo della verità». Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit, tr. it., p. 170.

[47]La questione dei rapporti della prospettiva di Cusano con quella di Tommaso d'Aquino e del tomismo a lui contemporaneo è stata raramente affrontata; recentemente si è però risvegliato l'interesse per questo tema grazie alla monografia di M.L. FÜHRER, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, Lexington Books, Lanham 2014.

posizioni, ma privilegiandone l'accordo – quasi sullo stile dei dialoghi platonici. Un esempio può essere costituito proprio dalla porzione di testo da noi analizzata: il FILOSOFO – uno dei tre protagonisti del dialogo – sa che, in merito alla natura dell'intelletto, l'IDIOTA «aliter»[48] rispetto ai Peripatetici che lui stesso ha citato; egli, però, non soffia sulla polemica chiedendogli il motivo della sua diffidenza; al contrario, il FILOSOFO sembra interessato a capire la posizione dell'IDIOTA nella comune ricerca della Verità. Nella risposta dell'IDIOTA è contenuta la definizione dell'intelletto o mente: si tratta di uno dei passi più densi e più difficili del dialogo. Nei paragrafi seguenti analizzeremo la posizione di Cusano sul De anima di Aristotele, ponendoci in particolare tre questioni: a) se l'intelletto sia da intendere come separato o mescolato al corpo; b) se vi sia un unico intelletto comune per tutti gli uomini o se ve ne siano molteplici; c) e se esso sia mortale o immortale[49]. Inoltre cercheremo di far emergere il contesto di questi dibattiti per valutare l'ipotesi che sulle posizioni di Cusano vi sia stata una certa influenza della parafrasi che Alberto Magno realizza[50] del terzo libro del *De anima* di Aristotele[51], proveremo ad analizzare anzitutto la posizione di Cusano dinanzi ai problemi posti da Aristotele.

Uno studio approfondito della teoria dell'intelletto in Cusano presenta la difficoltà oggettiva di non avere a disposizione una vasta scelta di materiale. Infatti nel corso della sua voluminosa opera filosofica, Cusano non analizza in poche occasioni la natura dell'intelletto e le sue proprietà in maniera esplicita, ma si concentra piuttosto sulla descrizione di ciò che scaturisce dal movimento dell'intelletto, ovvero della conoscenza sensibile, razionale ed intellettiva. Inoltre è da apprezzare il fatto che Cusano raramente si impegna in una descrizione scolastica della propria teoria della conoscenza, ma che invece egli presenta le proprie posizioni quasi sempre in maniera irregolare e disorganica, offrendo talvolta l'impressione di una scarsa accuratezza nella scelta della terminologia o persino di una certa confusione. Questa scarsa coerenza terminologica ha indotto taluni commentatori di Cusano ad ipotizzare che vi sia stata una certa evoluzione nella sua teoria della conoscenza; ad esempio alcuni sostengono che in una prima fase Cusano abbia utilizzato il termine "intelletto" in luogo di "ragione", mentre a partire dal *De coniecturis* egli abbia attribuito all'intelletto un carattere divino e separato[52]. Nonostante queste considerazioni

[48]*De mente*, c. 5, n. 80, 7.

[49]Ricordiamo a proposito che nel 1257 appaiono le BONAVENTURA BALNEOREGII, *Collationes de decem praeceptis*, in cui Bonaventura individuando i tre errori di Averroé contro cui la cristianità avrebbe dovuto fare i conti: (*i*) l'ipotesi dell'eternità del mondo; (*ii*) l'ipotesi della mortalità dell'anima; (*iii*) l'ipotesi dell'unità dell'intelletto agente, comune a tutti gli uomini.

[50]Cfr. anche la versione che possedeva Cusano nella sua biblioteca in Cod. Cus. 193; f. 75-123^{v}; J. Marx, p. 180.

[51]Cod. Cus. 183, f. 48-79^{v}; J. Marx, p. 171. Vedi anche il cod. Cus. 192, f. 18^{v}-105.

[52]M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues,* cit., p. 190 e J. KOCH, *Die «Ars coniecturalis»*, cit., p. 32, nota 56 sostengono che Cusano fino al *De coniecturis* non distinguerebbe la ragione dall'intelletto e che dunque che sarebbe possibile individuare il 1442 come data a partire dalla quale questa differenza viene

colgano alcuni tratti importanti del pensiero di Cusano nel suo sviluppo storico, a nostro avviso è comunque possibile rinvenire negli scritti di Cusano numerosi elementi che inducono lo storico della filosofia a ricostruire una unitaria dottrina dell'intelletto. A tal scopo muoviamo la nostra analisi da uno dei rari tentativi, nell'intero corpus degli scritti di Cusano, di cercare una definizione della natura intellettuale considerata in se stessa. Nel quinto capitolo del *De mente*, l'IDIOTA infatti sostiene che «mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur, et quae omni vi alia, ex omnibus viribus spiritualibus quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur»[53]. Questa definizione presenta alcuni termini chiave che approfondiremo nel corso della nostra esposizione. In merito al genere della definizione, in primo luogo notiamo che per Cusano la mente non è da definire a partire da qualcosa di altro da sé, come invece avviene nella definizione di intelletto fornita dai Peripatetici. Abbiamo poc'anzi mostrato, infatti, che Tommaso d'Aquino ha definito l'intelletto in relazione alla sostanza a cui esso inerisce, ovvero l'anima. Cusano, invece, definisce l'intelletto di per sé. Questa prima osservazione è significativa del fatto che Cusano non intende l'intelletto alla stregua dei tomisti, ovvero come una potenza che inerisce ad una sostanza, in quanto dal suo punto di vista l'intelletto è esso stesso una sostanza. D'altra parte il FILOSOFO che dialoga nel *De mente* con l'Idiota aveva già rimarcato il fatto che la prospettiva filosofica esposta dall'IDIOTA fosse differente da quella aristotelica. Per comprendere la posizione di Cusano sull'intelletto come sostanza e la sua distanza dalla filosofia aristotelica, approfondiamo il significato che Cusano attribuisce al termine "sostanza" in relazione all'attività intellettuale.

Un chiarimento della prospettiva qui in essere ci è offerta da un paragrafo del *De ludo globi* in cui Cusano accenna al movimento dell'intelletto. In questo passo, Cusano afferma che l'intelletto si muove di un movimento che è sussistente in se stesso e che ha il carattere di una sostanza: «motus ille seipsum intellectualiter movens est in se subsistens et substantialis»[54]. Gli

sottolineata con chiarezza. In realtà, come fa ben notare G.H. SENGER, *Die Philosophie des Cusanus vor dem Jahre 1440*, cit., p. 46-47, sin dai primi scritti e dalle *Prediche* Cusano ha indicato l'intelletto come «nobilior pars animae» (*Sermo* IV, n. 13, 16-17) e viene sempre messo in relazione alla fede, cosa che non avviene per la ragione; è però vero che spesso è stato Cusano stesso a confondere le acque, come accade ad esempio in *De conc. cath.* II, c. 34, n. 248, 4, allorquando egli si riferisce ad un "intelletto discorsivo" – mentre sappiamo che la discorsività non atterrebbe all'intelletto, bensì alla ragione. Inoltre Senger sostiene che «in dem dieser Untersuchung zugrundeliegenden Zeitabschnitt vermisst man die positive Bestimmung des intellectus als die Erkenntnisweise, in der die Gegensätze untrennbar und unauflöslich verbunden sind. Es fehlt die Bestimmung des Intellekts als abschließende Erkenntnisleistung, die Sinneseindrücke und Verstandesbegriffe zusammenbringt und wahre Erkenntnis bewirkt. Aber ihre negative Bestimmung als unzureichendes Erkenntnisinstrument für den Bereich des Göttlichen ist bereits ausgebildet» (*Ivi*, p. 47). L'opinione di De Gandillac e Koch non sarebbe dunque da rifiutare, ma andrebbe meglio precisata.

[53] *Ivi*, n. 80, 8-11.

[54] *De ludo globi* I, n. 24, 3-4.

attributi della sussistenza e della sostanzialità sono per Cusano forniti dal fatto che il movimento intellettuale possiede in se stesso il principio del proprio movimento. In altri termini, l'intelletto è una sostanza nella misura in cui esso è causa autonoma della propria attività. Per questo motivo Cusano afferma che il movimento non viene aggiunto per accidente all'intelletto, bensì avviene per essenza[55]: «non enim illi accidit motus, cuius natura est motus, uti de natura intellectus, qui non potest esse intellectus sine motu intellectuali, per quem est actu»[56]. Tale condizione non è comune nel mondo degli enti finiti. Difatti tutti quegli enti che non sono sostanza hanno bisogno di una causa motrice che li induca al movimento: è il caso della palla descritta nel *De ludo globi*, che di per sé sta ferma; essa invece si muove soltanto nella circostanza accidentale per cui una mano umana le imprima un movimento. A tal proposito notiamo che Cusano si è limitato in questo caso ad introdurre anche nella dimensione intellettuale la definizione di "sostanza"[57] che era stata elaborata da Platone e

[55]Alberto Magno spiega che la «causalità essenziale» è un genere di causalità efficiente, che però non causa in modo accidentale e contingente, bensì per essenza. Cfr. PROCLII *Elementatio theologica*, prop. 173. Questo concetto che Alberto espone in maniera "scolastica" a partire da Proclo è sviluppato in particolar modo da Teodorico di Freiburg nel *De intellectu et intelligibili* II, 7 e II, 8. Dietrich sottolinea che questo genere di causa è interiore e intrinseca, non esteriore come quella aristotelica, e per questo motivo è spontanea.

[56]*Ivi*, n. 24, 6-8.

[57]Nel ventottesimo capitolo del *De beryllo*, Cusano prova ad affrontare il concetto di sostanza nei termini in cui lo trovava trattato nel settimo libro della *Metaphysica* di Aristotele. Dopo una breve introduzione sulla necessità di rispondere alla questione «quaenam sit substantia», in quanto essa fa problema ad ogni scienza, Cusano si ferma a commentare il testo di Aristotele. Seguendo l'argomentare dello Stagirita, Cusano afferma che chiedere cosa sia la sostanza significa chiedere il «quid erat esse» di una cosa – ad esempio, di una casa. L'espressione «quod quid erat esse», che traduce in latino il *to ti aen einai* di Aristotele, era la classica formulazione che a partire da Boezio gli autori medievali hanno utilizzato per indicare l'essenza di un ente. Il vantaggio di tale formulazione rispetto all'originale greca è che essa contiene un particolare riferimento a ciò che l'ente «erat» e dunque a ciò che propriamente determina la permanenza di un determinato ente come tale; in altri termini, «quod quid erat esse» mira ad indicare l'essenza di una cosa nel senso del suo «sostrato». Quel che una cosa era e che è ancora designa ciò che, di quella cosa, permane nel tempo. D'altra parte in questa fase Cusano non sta introducendo nulla di nuovo a quanto già aveva spiegato Aristotele nel settimo libro della *Metaphysica*, e che aveva cercato di definire con l'espressione *to ti aen einai*. In quel contesto, Aristotele afferma che il termine "sostanza" contempla quattro significati principali, o che comunque si può parlare della sostanza in quattro sensi, cioè se ci si riferisce all'essenza, all'universale, al genere o al sostrato. Tra questi, però, Aristotele stesso sposta la priorità sul primo senso, ovvero sull'interpretazione della sostanza come «sostrato». Infatti egli ammette – e questo è il senso che l'espressione latina «qui quod erat esse» ha potenziato – che "sostanza" sembra sia soprattutto il sostrato primo. Per Aristotele questo qualcosa che permane non ha tuttavia una consistenza ontologica del tipo della materia o della forma; anzi, in un certo senso il sostrato di una cosa è la materia che lo compone, in un altro senso la forma e, in un terzo anche il composto di materia e forma. Questa molteplicità di modi con cui si può dire la sostanza quale sostrato è proprio il tema che Aristotele discute nel settimo libro della Metafisica e che ha attirato l'attenzione di Cusano. D'altronde egli stesso nel *De beryllo* si pone il medesimo ordine di problemi, quando si chiede cosa sia quel qualcosa che permane nel tempo e che determina la sostanza dell'ente. A differenza di Aristotele, però, Cusano non ammette una molteplicità di modi di dire la sostanza e si muove invece alla ricerca di un senso univoco del termine. Per la definizione aristotelica di sostanza, vedi ARISTOTELIS, *Metaphysica*, VII, c. 3, 1028b33-36. Per Cusano cfr. *De ber.*, c. 28, n. 48, 7-8.

dalla tradizione platonica medievale[58]. Infatti Platone, ad esempio nel *Sofista* 243d o nel *Fedro* 246a, descrive l'anima come una sostanza individuale, e la concepisce come una fonte di movimento[59]. Cusano stesso ritiene che all'intelletto bisogna attribuire una consistenza ontologica poiché essa è principio di movimento; infatti, in generale, «seipsum movens substantia est»[60]. É possibile dunque porre in parallelo la definizione del *De mente* e i passi del *De ludo globi* dedicati all'anima semovente, che è in moto per essenza[61].

Aristotele ha però segnalato che nel mondo degli enti fisici si possono rintracciare sei tipologie di movimento, ma sembra non averne indicata alcuna specifica per l'anima[62]. Tale problema – che genere sia il movimento semovente dell'anima – aveva animato anche le discussioni dei neoplatonici e ha causato nel Medioevo molteplici discordie; esso è infatti connesso alla più dibattuta questione sulla natura dell'intelletto: coloro, infatti, che ritengono l'intelletto come una potenza dell'anima sono indotti a considerare il movimento dell'intelletto in maniera descrivibile sul piano della fisica aristotelica – per questo motivo autori come Galeno si sono impegnati nell'individuare corrispondenze biunivoche tra le funzioni intellettive e le loro localizzazione fisiologiche. In opposizione a questa posizione filosofica sulla natura dell'intelletto, Cusano nel *De ludo globi*, non individua per il movimento semovente dell'intelletto alcun genere di movimento, bensì sostiene che esso si muove di un moto paradossale[63]. Approfondiremo meglio nelle pagine seguenti le conseguenze di questa posizione di Cusano. Segnaliamo tuttavia che proprio in questa definizione dell'intelletto quale sostanza semovente si comprende il motivo per cui nel *De mente* Cusano non si sia limitato ad affermare dell'intelletto che è una sostanza, ma ha puntualizzato che l'intelletto consiste in una «viva substantia»[64]. Anzitutto notiamo che Cusano menziona l'espressione "sostanza viva" soltanto nel quinto capitolo del *De mente*. D'altra parte sembra che questa non sia neanche una definizione comune nel XV secolo ed è complesso identificare le fonti di Cusano. Ad esempio sappiamo che la tradizione scolastica non era solita attribuire i caratteri della "vita" ad una

[58]Per l'espressione "moto sostanziale" cfr. TEODORICI DE CHARTRES *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, n. 42, p. 81, l. 9 e p. 82 linea 16; Cfr. N.M. Häring, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 20, Toronto 1971. Sul concetto di vita cfr. BERTOLDI DE MOOSBURG, *Expositio in Proclii Elementationem theologicam*, prop. 102-103.

[59]In merito all'influsso di Platone e i platonici nel neoplatonismo medievale, cfr. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, cit., p. 323. Cfr. su questo tema S. GERTZ, *Do Plato and Aristotle agree on self-motion in souls?* (CE L'HAI)

[60]*De ludo globi*, I, n. 24, 5-6.

[61]*Ivi*, n. 24, 8-9: «intellectualis motus est substantialis seipsum movens».

[62]ARISTOTELIS, *Physica* III, 1, 201a9-15.

[63]*De ludo globi*, I, n. 28, 5. Questo movimento paradossale dell'anima è descritto ad es. nelle PLOTINII *Enneades* III, 7 e VI, 1-3; sulla sostanza intelligibile e il suo moto. Cfr. R. CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia*. *Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 147ss.

[64]*De mente*, c. 5, n. 80, 8.

sostanza, poiché la vita attiene all'ambito della scienza dell'anima e non della metafisica, che discute di sostanze ed essenze. Per questo motivo non è usuale imbattersi in una definizione di questo tipo presso le opere degli scolastici parigini del XIII secolo, né in quelle di Alberto Magno o di Tommaso d'Aquino. Invece è Agostino che menziona questa espressione in un capitolo del *De immortalitate animi* in cui confuta la nozione di anima di Alessandro di Afrodisia[65]. Diversamente dalla tradizione aristotelica, che distingue tra i diversi campi del sapere, Cusano sottolinea che l'intelletto possiede le caratteristiche del vivente. Presso l'intelletto, la vita è movimento; in particolare, tale movimento è per Cusano la conoscenza intellettuale.

Cusano esprime questa prospettiva già nel *De docta ignorantia*, quando sostiene che «est enim animae intellectuali intelligere esse, et intelligere desideratum est sibi vivere»[66]; in seguito Cusano ribadisce la stessa posizione anche altrove, ad esempio nell'incipit del *De dato patris luminum*, in cui egli specifica che il movimento dell'intelletto è la conoscenza[67], oppure pochi anni dopo nel *De sapientia*, dove ripete ancora che «omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate»[68]. Emerge in questa fase in maniera evidente che, quando Cusano affronta la nozione di intelletto, egli abbandona la tradizione interpretativa del *De anima* e si rivolge preferibilmente alla prospettiva neoplatonica. Una testimonianza si trova nel passo citato, in cui Cusano cita per il movimento intellettuale i tre attributi *esse*, *vivere* e *intelligere*[69], che la

[65]AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS *De immortalitate animi*, III, c. 3 (PL 32 1022 3) "Adversus Alexandrum": «quaedam constantiae virtus est, et omnis constantia immutabilis est, et omnis virtus potest aliquid agere, nec cum non agit aliquid, virtus non est. Omnis porro actio movetur, aut movet. Aut igitur non omne quod movetur, aut certe non omne quod movet, mutabile est. At omne quod ab alio movetur, nec movet ipsum, aliquid mortale est. Neque mortale quidquam immutabile. Quare de certo iam et sine ulla disiunctione concluditur, non omne quod movet mutari. Nullus autem motus sine substantia: et omnis substantia aut vivit, aut non vivit: atque omne quod non vivit, exanime est; nec est ulla exanimis actio. Illud igitur quod ita movet ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. Haec autem omnis per quoslibet gradus corpus movet. Non igitur omne quod corpus movet, mutabile est. Corpus autem non nisi secundum tempus movetur: ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri: conficitur esse quiddam quod tempore moveat, nec tamen mutetur. Omne autem quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non plura facere: neque enim valet quavis ope agatur, aut perfecte unum esse, quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus, aut sine morarum intervallo tempus, aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cuius non tunc finem audias, cum iam non audis initium. Porro quod sic agitur, et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria».

[66]*De docta ign.*, III, c. 10, n. 241, 10-11.

[67]*De dato patr. lum*., c. 1, n. 92, 3-5: «omnis enim intellectualis spiritus scire appetit. Nam intelligere vita est intellectus, atque hoc ipsum est esse eius desideratum». Cfr. *De ven. Sap*, c. 1, n. 2ss, dove Cusano sostiene che la vita e il nutrimento dell'intelletto è la Sapienza.

[68]*De sap*., I, n. 13, 1-2.

[69]Cfr. *De con*. II, c. 6, n. 98, 19-22: «divinitas actualitas est absoluta, quae participatur in

tradizione neoplatonica ha qualificato come manifestazioni di Dio[70]. Prima tra le tre manifestazioni divine è l'intelletto, come ritiene anche Agostino[71], poiché nell'essere intellettuale consiste il principio del movimento dell'anima[72]; allo stesso modo "primo" nell'uomo è l'intelletto, poiché l'uomo è in quanto comprende: «homo enim est suus intellectus»[73] – scriveva Cusano nel *De docta ignorantia*, citando probabilmente Alberto Magno[74].

Tale corrispondenza tra le manifestazioni di Dio e le manifestazioni dell'intelletto nel suo movimento ci permette di introdurre un'ulteriore caratteristica dell'intelletto considerato in se stesso: Cusano ritiene infatti che

supremis creaturis in suprema potentia, quae est intelligere, in mediis media, quae est vivere, in infimis infima, quae est esse»; *De ber.*, c. 16, n. 19, 1ss; *De pace fidei*, c. 6, n. 16; *De ven. Sap*., c.8, n. 20, 11-21,8, dove Cusano attribuisce questa dottrina ai platonici e in particolar modo al PROCLII *De theologia Platonis* (n. 21, 9); *De apice theor.*, n. 17ss. Per quanto riguarda le fonti, cfr. PROCLII *Elementationem theologicam*, prop. 39, da AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS *De civ. Dei*, VIII, c. 6, n. 6-23 e prima di lui da MARII VITTORINII *Adversus Arium* IV, n. 21, 26-28.

[70]Cfr. *De apice theor.*, n. 10, 2-3: «posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes». La triade essere, vita e pensiero viene formulata per la prima volta da Plotino nel tentativo di criticare la concezione aristotelica di Dio, che è essere e pensiero nella ARISTOTELIS *Metaphysica*, 1072b27. Sulla critica di Plotino ad Aristotele cfr. ad es. PLOTINII *Enneades* VI, 2 e VI, 6; su questo tema cfr. W. BEIERWALTES, *Über Ewigkeit und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, tr. it. a cura di A. Trotta, *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III 7*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 55-56; ID., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, tr. it., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 93ss; Cfr. il commento di R. CHIARADONNA, *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino*, in F. Alesse & alii (cur.), *Anthrôpinê sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 497-508, e E PEROLI, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 86 e p. 265.

[71]Agostino sostiene che l'*intelligere* è primo rispetto ad esse e vivere, poiché contiene gli altri due, cfr. De lib. arb. II, c. 3, n. 7 (PL 32 1243-1244)

[72]Nel *De beryllo* Cusano propone la dottrina neoplatonica dell'intelletto fondatore (*intellectus conditor*), che esprime la priorità in Dio dell'*intelligere* rispetto all'*esse* e al *vivere*; vedi anche *De ven. Sap*., n. 60, 1-10: «capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti. Id autem, quod Platonem movebat unum cunctis praeferendum et fateri omnium principium, erat quia, cum principiatum nihil a se habeat sed omnia a suo principio, oportet quod principio posito omnia principiata sint posita. Sed cum posito ente non ponitur potentia ens, quod est utique aliquid, posita vita non ponitur ens vita carens et posito intellectu non ponitur ens non intelligens: et cum esse, vivere et intelligere reperiantur in mundo, non erit mundi principium aut ens aut vita aut intellectus, sed id quod illa in se complicat, et quae illa esse possunt».

[73]*De docta ign*. III, c. 4, n. 205, 1. Isabelle Mandrella individua come sfondo di questa affermazione di Cusano proprio la prospettiva posta da Alberto Magno nell'incipit del primo libro del suo commento al *De anima* – che Cusano possedeva –, quando il maestro domenicano sostiene che «esse tamen hominem, inquantum homo est, solum intellectum», ALBERTI MAGNI, *Liber de anima*, I, tr. 1, c. 1. Un'affermazione simile si trova anche nell'incipit del ALBERTI MAGNI, *De int. et int.*, c. 1, tr. 1, Borgnet, p. 478: «proprie homo scit quid proprie ipse est, cum sit solus intellectus» e in EAD, *Super Etica*, liber 10, lectio 13 (Borgnet, p. 779). Cfr. I. MANDRELLA, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 29, Aschendorff Verlag, Münster 2012, p. 13. Nel passo citato del *De docta ignorantia* si intravede dunque un'affinità con Alberto Magno, che potrebbe anche essere la fonte di quelle righe; nonostante questo riscontro, abbiamo però deciso di non approfondire ulteriormente tale affinità. Infatti la considerazione di Cusano in merito alla specificità umana dell'intelletto era ampiamente condivisa al tempo, e soprattutto non è in questo che consiste, a nostro avviso, il debito più importante che Cusano deve alla tradizione albertina, bensì è nella concezione stessa dell'intelletto, che affronteremo a

l'intelletto è l'unica immagine di Dio. A tal proposito è importante sottolineare che questi tre attributi appartengono soltanto all'intelletto umano e non ad ogni ente creato[75], in quanto «sola mens sit dei imago»[76], poiché soltanto la mente è, vive e comprende. Infatti per Cusano ciò che è, vive e pensa è immagine di Dio[77], il quale a sua volta è essere, via e pensiero. Tuttavia Cusano sottolinea che la caratteristica principale in merito alla quale emerge il rapporto di esemplare-immagine tra Dio e l'uomo è proprio l'intellezione. Nel *De mente* Cusano spiega che mentre l'intelletto divino, muovendo se stesso, crea le essenze delle cose, il movimento intellettuale dell'intelletto umano, muovendo se stesso, conosce le cose[78]. Più precisamente nel *De coniecturis* Cusano sostiene che la mente divina produce il mondo reale, così come la mente umana produce il mondo congetturale[79]. In questa dimensione intellettiva e produttiva

breve. In merito all'origine di questa idea in Alberto Magno, cfr. H. ANZULEWICZ, *Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», LXX (2003), pp. 165-218; vedi anche ID. & C. RIGO, *Reductio ad esse divinum. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus*, in J.A. Aertsen & M. Pickavé (cur.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 29, De Gruyter, Berlin/New York 2002, pp. 388-416. Vedi anche A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, cit., pp. 251-266.

[74]Cfr. M. L. FÜHRER, *Nicholas of Cusa and Albert the Great*, op.cit., p. 54: «Albert identifies the human person with his intellect. Cusanus of course does exactly the same thing, and so it is not surprising that he, too, speaks exclusively of the deification of the mind in the state of mystical union». Cfr. anche il volume di K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, C.H. Beck Verlag, München 2010 e in particolar modo il quarto capitolo, *„Intellekt" im Mittelalter. Ein Wort zu Albert von Köln*, dove si offre una panoramica del "vergöttlichen Intellekt des Menschen". Anche Flasch centra la sua trattazione sulla concezione albertiana dell'uomo come intelletto («Der Mensch ist hier nicht als Intellekt, inquantum homo solo est intellectus», p. 41) e menziona l'influsso su Alberto di Ermete Trismegisto («ist er durch Einsicht dem Ersten Wahren und Guten verbunden, dann ist er selbst göttlich, divinus, und wie Homer sage, scheint er dann nicht mehr der Sohn eines Menschen, sondern der Sohn Gottes. Deswegen sage Hermes Trismegistus von ihm, er sei das Band zwischen Gott und der Welt, homo nexus est Dei et mundi», *Ibid.*).

[75]Nel *De mente*, c. 4, n. 74ss. Cusano distingue tra l'immagine di Dio, che è la mente, e la sua esplicazione, che sono i viventi. Questa stessa distinzione terminologica è rinvenibile in Meister Eckhart, cfr. ad es. M. VANNINI, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 114: «per quanto concerne la *similitudo*, dunque, la differenza sta nel fatto che le altre creature sono fatte secondo qualcosa in Dio, ma l'anima è fatta secondo Dio stesso […]. Perciò l'uomo procede da Dio "a somiglianza della sostanza divina", e, come scrive Agostino, "la somiglianza è in ogni creatura, ma l'immagine solo in quella dotata di intelletto". Per quanto riguarda invece la maniera della creazione specifica, Eckhart distingue tra *schaffen* (*creatio*) e *machen* (*factio*): la prima è delle creature, la seconda dell'anima».

[76]*Ivi*, n. 76, 1.

[77]*De ven. sap*., c. 38, n. 112, 13-19: «omne quod esse, et esse et vivere, et esse, vivere et intelligere potest, non est adeo praecisa aeterni exemplaris imago, ut similitudo eius deposcit, tunc video deum in excessu super omnia, quae sunt aut fieri possunt, tam in excessu ipsius esse quam ipsius vivere et intelligere omnium, quoniam maior est omni, quod esse aut vivere aut intelligere potest; et tanto his omnibus praecelsior perfectiorque, quanto veritas praecellit suam imaginem et similitudinem».

[78]*De mente*, c. 3, n. 72, 6-11: «conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini».

[79]*De con.* I, c. 1, n. 5, 3-10: «coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit.

della mente consiste non soltanto la vita dell'intelletto in quanto sostanza semovente, ma anche la vita dell'uomo quale immagine divina[80], e lo rende un «secundum deum», come insegnava Ermete Trismegisto[81].

La dottrina dell'*unicità dell'intelletto agente* è generalmente attribuita ad Averroé[82], almeno a partire dalle analisi di Alberto Magno[83]. Nonostante ciò, sappiamo oggi che il monopsichismo non fu un'opzione teoretica vagliata soltanto da Averroé, ma che raccolse molte adesioni tra il XIII e il XV secolo[84]. A tal proposito segnaliamo che nell'Università di Parigi del XII secolo furono

Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exsistit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas». Secondo gli editori Koch, Bormann e Senger, la fonte per l'espressione «imagine omnipotentis formae» sarebbero le THEODERICII DE CHARTRES, *Lectiones in l. Boethii De trin*. (*Quae sit*), II n. 41 (166,4-6). A tal proposito Giovanni Santinello ha fatto notare che la forma va intesa come attività formante, cioè che dona l'essere all'ente; per giustificare questa interpretazione, Santinello rimanda a *De docta ign*. II, c. 2, n. 102.

[80]Cusano assume questa posizione soprattutto nel *De vis. Dei,* c. 4 dove spiega che il movimento intellettuale rende l'uomo, che è immagine divina, una viva imago: così l'uomo realizza la propria essenza e segue il suo esemplare, il Cristo, che è «imago viva et figura substantiae et splendor patris» L'espressione proviene da San Paolo, 2 Cor. 4, 4 e Col. 1, 15. Queso medesimo concetto è espresso spesso da Cusano con un altro esempio paolino: lo specchio. Cusano sottolinea infatti che soltanto nell'attività intellettiva lo specchio umano diventa uno «speculo vivo vita intellectuali», cfr. *De ven. Sap*., c. 17, n. 50, 2.

[81]*De ber.*, c. 6, n. 7, 1-13: «quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, [p.10] per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate». Cusano ribadisce questa posizione anche in De non aliud, n. 24; De ludo globi II, n. 93.

[82]Averroè basava in realtà la propria opinione su un'interpretazione ortodossa di Aristotele, soprattutto di quel passo della Metafisica in cui Aristotele afferma che la forma è il principio unificante dell'ente (ARISTOTELIS *Methaphysica* IV, 1003b425-430) e del *De anima*, in cui afferma che l'intelletto è unico, separato e immortale (ID., *De anima* III, 5). cfr. a tal proposito J.P. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, «Phronesis», IL (2004), 348-373. Negli anni recenti, tuttavia, soprattutto per merito del lavoro di edizione di Gauthier, si è fatta strada l'ipotesi che la tesi dell'unicità dell'intelletto non fosse stata originaria di Averroé, ma che invece fosse da attribuire ad una lettura tendenziosa che del suo *Commento al De anima* ha offerto soprattutto Alberto Magno. Non possiamo approfondire in questa sede una simile questione, per cui rimandiamo ai molti lavori sull'averroismo che sono stati pubblicati negli anni recenti; importante ai nostri fini è che l'ipotesi dell'unicità dell'intelletto agente sia giunta a Cusano nei termini in cui l'avevano combattuta Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Cfr. R.-A. GAUTHIER (cur.), *Le commentaire d'Averroès*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri de anima*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XLV, 1, cura et studio Fratrum prædicatorum, J. Vrin, Roma-Paris 1984, pp. 221-224; sull'ipotesi di Gauthier vedi anche A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 6-7 e E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 20-22; cfr. anche R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*, in Id. et alii, *Gli Studi di Filosofia fra Otto et Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, p. 191-208; L. STURLESE, *L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, in F. Niewöhner & alii (cur.), *Averroismus im Mittelalter und in der Reinassance*, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 114-131.

[83]Già Bruno Nardi notava tuttavia che Alberto Magno non riferisse la dottrina dell'unicità dell'intelletto

insegnate dottrine monospichiste da maestri quali Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia e Giovanni di Jandun[85], e si diffusero in Italia tra il XIV secolo e il XV secolo, in particolare nell'Università di Padova[86] con Biagio Pelacani e Paolo Veneto, e nell'Università di Bologna con Taddeo da Parma. Non possiamo in questa sede ricostruire l'eco delle prime formulazioni monopsichiste di Averroè; sia sufficiente però considerare che esse avevano avuto un'ampia diffusione negli anni di formazione di Cusano in Italia. A partire dal XIII secolo, contro questa dottrina si sono confrontati autori noti al Cusano, quali Alberto Magno

come propria di Averroè, e neanche come la sua dottrina principale o come sua caratteristica; l'identificazione di Averroè come quel commentatore di Aristotele che più di ogni altro avesse sostenuto l'unicità dell'intelletto è allora successiva ad Alberto Magno: cfr. B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino, II: La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia», II (1947), p. 197-220, rist., *Studi di Filosofia Medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 119-150, vedi pp. 130ss. Gauthier ha sostenuto che il Commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus*, composto tra il 1250 e il 1252 sia stato il primo testo in cui Alberto ha affrontato il tema dell'unicità dell'intelletto in relazione alla posizione di Averroé; Antonio Petagine fa notare che Alberto intraprende una simile discussione già nel *De homine*, q. 57, a. 3, anche se in questo caso la tesi esaminata (e rifiutata) è quella di Avicenna, secondo cui l'intelletto agente corrisponderebbe alla decima intelligenza del cosmo, che governa l'anima dall'esterno; cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 30-32 e 52ss. Per Alberto cfr. soprattutto la *Summa theologiae* (ed. Borgnet, 1894-5), Pars II, tr. 13, q. 77, m. 3 (Borgnet 33, p. 75): «dixerunt enim quidam Arabes, sicut et Averroes, et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus».

[84]Gli studi sulla diffusione del monopsichismo nelle università europee iniziarono con i saggi di E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 1852, nouv. éd. Maisonneuve et Larose, Paris 2002, pp. 151-228; cfr. più di recente gli studi di Z. KUKSEWICZ, *L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroisme latin*, in J. Jolivet (cur.), *Multiple Averroès*. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 275-282; R. IMBACH, *L'Averroïsme latin du XIIIe siècle*, cit.; L. STURLESE, *L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, cit.,; P. BERNARDINI, *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza (1240-60ca)*, in I. Zavattero, *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Lavori in corso – Work in Progress. Collana del Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena, Numero 6, Arezzo 2006; D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2011.

[85]Vedi il cod. Cus. 192, ff. 92r-93v, con citazioni di Giovanni di Jandun (vedi sotto la riproduzione). Cfr. capitolo precedente, nota.

[86]Rimandiamo alla celebre raccolta di B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Sansoni, Firenze 1958, che egli dedicata soprattutto alla figura di Pietro d'Abano; nel nostro contesto può risultare utile la lettura del terzo capitolo su *Paolo Veneto e l'averroismo padovano* (pp. 75-), che Cusano avrebbe potuto conoscere personalmente nel periodo di studi a Padova. Nominalista e allievo di Sigieri a Parigi, che si conquistò la fama di essere "doctor profundissimus", su di lui scrive il Nardi (p. 449): «il giovane eremitano Paolo Veneto che pochi decenni dopo, reduce anch'egli, al pari di Gregorio da Rimini, dalle scuole di Oxford e di Parigi, e salito sulla cattedra di filosofia nelle scuole annesse al convento agostiniano di Padova, ispirò il suo insegnamento alla dottrina sigieriana, sforzandosi di dimostrare in che modo l'intelletto, unico per tutta la specie umana, riesce ad individualizzarsi nei singoli. Alla stessa dottrina sigeriana s'ispirano verso la fine del secolo XV, Pico della Mirandola, Alessandro Achillini, Agostino Nifo, Tiberio Bacilieri e altri».

stesso, Tommaso d'Aquino[87], Egidio Romano[88] e Raimondo Lullo. Cusano si esprime su questo problema nel dodicesimo capitolo del *De mente*, quando attribuisce l'ipotesi dell'unità dell'intelletto agente ad alcuni aristotelici: «aiunt quidam Peripatetici unum esse intellectum in omnibus hominibus»[89]. Il FILOSOFO contrappone la dottrina dell'unicità dell'intelletto alla nozione di anima del mondo[90], presentando – come nel caso della facoltà del giudizio – due soluzioni attribuite a Peripatetici e Platonici.

Lo storico della filosofia non potrà fare a meno di notare che Cusano offre una versione del tutto semplicistica e superficiale della posizione di Averroè e di quella dei platonici[91]. Inoltre la semplicità con cui Cusano pretende di confutare coloro che sostengono l'ipotesi di un intelletto comune e universale rende poco merito ai lunghi dibattiti su questi temi che si sono susseguiti nelle Università europee a partire dal XII secolo. D'altra parte Cusano non sembra

[87]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *S. theol*., I, q. 75, a. 6; q. 76, a. 2 e q. 79, a 5; *Summa contra Gentiles* II, c. 59, 73, 75; *Quaestio disputata De anima*, a. 3-5; *Commentum in De anima*, III, lect. 7-8 e in part. *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3, in cui Tommaso afferma che non si capisce come Averroè possa giustificare al contempo la singolarità dell'atto intellettivo di un singolo uomo e la prospettiva secondo cui entrambi gli intelletti fossero universali. Tommaso ritiene inoltre inspiegabile come Averroé possa intravedere una continuità tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente universale. Sulla posizione di Tommaso cfr. ad es. M.-R. HAYOUN & A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris 1991; tr. it. a cura di C. Maspero, *Averroè e l'averroismo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 87ss

[88]Cfr. B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino, III: Egidio Romano e l'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia», III (1948), p. 8-29.

[89]*De mente*, c. 12, n. 142, 5-6. Cfr. AVERROIS, *De anima* I, c. 3, comm. 5.

[90]*Ivi*, n. 142, 6-11: «alii, ut quidam Platonici, non esse unam intellectivam animam, sed quod animae nostrae sint eiusdem substantiae cum anima mundi, quam dicunt esse omnium animarum nostrarum complexivam. Sed differre dicunt animas nostras numero, quia habent diversum operandi modum, dicunt tamen eas in animam mundi post mortem resolvi».

[91]Cusano offre un'immagine stilizzata anche per i platonici, i quali – spiega nello stesso capitolo, cfr. *Ivi*, n . 142, 7ss. – ipotizzavano che la causa della molteplicità delle sensazioni e delle intellezioni fosse da attribuire alla variabilità della materia; secondo il loro punto di vista, per il fatto che la natura della mente fuori del corpo è sciolta da variabilità di materia, allora dissero che le anime individuali si risolvono in una sola anima del mondo. Tuttavia dal loro punto di vista, una volta venuta meno la molteplicità della materia – ossia dopo la morte del corpo –, ecco che l'anima individuale poteva tornare ad essere-una nell'anima del mondo. Una confutazione alla posizione dei platonici si trovava già nel De docta ignorantia, II, 9, in cui Cusano sosteneva che i platonici non avevano capito che ciò che loro chiamano "anima del mondo" o "necessità del complesso" è in realtà Dio stesso in quanto Spirito. In questo caso, invece, la confutazione è filosofica: Cusano fa notare che nonostante si rimuova la variabilità della materia, noi non riusciamo a comprendere la molteplicità derivante dal numero. Perciò, pur ipotizzando che l'anima non si unisca mai ad un corpo, resta comunque da spiegare la molteplicità della materia stessa, che è possibile contare mediante i numeri. Cusano ritiene che la molteplicità, contata dalla ragione con il numero, resta tale benché si sottragga la materia che ci permette di contarla. Ciò accade perché l'origine della molteplicità non è da rintracciare nel mondo, come credevano i platonici, bensì è nel numero della mente divina. Per questo motivo, nonostante possiamo contare la molteplicità sensibile attraverso i numeri della nostra mente, è chiaro che non possiamo renderci ragione della pluralità in sé, che è numero divino nella mente di Dio. I Platonici, constatando tale impossibilità, hanno perciò creduto che la molteplicità fosse originata nella materia, laddove, cioè, essi possono "contarla". Al contrario il cardinale fa notare che l'origine della pluralità delle cose è anch'essa in Dio. Eppure il fatto che per noi tale molteplicità dei numeri divini è indisponibile, non significa che non esista il numero divino nella mente divina, ma che lì si infrange la capacità della mente umana di contare il molteplice; perciò dinanzi al numero divino e all'intelligenza, la nostra mente non sa riconoscerne la pluralità.

interessato ad avviare una *Quaestio* con averroisti e platonici, bensì si rivolge alle loro dottrine in vista della costruzione del proprio punto di vista. In particolare la proposta averroista e quella tradizionale platonica cercano di risolvere una questione che si impone a tutti coloro che pretendono di attribuire un certo carattere di universalità alla conoscenza umana. In gioco in questo capitolo è soprattutto la questione di come la conoscenza universale possa accordarsi con la molteplicità delle conoscenze individuali; detto altrimenti, Cusano si chiede qui come sia possibile che nonostante le intellezioni umane siano sempre individuali e determinate, sia al contempo possibile raggiungere una conoscenza universale delle essenze. Questo problema spinge l'IDIOTA ad analizzare queste due possibili soluzioni. Non è infatti un caso se nel *De mente* non vi sono invece cenni a posizioni alessandriste[92] o altre che negano l'universalità della conoscenza umana. Il fatto stesso che Cusano affronti l'ipotesi averroista del monopsichismo non deve dunque a nostro avviso essere relegato a dato marginale: in tutto il *De mente* Cusano ha infatti cercato di affermare la natura sostanziale dell'intelletto e l'universalità della conoscenza; egli tuttavia è cosciente dei rischi che apre questa impostazione filosofica: è per questo motivo che nel capitolo dodicesimo si occupa di confutare le posizioni averroiste, che affermavano, con radicalità, la divinità dell'intelletto e l'universalità del conoscere. Bisogna però considerare che Cusano molto raramente attribuisce ad Averroè le sue posizioni: preferisce infatti discutere la prospettiva che lui attribuisce genericamente a platonici e aristotelici; facciamo presente a tal proposito che Cusano nel *De beryllo*[93] – proprio come Aristotele nel *De anima*[94] – attribuisce ad Anassagora la concezione per cui il Nous non sia individuale ma universale, cioè comune a tutti gli uomini. In questo paragrafo vaglieremo l'ipotesi che, nei confronti di questo problema, Cusano abbia utilizzato le opere di Alberto Magno come fonte[95].

«Ego mentem intellectum esse affirmo»[96] – esordisce Cusano, ribadendo quanto già espresso alcuni capitoli precedenti. Questa premessa permette a

[92]Cfr. a tal proposito B. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Torre d'Ercole, Brescia 2012

[93]*De ber.* c. 23, n. 35, 2-10: « Anaxagoras et ante eum Emortinus Clasomenus, ut vult Aristoteles, fuit primus, qui intellectuale vidit principium. Quem Plato extulit eius libros saepissime legens, quia visum sibi fuit quod magistrum invenisset. Et quae Plato de eo dicit, illa et Aristoteles. Ipse enim Anaxagoras tam Platoni quam Aristoteli oculos aperuit. Nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire. Et Plato principium, a quo omnia condita, nominavit conditorem intellectum et eius patrem deum ac cunctorum causam».

[94]Cfr. ARIST0TELIS *De anima* I, 405a-b, 429a18 e soprattutto 429b 23.

[95]Fuehrer ritiene che Cusano avrebbe trattato la questione sull'unità dell'intelletto similmente a quanto fatto da Alberto Magno: cfr. M.L. FUEHRER, *Nicholas of Cusa and Albert the Great*, cit., p. 48:«In addition to fundamental agreement with respect to the question of the unity of the intellect, Cusanus insight into the assimilative nature of the intellect reflects Albert's doctrine of the intellectus assimilativus. As Albert describes it in his treatise on the intellect, this faculty, which is a species of the agent intellect, is as close to a mystical power of the soul as Albert ever got».

[96]*De mente*, c. 12, n. 142, 13.

Cusano di allineare la filosofia della mente esposta fino a quel momento con il linguaggio aristotelico: Averroè tratta infatti della unità dell'intelletto presso tutti gli uomini e non utilizza il termine "mente", che è estraneo al *De anima* di Aristotele. L'argomentazione principale di Cusano contro l'idea che «mentem autem unam esse in omnibus hominibus»[97] riguarda il legame indissolubile dell'intelletto con il corpo. La critica di Cusano contro Averroè e l'averroismo ci permette pertanto di approfondire la problematica del rapporto dell'intelletto con il corpo. Nei paragrafi precedenti abbiamo mostrato che, dal punto di vista di Cusano, è possibile riferirsi a quella forza libera e semovente che è in noi con il nome di "intelletto" o "mente" qualora la si consideri in quanto indipendente dal corpo; invece quando si considera la mente nell'esercizio delle proprie funzioni nel corpo, essa prende il nome di "anima". In questo capitolo Cusano ribadisce la medesima prospettiva, aggiungendo un dettaglio sul rapporto dell'anima con il corpo: egli sostiene che «cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati»[98]. Il ricorso allo strumento della proporzione per descrivere il rapporto dell'anima con il corpo è sorprendente. Infatti nel paragrafo dedicato all'attività dell'anima razionale abbiamo mostrato che Cusano ha individuato nella proporzione un maniera quantitativa di esprimere una relazione tra due enti di ragione finiti.

Pertanto se tra l'anima e il corpo è possibile stabilire una proporzione, ciò significa che non bisogna considerare l'anima in quanto è intelletto, cioè in quanto è in sé, bensì in quanto è le sue facoltà finite. Bisogna precisare che Cusano non ha affermato che l'intelletto o la mente siano in se stessi finiti e determinati; diversamente, Cusano afferma che quando si considera l'intelletto in quanto anima, lo si considera in quell'ufficio per cui corrisponde alle facoltà finite che si esercitano nel corpo: l'anima non è infatti altro che la forza libera e semovente considerata nell'esercizio delle funzioni vegetative, sensitive e razionali, come rendere vivo il corpo, percepire una specie, giudicare sul bene o sul male di un'azione o realizzare un sillogismo. Questa prospettiva filosofica è evidente ad esempio nel quinto capitolo del *De mente*, dove Cusano, dopo aver definito la mente come una sostanza, l'IDIOTA descrive il rapporto tra la mente e il corpo nei seguenti termini: la mente – egli afferma – non sta come una sostanza isolata, ma ha un compito specifico (*officium*), che è rendere vivo il corpo, cioè appunto vivificarlo, donargli la vita. Quando svolge tale compito, l'intelletto prenderebbe inoltre il nome di «anima»[99]. Così, quando è impegnata nel suo ufficio, la mente *in alio* può essere descritta come una «vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et

[97] *Ivi*, n. 142, 13-14.
[98] *Ivi*, n. 142, 15-17.
[99] *Ivi*, n. 80, 11-12, «cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare; et ex hoc anima dicitur».

vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans»[100].

Nei capitoli precedenti abbiamo già avuto modo di sottolineare che questa concezione dell'anima che Cusano presenta nelle sue opere sembra affine a quella che sostiene Alberto Magno nel suo commento al *De anima* di Aristotele. Questa medesima prospettiva si trova nel commento di Alberto al *De divinis nominibus* di Dionigi – opera che certamente Cusano conosceva sin dai suoi anni a Colonia[101]; ad esempio nel quarto capitolo Alberto Magno evidenzia che «anima secundum fieri non dependet a corpore secundum essentiam, sed tantum secundum esse»[102]. Anche Cusano nel *De mente* individua nell'esistenza dell'anima nel corpo un'espressione finita e determinata dell'anima stessa; tuttavia, più di Alberto Magno, Cusano sottolinea che quelle facoltà vegetative, sensitive e razionali, che sono espressione dell'anima secondo l'esistenza nel corpo, sono esse stesse finite e determinate, come lo è il corpo. Maggiore prossimità tra la dottrina dell'anima di Alberto Magno e quella di Cusano si riscontra invece nel *De quaerendo Deum*, quando Cusano denota l'intelletto come una luce che illumina l'anima sensitiva e quella vegetativa: «lumen autem discretivum animale in oculo, aure, lingua, naribus et nervo, in quo tactus viget, est lumen unum varie receptum in variis organis»[103]. Pertanto bisogna concludere che quella forza attiva che abbiamo riscontrato agire nella percezione sensibile, così come nell'immaginazione e nella ragione non è altri che l'intelletto stesso, che viene partecipato in maniera discensiva all'anima sensitiva e vegetativa[104]. In tal senso bisogna dunque ritenere che la natura dell'intelletto quando è proporzionato ad un corpo è quella di donare al corpo:

- quel movimento che è vita e anima il corpo
  (in quanto tale l'intelletto è anima vegetativa)

- quel movimento che percepisce nel sensi esterni ed interni
  (in quanto tale l'intelletto è anima sensitiva)

- quel movimento che giudica le nozioni

[100] *Ivi*, n. 80, 13-15.

[101] Cfr. parte I.

[102] Cfr. ALBERTI MAGNI *In De div. nom.*, c. 4, ed. Simon, p. 137, 12-19: «ad primam vero rationem solvit Avicenna,qui movet eam, quod anima secundum fieri non dependet a corpore secundum essentiam, sed tantum secundum esse; secundum essentiam vero dependet ab intelligentia, per cuius influxum causa tur, vel a deo secundum fidem; et ideo non oportet, quod essentia animae corrumpatur corrupto corpore, sed tantum illud esse secundum quod dependet a corpore». Cfr. più avanti, quando individueremo questo quarto capitolo del Commento di Alberto ai *Nomi divini* come fonte per l'esempio delle candele accese.

[103] *De quaer. Deum*, c. 2, n. 35, 10-12. Ci occuperemo meglio dei rapporti tra le virtù vegetativa, sensitiva, razionale e intellettiva nell'ottavo capitolo. Cfr. anche *De mente*, c. 5, n. 84, 1ss.

[104] In merito a questo genere di partecipazione e per un approfondimento sulla differenza tra la partecipazione platonica e il modello tomista dell'analogia cfr. parte I.

(in quanto tale l'intelletto è anima razionale)

–

Per questo motivo nel *De quaerendo Deum* Cusano attribuisce all'intelletto anche il nome di «spiritus discretivus»[105]. In tal senso si può concludere che Cusano attribuisca all'intelletto che è proporzionato ad un corpo quel medesimo ruolo di "agente" che Aristotele gli attribuisce nel *De anima*: l'intelletto si unisce infatti al corpo «ut secundum varietatem organorum varie discernat ea, quae sunt sensibilis mundi»[106]. Tuttavia, a differenza di Aristotele, Cusano ritiene che l'intelletto agente sia esso stesso quella medesima forza che viene contratta nelle anime inferiori e che agisce in maniera attiva nelle funzioni a loro proprie. In tal senso si deve stabilire che l'intelletto è «principium, medium et finis»[107] di ogni attività conoscitiva. Ad esempio l'intelletto non soltanto è causa attiva del fatto che i sensi percepiscano, bensì è anche il loro fine; infatti «non sunt sensus nisi ad finem discretionis sensibilium neque sunt ab alio quam ab illo spiritu neque in alio moventur»[108]. Questa concezione è spiegata con maggiore dovizia di particolari nel *De coniecturis*, in cui Cusano mette in evidenza il fatto che le conoscenze dipendono dalla luce delle strutture apriori che le permettono[109].

In relazione alle fonti e agli obiettivi polemici dell'interpretazione cusaniana della relazione tra l'anima e il corpo proponiamo di seguito alcune tracce di ricerca. In merito al rapporto con Alberto Magno dobbiamo segnalare qui una divergenza: infatti mentre Cusano ritiene che lo strumento della

[105]Cfr. *De quaer. Deum*, c. 2, n. 35, 20-21.

[106]*Ivi*, n. 35, 12-13.

[107]Questa espressione viene attribuita da Cusano non soltanto all'intelletto (cfr. ad es. *De fil. Dei*, c. 3, n. 64, 7-10: «in hoc est gaudium altissimum intellectuale, quando suum principium, medium et finem omnem altitudinem apprehensionis excellere cognoscens in proprio obiecto, scilicet in pura veritate, intuetur» e Sermo CXLIII, n. 2, 8-11: «lumen autem Christi est lumen scientiae divinalis. Et hoc lumen videtur oculo intellectus, et in eo videntur omnia lumina, quia "principium, medium et finis" omnis rationalis luminis»), ma anche a Dio, all'arte divina e a Cristo, cfr. ad es. *Apol. doct. ign*., n. 11, 19-21; *De docta ign.* II, c. 13, n. 179, 4-9; *Ivi*, III, c. 1, n. 185, 7-11; *De fil. Dei*, c. 4, n. 72, 5-14; *Ivi*, n. 76, 7 – 77, 9; *De gen*. c. 2, n. 157, 1-5; *De ludo globi*, II, n. 83, 1-4; *De mente*, c.2, n. 61, 10-12; *De sap.* I, n. 12, 1-7; *Ivi*, n. 18, 3-6). Questa triade proviene dal Procli In Parmenidem; cfr. R. HAUBST, MFCG 1 [1961] p.28, 21-22. La moderna storiografia cusaniana ha segnalato in molteplici occasioni una certa affinità tra la cristologia di Cusano negli *Opuscula* e le posizioni di Meister Eckhart sull'intellezione e sulla nascita del Logos nell'anima, ad es. cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Verlag, Freiburg 1956.

[108]*De quaer. Deum*, c. 2, n. 35, 14-16.

[109]*De con.* II, c. 16, n. 170, 1-15: «hae autem cognitiones variantur diversimode secundum varietatem organorum et spirituum virtutem deferentium et varietatem unitatis, per quam in alteritatem devenitur. Si enim medium diaphanum, per quod alteritas lucis in visum ascendit, est alteratum colore rubeo vel alio, huius coloris res visa apparet, quoniam ipsa non attingitur in unitate simplici, puta luce pura, sed in luce alterata in diaphano, puta beryllo aut vitro aut flamma vel radio colorato vel alterato. Ita intellectus phantasmata pura non attingit, nisi pura et libera fuerit ratio, cum ratio unitas sit alteritatis phantasmatum. Sed in corrupta et alterata ratione iudicium eius corruptum est, ut videmus, quando auctoritati ratio alligata est. Tunc enim alterata est et contracta a sua puritate, et secundum eam corruptum fit iudicium. Quare passionati recto carent iudicio, cum lumen rationis in ipsis sit contractum et alteratum, sicut gustus per humidum salivale corruptum iudicat corrupte dulce, scilicet amarum». In parallelo a questo passo cfr. *De mente*, c. 8.

proporzione sia adatto a individuare la relazione tra l'anima e il corpo, invece Alberto non utilizza mai l'immagine della proporzione per questo scopo. Bisogna comunque notare che nell'affermazione per cui l'anima è proporzionata al corpo, Cusano avanza una prima critica ad Averroè: infatti non bisogna ritenere che sia l'intelletto, inteso in quanto universale, infinito e libero, a realizzare la conoscenza con il corpo: la regola della dotta ignoranza insegna infatti che l'infinito non può essere in proporzione con il finito[110]. Cusano sembra però opporre ad Averroè la prospettiva secondo cui il rapporto tra l'intelletto e il corpo non si dia in maniera immediata; infatti, ad entrare in relazione con il corpo non è l'intelletto in sé, ma è l'anima, che è la manifestazione finita dell'intelletto nelle capacità o facoltà vegetative, sensitive e razionali. Proprio in quanto le facoltà dell'anima sono finite, esse hanno bisogno del corpo per esprimere la propria potenza vegetativa, sensitiva e razionale. Per questo motivo Cusano afferma molto spesso che l'anima ha bisogno del corpo come strumento per esercitare il proprio ufficio[111] e che questa unione si realizza «ad sui [animae] profectum»[112]. Tuttavia, secondo Cusano, il legame dell'anima con il corpo e la considerazione dell'anima nelle sue funzioni finite non impediscono tuttavia che l'intelletto in sé possa considerarsi libero e semovente[113].

Cusano formula inoltre una seconda critica all'interpretazione averroista di Aristotele. Infatti egli sostiene che non soltanto l'anima realizza con il corpo una certa proporzione, ma che ogni anima possiede un rapporto proprio e determinato («convenientem habitudinem»[114]). In altri termini, Cusano afferma che una certa proporzione che «in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibili»[115]. D'altra parte la regola della dotta ignoranza ci insegna che nel mondo del finito non si può dare uguaglianza precisa, per cui non è possibile trovare due proporzioni perfettamente uguali, ma ogni anima instaura con il proprio corpo una relazione particolare e irripetibile. Ogni uomo, dunque, è unico nel mondo, poiché mai in nessun altro uomo nel mondo si può trovare il medesimo rapporto tra l'anima e il corpo che si trova in lui[116]. Infatti «sicut igitur identitas proportionis est immultiplicabilis, ita nec identitas mentis, quae

[110]Cfr. *De docta ign*. I, c. 2, n. 5ss.

[111]Cfr. ad es. *De ber.* c. 35, n. 63, 17-19, dove Cusano sottolinea che l'intelletto si serve del corpo per formulare concetti (attività dell'anima razionale): «non potest concipi per nostrum intellectum corpori seu quantitati quasi instrumento, cum quo concipit, alligatum»; vedi anche *De mente*, c. 7, n. 115, 7-10: «haec autem vis animae ratio appellatur. Cum his tribus modis anima corporeo utitur instrumento, per se ipsam anima comprehendit, quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento, ut a te audivimus».

[112]*De mente*, c. 4, n. 77, 5-6.

[113]Ci occuperemo di questo problema nel paragrafo seguente.

[114]*De mente*, c. 12, n. 142, 15-16.

[115]*Ivi*, n. 142, 16-17.

[116]Inizia in questi scritti ad emergere il tema della libertà e della dignità dell'anima individuale in questa vita.

sine adaequata proportione corpus animare nequit»[117]. Dal punto di vista di Cusano, la molteplicità del finito non riguarda esclusivamente il mondo dei corpi, bensì anche le modalità con cui l'anima agisce nel corpo finito, mediante le facoltà vegetativa, sensitiva e razionale: ciò è per Cusano evidente se consideriamo che ogni uomo esercita la vista o il giudizio della ragione in maniera diversa da un altro. Infatti sappiamo che «visus oculi tui non posset esse visus cuiuscumque alterius»[118]; gli uomini hanno infatti capacità di vedere differenti. Per Cusano questa differenza non è da spiegare (soltanto) nella differenza tra i loro occhi, strumenti corporei del vedere, bensì è causata dalle diverse proporzioni con cui la facoltà di vedere di ognuno, che è la loro l'anima, è proporzionata all'occhio di chi vede. A poco servirebbe cambiare lo strumento, infatti «etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo iungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire nequiret»[119]. Inoltre il fatto che due persone giudichino sulla medesima cosa in maniera diversa non si può spiegare con l'argomentazione che i loro corpi siano molteplici; difatti ciò che differisce è il giudizio, che non è corporeo. Eppure la facoltà del giudizio è innata, dunque è presente in tutti gli uomini alla stessa misura. Cusano ritiene che è possibile spiegare la differenza di giudizio tra gli uomini considerando l'ipotesi che le loro facoltà del giudizio, benché innate ed espressione della forza intellettuale, siano unite ai loro corpi con proporzioni differenti. Per questo motivo i due uomini esercitano due diverse capacità di discernimento, ovvero «intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis alterius»[120]. In altri termini, l'intelletto nell'uomo è sempre contratto ad una individualità corporea; per questo motivo – conclude Cusano – «nequaquam possibile arbitror, unum esse intellectum in omnibus hominibus»[121].

In definitiva, abbiamo mostrato che Cusano, affermando la moltiplicazione dell'intelletto, nega l'averroismo; tuttavia resta ancora aperta nel pensiero di Cusano la questione posta da Averroè sulle condizioni di possibilità di una conoscenza universale. Ricordiamo infatti che la prospettiva averroista dell'intelletto unico e comune ha il vantaggio di spiegare come sia possibile che nell'intelletto dell'uomo si dia una conoscenza universale; la soluzione averroista prevede infatti che il pensiero sia sempre universale e dunque che sia sempre l'intelletto comune che pensa in luogo dei singoli uomini – attirando su questo punto le ironie di Alberto Magno[122]. Affermando invece la molteplicità degli intelletti, Cusano deve ricorrere tuttavia ad un'altra soluzione:

[117]*De mente*, c. 12, n. 142, 17-19.

[118]*Ivi*, n. 142, 20.

[119]*Ivi*, n. 142, 20-22. Nel *De visione Dei* questa medesima prospettiva è spiegata con il concetto di "contrazione", cfr. *De vis. Dei*, c. 6, n. 17ss.

[120]*Ivi*, n. 142, 24-25.

[121]*Ivi*, n. 143, 1-2.

[122]ALBERTI MAGNI, *In De anima*, in cui afferma che per Averroè gli uomini sarebbero «resolutis».

l'assimilazione dell'intelletto individuale all'intelletto divino. Questa ipotesi emerge anche nella parte finale del capitolo, in cui Cusano presenta l'esempio della luce per spiegare che la distinzione numerica precede la molteplicità degli intelletti[123]. L'IDIOTA invita il FILOSOFO a immaginare una stanza illuminata dalla luce di molte candele. Nonostante la stanza sia illuminata da tutte le candele, ogni candela emette una propria luce, distinta dalle altre. Infatti portando via le candele una ad una dalla stanza, «minuitur illuminatio, quando quaelibet eportata secum suam illuminationem educit»[124]. Se un uomo entrasse in questa stanza illuminata e proprio in quel momento venissero spente tutte le candele, allora «hic etsi videat claritatem camerae, tamen distinctionem et discretionem luminum nequaquam attingere potest»[125]. Cusano presenta l'esempio delle candele che illuminano la stanza con l'intento di mostrare come la pluralità preceda l'enumerazione. Tuttavia la metafora della luce rivela anche altri aspetti del rapporto tra l'individualità e l'universalità della conoscenza.

Curiosamente un esempio simile viene citato da Alberto Magno ancora nel suo commento al quarto capitolo del *De divinis nominibus* di Dionigi[126]. La questione che Alberto discute in quel passo è esattamente la stessa che abbiamo visto presa in esame da Cusano nel dodicesimo capitolo del *De mente*: l'individuazione dell'anima in un corpo[127]. Discutendo questa posizione, Alberto Magno rifiuta la proposta averroista, secondo cui l'anima sia individuata dal corpo in questa vita e dopo la morte ritorni nell'anima comune[128]. Per illustrare questa posizione, Alberto spiega che «et secundum hoc dicunt plures philosophorum intellectum separari et ponunt exemplum de candelis multis, quae illuminantur ex uno igne, quod extinctis candelis non remanet nisi ignis communis, et hoc est contra fidem expresse»[129]. Il riferimento di Alberto all'esempio del fuoco e delle candele è al *De anima* di Averroè in cui il maestro di Cordova afferma che «quam bene assimilat illum [intellectum] igni»[130]: gli intelletti individuali sono come le candele che, quando l'uomo è in vita, ardono di fiamma viva; ma quando esse si consumano e si spengono, resta perpetuamente il fuoco che ardeva in loro, in tutte il medesimo. A tal proposito facciamo presente che la prospettiva di Cusano è molto diversa da quella di

[123]Cusano presenta l'esempio delle candele per mostrare ai platonici che il numero precede la cosa numerata; infatti il numero è presente nella mente divina come numero divino: cfr. *De mente*, c. 9.

[124]*De mente*, c. 12, n. 143, 21-22.

[125]*Ivi*, n. 144, 2-4.

[126]ALBERTI MAGNI, *In De div. nom*., c. 4, p. 136, 64-137, 3.

[127]Su questo passo di Alberto Magno, cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile,* cit., pp. 34-35.

[128]ALBERTI MAGNI, *In De div. nom.,* c. 4, p. 136, 60-65: «ex altera parte, si non dicamus animam esse hoc aliquid, tunc non habebit in substantia aliquid individuans, sed individuabitur tantum per corpus sicut aliae formae; remotis autem individuantibus non remaneret nisi id quod commune est, et ita ex omnibus animabus non remaneret nisi una anima, ita scilicet quod remanerent animae rationales solum in intelligentia influente huiusmodi actum corpori».

[129]*Ivi*, p. 136, 65-137, 3.

[130]AVERROIS *De anima,* I, c. 3, comm. 20.

Averroè: Cusano non è interessato alla natura della fiamma delle candele, cioè all'essenza della mente, bensì alla universalità dell'illuminazione delle stesse, ovvero all'universalità della conoscenza individuale. Per questo motivo, mentre Averroè afferma che il numero delle candele è indifferente alla natura del fuoco comune – per cui seppur venissero spente le candele, l'essenza del fuoco rimarrebbe intatta –, Cusano invece resta sì la luce nella stanza, ma essa non è indifferente alla luce delle singole candele: infatti quando le candele diminuiscono la luce si affievolisce e viceversa. In altri termini, dal punto di vista di Cusano non si dà nessuna conoscenza universale se non mediante le speculazioni delle menti individuali: si tratta della medesima prospettiva espressa da Alberto Magno[131]. Questa analisi sulla conoscenza individuale dell'uomo ci conduce ad una seconda questione, che analizzeremo nel capitolo precedente: se l'intelletto sia separato dal corpo o se esso ne sia parte in questa vita.

3.2 La questione dell'intelletto separato e l'immortalità dell'anima

Tra le proprietà che Aristotele nel *De anima* aveva attribuito all'intelletto agente c'è anche la *separatezza* dal corporeo. Questa ipotesi è inoltre emersa nel corso dell'argomentazione riguardo l'unità dell'intelletto; infatti l'ipotesi monopsichista prevedeva che l'intelletto non soltanto fosse da intendere quale unico e comune a tutti gli uomini, ma anche separato dal corporeo. Questo tema è stato spesso dibattuto nelle Università del XIII secolo e affrontato, con molti sospetti, da Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e dalla filosofia scolastica. La questione della separatezza dell'intelletto doveva però avere ancora una qualche attualità ancora nel XV secolo: Cusano si riferisce in maniera esplicita al problema della separatezza dell'intelletto quando, nel *De docta ignorantia*, egli sostiene che l'intelletto sarebbe un «quoddam divinum», e inoltre «separatum» e «abstractum»[132]; infatti mentre la natura sensibile nell'uomo è un qualcosa di temporale, la natura intellettuale – afferma Cusano – è separata e divina. Con una qualche sorpresa, il lettore si imbatte qui non soltanto in una opposizione tra il senso e l'intelletto, ma anche in una traccia della discussione scolastica sul *De anima*; tuttavia molte difficoltà si incontrerebbero se si provasse a

[131]M.L. FUEHRER, *Nicholas of Cusa and Albert the Great*., cit., p. 46: «St. Albert, responding to the challenge of Latin Averroism's view of a pan-intellect, which is the theory that all men share a common but transcendental intellect, carefully distinguished the human intellect into two functions».

[132]*De doct. ign.* III, c. 4, n. 205, 11-14: «homo enim est suus intellectus, ubi contractio sensualis quodammodo in intellectuali natura suppositatur, intellectuali natura existente quoddam divinum separatum abstractum esse, sensuali vero remanente temporali et corruptibili secundum suam naturam».

contestualizzare la posizione di Cusano nel dibattito universitario del XIII secolo sulla separatezza dell'intelletto: il riferimento di Cusano ad un intelletto separato e astratto è ancora troppo poco dettagliato. Tuttavia l'opposizione tra l'intelletto e il senso viene meglio articolata nel sesto capitolo del medesimo libro, in cui viene introdotta la ragione quale termine medio. Questi passi ci offrono così l'occasione per considerare nuovamente lo statuto della conoscenza sensibile e della conoscenza razionale quali forme teoretiche inferiori all'intellezione ma ad essa strettamente connesse.

Emerge in questa fase come quegli elementi di attività dell'anima rintracciati nella percezione e nel ragionamento altri non erano che la manifestazione dell'intelletto stesso. Infatti nel sesto capitolo del terzo libro del *De docta ignorantia*[133] Cusano ribadisce la distinzione netta tra l'intelletto e il senso, ma pone inoltre la ragione quale termine medio: essa sta nella linea di mezzo come l'orizzonte. D'altra parte tracce di questa concezione si trova già nel *De concordantia catholica*, quando Cusano afferma che «anima autem secundum eius motivam et sensitivam partem considerata educitur de potentia materiae, secundum autem rationalem eius partem considerata a deo est»[134]. Anche nel *De ludo globi* Cusano ripete che «unam [...] esse substantiam, quam animam appellamus, et ipsam esse virtutem multarum virtutum»[135]; a tal proposito, però, nel primo libro aggiunge che l'intelletto, in quanto sostanza, non richiede il corpo, dunque è separato: «certum est autem hanc substantiam secundum virtutem intellectivam non requirere corpus. Ideo tota substantia animae, cum non dependeat a corpore, est per se stans sine corpore, licet alias virtutes, scilicet sensitivam et vegetativam, non exerceat nisi in corpore»[136]. Sembrerebbe, dunque, che soltanto l'intelletto sia separato dal corpo, mentre l'anima razionale e sensitiva siano invece connesse per essenza al corpo.

Prima di approfondire ulteriormente la prospettiva di Cusano segnaliamo che la metafora della ragione o anima razionale come una linea d'orizzonte che segna la separazione del mondo temporale e sensibile da quello infinito ed eterno si incontra anche nel commento di Alberto Magno al *De anima*[137] e costituisce una delle immagini principali mediante cui Alberto introduce nella sua trattazione il problema dell'intelletto agente e della corporeità dell'anima secondo la tradizione filosofica.

Non dubium hominem ex sensu et intellectu atque ratione media, quae utrumque nectit,	Et hoc voluerunt dicere Summi Philosophi, quando dixerunt eam [animam rationalem]

[133] *Ivi,* c. 6, n. 215, 4-10.

[134] *De conc. cath.* II, c. 19, n. 167, 11-14. Cfr. su questo passo anche H.G. SENGER, *Die Philosophie des Nicolaus Cusanus vor dem Jahre 1440*, cit., p. 32.

[135] *De ludo globi*, I, n. 37, 3-4.

[136] *Ivi*, n. 37, 7-11.

[137] ALBERTI MAGNI *De anima*, I, tr. 2, c. 4 (Geyer, p. 26, n. 75-80)

existere. Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. Intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus ab hiis; sensus de mundo sub tempore motibus subiectus existit; ratio quasi in horizonte est quoad intellectum, sed in auge quoad sensum, ut in ipsa coincidant, quae sunt infra et supra tempus.	esse ante naturam et post intelligentiam in horizonte aeternitatis et temporis, quoniam tempus accedit ad mutabilitatem subiecti et materiae naturalis, quae determinat a est quantitate. Aeternitas autem est in causa prima et intelligentiis quantum ad statum immutabilitatis, licet in ceperint per creationem intelligentiae in momento temporis.
NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia,* III, c. 6, n. 215, 4-10.	ALBERTI MAGNI *De anima*, I, tr. 2, c. 4 (Geyer, p. 26, n. 75-80)

Nel *De docta ignorantia*[138] e in seguito anche nel *De coniecturis*[139] Cusano cerca invece di articolare la mediazione tra l'intelletto e i sensi secondo due termini medi. Di questa prospettiva dell'anima come quadripartita ci occuperemo più nel dettaglio nel prossimo capitolo. Bisogna comunque considerare che spesso Cusano tenta di risolvere il problema della separatezza dell'intelletto proponendo la soluzione di due intermediazioni tra lo stesso intelletto e il senso[140]. Tuttavia la questione filosofica resta sempre la medesima, pur moltiplicando il numero delle mediazioni: se l'intelletto sia da considerare separato dal corpo, in quanto l'intelletto è quella sostanza semovente che conosce in maniera universale, oppure se l'intelletto sia da ritenere meramente quale forma del corpo, e dunque non sia separato dal corpo. D'altra parte nel caso in cui l'intelletto non fosse separato dal composto, allora non vi sarebbe differenza qualitativa rispetto alle altre facoltà umane: l'intelletto sarebbe una potenza dell'anima umana, come sosteneva Tommaso d'Aquino[141] e non una forma sostanziale, come riteneva Alberto Magno[142]. Questa posizione era stata

[138]Cfr. *De docta ign.,* I, c. 10, n. 27, 1ss. Joao Maria André ha analizzato tutti i passi del *De docta ignorantia* in cui Cusano si esprime a favore di una concezione tripartita o quadripartita, cfr. J.M. ANDRÉ, *Die Metapher der „Mauer des Paradieses"*, in Id. & alii, *Intellectus und Imaginatio*, cit., pp. 31-42, in part. pp. 32-33.

[139]Cfr. ad es. *De con*. I, c. 7: l'intelletto è radice strumentale del corpo.

[140]Nel corso dell'argomentazione abbiamo già avuto occasione di illustrare la concezione quadripartita dell'anima. A proposito delle fonti, cfr. ad es. ALBERTI MAGNI *Summa theologiae*, II, tract.13, q.77, m.2: l'unità tra l'intelletto e il senso si realizza mediante due medi.

[141]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *S. theol.* I, q. 76, a. 4, «utrum sit in eo [homine] aliqua alia forma substantialis», cfr. arg. 4: «praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam».

[142]Alberto Magno utilizza l'espressione «forma substantialis» in molti luoghi della sua produzione filosofica e teologica: Ad esempio cfr. ALBERTI MAGNI, *Super Porphyrium de V universalibus*, 83, 16-17; EIUSDEM, *Physica*, V, tr. 1, c. 8; EIUSDEM, *De coelo* I, tr. 1, c. 2; tr. 3, c. 4; EIUSDEM, *Metaphysica*, III, tr. 3, c. 11; VII, tr. 1, c. 4; EIUSDEM, *De causis et processu universitatis*; EIUSDEM, *Super Dionysii De divinis nominibus* XV (sulla forma substantialis degli angeli) e anche nel EIUSDEM, *Liber de anima*, II, tr. 2, c. 9,

tuttavia già rifiutata nel *De mente*, quando Cusano ha affermato – ancora contro la posizione tomista – che l'intelletto è una sostanza semovente.

Una possibile soluzione a questa aporia si trova nel diciottesimo capitolo del *De beryllo*. In queste pagine, Cusano sostiene che «in homine est intellectus supremitas rationis, cuius esse est a corpore separatum et per se verum»[143]. Questa affermazione è tuttavia problematica. Infatti se l'intelletto va inteso come separato dal corpo, allora esso va inteso come «specie»[144], dunque come forma in atto e universale; tuttavia l'intelletto è al contempo il punto più alto della ragione ed è «in homine». Sembra tornare il problema della sostanza aristotelica che Cusano analizzerà al ventottesimo capitolo[145], quando mette in

l'opera di Alberto che maggiormente analizzeremo nel corso di questo capitolo. Ma la concentrazione maggiore di ricorrenze dell'espressione presa in esame si riscontra nel commento di Alberto alle Sentenze di Pietro Lombardo (EIUSDEM, *Super Sententiarum*, ed. Borgnet, 1893-4). Una precisa disamina di tutte le ricorrenze dell'espressione «forma substantialis» ci porterebbe fuori dal tracciato che intendiamo seguire nella nostra ricerca, così più avanti affronteremo soltanto l'utilizzo che Alberto ne fa nel *Liber de anima*. Similmente anche Tommaso d'Aquino utilizza l'espressione «forma substantialis» in moltissimi luoghi, se possibile anche con maggior frequenza di Alberto Magno. Anche in questo caso analizzeremo soltanto una ricorrenza al fine di esemplificare maggiormente la posizione di Cusano. Sia nel caso di Tommaso che per quello di Alberto, non esercitiamo la pretesa che gli accenni qui fatti siano esplicativi della posizione complessiva degli autori.

[143] *Ivi*, c. 18, n. 48, 3-4.

[144] In *De beryllo*, c. 28, n. 49, 2-50, 4, Cusano si chiede quale sia la natura della forma che informa gli enti in generale, ma non trova una risposta immediata. Aristotele non può più venire in soccorso, perché, in merito, lui stesso «dubitat; nescit enim, unde veniat aut ubi subsistat, et an sit ipsum unum aut ens aut genus, vel si sit ab idea, quae sit substantia in se subsistens, aut si educitur de potentia materiae, et si sic, quomodo hoc fiat» (*Ivi*, n. 49, 2-5). La difficoltà di Aristotele, che Cusano condivide, non risponde tanto all'esigenza definitoria della «forma substantialis» tra i generi o le specie, quanto piuttosto a capire se essa sia in atto o in potenza. Ad esempio se questa forma che è sostanza fosse un'idea, allora sapremmo che essa sarebbe sempre in atto, come lo sono le idee di cui han ben detto Platone. Una simile situazione, però, creerebbe molti problemi. Noi sappiamo che la «forma substantialis», cioè quella particolare forma che informa il composto e che, in questo informare, prende il nome di sostanza, deve essere un qualcosa in atto, altrimenti non si spiegherebbe come potrebbe informare il composto. Infatti «oportet […], quod omne ens in potentia per ens in actu perducatur in actum. Actus enim nisi prior foret potentia, quomodo potentia veniret in actu» (*Ivi*, n. 49, 5-7)? Ciò significa che la «forma substantialis», cioè la forma che dona sostanza all'ente, deve essere in atto. Ma «si [substantia] est prius in actu, erit igitur species aut idea separata» (*Ivi*, n. 49, 8-9). Per un verso, dunque, la sostanza deve essere una forma in atto, cioè una specie o un'idea, perché altrimenti non potrebbe informare il composto, che è l'ente che diviene nel mondo; per l'altro, però, nell'atto di informare il composto, questa sostanza deve essere nel mondo, cioè deve divenire. Ecco la difficoltà di Aristotele: pensare una forma che sia al contempo separata e non separata: «oportet enim idem esse separatum et non separatum, cum non possit dici, quod sit alia species separata et alia substantia "quod erat esse"» (*Ivi*, n. 49, 9-10). Se infatti la «forma substantialis» che informa il composto non fosse separata, allora sarebbe nel divenire e non potrebbe garantire l'unità e la persistenza dell'ente; mentre se la «forma substantialis» fosse del tutto separata, allora sarebbe un'idea o una specie e dunque non potrebbe essere il «quid quod erat esse» dell'ente. Cusano riferisce che nonostante Aristotele abbia spesso discusso di questo problema, egli stesso non è mai riuscito a trovarvi soluzione; la stessa cosa accadde a Socrate, che dubitò su queste cose sin dalla gioventù, come – dice Cusano – racconterebbe Proclo: *Ivi*, n. 50, 1-4: «Per talia multa subtilissime discurrit nec se plene, ut videtur, figere potuit propter dubium specierum et idearum. Etiam Socrates iuvenis et senex, ut Proclus dicit, de hoc dubitavit».

[145] Per quanto riguarda le forme in generale, questa alternativa è presentata nei termini di "forma sostanziale" e "specie". Infatti si può distinguere la forma in quanto essa è in se stessa, oppure in quanto viene intesa come ciò che informa l'ente, ovvero come la sostanza dell'ente: è in questo secondo caso, infatti, che essa può essere chiamata «forma sostanziale». Nel primo caso, invece, in quanto si considera la

evidenza che la sostanza deve avere la caratteristica tale da essere al contempo «separatum et non separatum[146]: così l'intelletto è separato in sé dal corporeo, «non est communicabilis aut participabilis propter suam simplicem universalitatem et indivisibilitatem», ma al contempo viene partecipato ai corpi mediante l'anima, ovvero in una sua somiglianza. Nello stesso modo per Cusano nonostante l'intelletto in sé sia da considerare come separato, al contempo «per animam intellectus se communicat naturae et per naturam corpori»[147]. Segnaliamo che in questo capitolo sembra dunque che l'anima non sia il medesimo che l'intelletto, ma sia sua similitudine. Bisogna tuttavia prestare attenzione al termine "similitudine": Cusano non vuole infatti intendere l'anima come una ipostasi dell'intelletto: l'anima è l'intelletto nell'esercizio delle sue funzioni. L'anima perciò è da intendere come quella immagine dell'intelletto rivolta verso l'esterno, pertanto è comunicabile e partecipabile. Anima e intelletto non sono due potenze distinte, bensì sono la medesima forza intellettiva che si rivolge verso se stessa, quando è intelletto, oppure verso l'esterno del corpo, quando è anima. D'altra parte nel ventesimo capitolo della stessa opera[148] Cusano ha spiegato che non vi è contraddizione nell'affermare che la medesima essenza considerata «secundum se»[149] è infinita, ovvero «non videatur magis et minus recipere»[150], mentre considerata secondo la sua esplicazione viene partecipata alla materia[151]. A sostegno di questa prospettiva Cusano aggiunge una citazione di Avicenna, secondo cui la sostanza «in quibusdam videtur deus, in hominibus, qui divinum habent intellectum et operationes»[152].

La soluzione adottata da Cusano sembra richiamare la maniera con cui Alberto Magno nega la dottrina averroista dei due intelletti, ma salva la

forma in se stessa, ovvero intesa in maniera separata dal composto, si può parlare di «specie»; Cfr. *Ivi*, n. 48-50.

[146]*Ivi*, c. 28, n. 24, 9.

[147]*De ber.*, c. 18, n. 24, 1-14: «anima in eo quod similitudo intellectus sentit libere, in eo quod est unita naturae animat. Ideo per naturam animat, per se sentit. Quae igitur anima operatur in corpore medio naturae, illa contracte operatur, sicut cognoscitiva in organo contracte secundum organum».

[148]*Ivi*, c. 20, n. 28ss.

[149]*Ivi*, n. 28, 3.

[150]*Ivi*, n. 28, 4.

[151]*Ivi*, n. 28, 4-6: «secundum comparationem ad esse et actus proprios speciei magis et minus participat secundum dispositionem materiae recipientis».

[152]*Ivi*, n. 28, 7-8.

trascendenza dell'intelletto agente[153]. La strategia di Alberto Magno[154] è infatti spostare la distinzione dei due intelletti da un piano ontologico al piano delle funzioni, come aveva già proposto Avicenna. Dal punto di vista di Avicenna e di Alberto Magno, l'intelletto è una sostanza, unica in sé e separata, da cui scaturiscono diverse virtù o potenze che utilizzano il corpo quale loro strumento. Pertanto l'intelletto è separato dal corpo in quanto immateriale e universale, ma è unito al corpo in quanto le sue facoltà vegetativa e sensitiva animano il corpo. Importante è sottolineare che tutte le potenze sono il medesimo intelletto nella loro immagine sensibile; esse non sono infatti accidenti che ineriscono ad una sostanza, come avviene nel modello aristotelico, bensì sono la sostanza medesima in diverse contrazioni finite. In tal senso nel *De visione Dei* Cusano afferma che nell'uomo «est deinde spiritus intellectualis, qui in actu perfectionis non dependet a corpore, sed unitur ei mediante virtute sensitiva»[155]. Questa posizione allontana Cusano dall'averroismo latino: infatti per Cusano l'intelletto considerato in se stesso è separato e universale, ma non si unisce al corpo «ab extrinseco», come ritengono Averroé e Abubacher; esso infatti si congiunge nell'atto del donare vita e di esercitare le attività proprie all'anima vegetativa e sensitiva. L'intelletto in se stesso è sì separato, ma nell'atto della vita che si realizza nel corpo esso è quella forza che agisce nelle diverse facoltà[156], poiché «alias

[153]M.L. FUEHRER, *Albert the Great and Nicholas of Cusa*, cit., pp. 46-47, ritiene che in questo caso sia Alberto Magno che Cusano adottino la dottrina neoplatonica del flusso: «Albert colors his analysis with certain distinctive hues. The higher portion of the intellect "flows" into the lower, thus ensuring the continuity and integrity of man as intellect. At least this is what happens in "natural intellection", that is, the intellection focused on a created object. It is another matter when the higher portion of the intellect is focused on the very source itself of all ideas in the speculative as well as the practical orders. Here a separation or suspension from the lower portion of the intellect must precede the activation of the higher portion» (p. 46). Nell'intellezione della porzione più alta, «the human intellect literally becomes a microcosm reflecting the entire formal macrocosm as it exists in the mind of God. The perfection of the intellect in via is thus cosmological» (p. 47).

[154]ALBERTI MAGNI, *De homine,* q. 3 (Anzulewicz, p. 83); Cfr. EAD., *De anima*, III, tr. 2, c. 17 (Geyer, p. 201) Cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, cit., p. 37ss. Cfr. soprattutto ALBERTI MAGNI, *Super Etica*, X, l. 13: «dicendum, quod intellectus potest dupliciter considerari: aut inquantum est potentia animae aut inquantum est forma substantialis ipsius et ipsa natura intellectualitatis, et hoc dupliciter, quia vel inquantum est forma partis, et sìc est forma materiae, vel inquantum est forma totius, et sic est essentialiter idem. Dicendum ergo ad primum, quod intellectus non praedicatur de homine, inquantum est pars potentialis vel essentialis ipsius, sed inquantum est essentialiter idem et ultimum, in quo perficitur ratio hominis; illud enim proprie praedicatur de homine, quod est hominis, inquantum homo est, sicut dicit Avicenna, quod forma totius, sicut genus et differentiae praedicantur, non inquantum sunt formae, sed inquantum sunt essentialiter idem. Ad secundum dicendum, quod civitas potest dupliciter considerari: aut materialiter, et sic congregatio hominum et ordo aedificiorum, aut formaliter, secundum quod civitas est civium unitas, et sic civitas secundum sui rationem completur per regem, inquantum est "iustum animatum", in quo uniuntur omnia quae sunt civitatis. Ad tertium dicendum, quod ratio nihil aliud est quam intellectus obumbratus; unde intellectus est in diffinitione hominis in hoc quoci dicitur rationale. Ad quartum dicendum, quod est proprium homini acceptus secundum connaturalitatem hominis, prout scilicet est obumbratus, et sic dicitur homo, secundum quod homo est, intellectus. Et similiter dicendum ad ultimum, quia licet principaliter sit in primo et intelligentiis, in ipso tamen est, licet obumbratus».

[155]*De vis. Dei*, c. 24, n. 111, 1-2.

[156]Vedi anche la critica di Alberto Magno a Sigieri di Brabante in merito al tema dell'*ab extrinseco* in *De*

virtutes, scilicet sensitivam et vegetativam [...] exerceat nisi in corpore»[157]. Infatti secondo Cusano la mente non giunge dall'esterno all'uomo, ma è ciò che dell'uomo è più proprio[158]. Tuttavia bisogna comunque considerare che la mente «separatum esse a corpore habere»[159], dunque essa realizza il proprio essere più propriamente al di fuori del corpo che nel corpo. Le funzioni che la mente esprime nel corpo non sono dunque le più appropriate, poiché la mente si esercita in esse secondo una potenza contratta alla materia. Cusano indica a proposito della mente la metafora dell'acquavite, che è separato dalle erbe, ma possiede le proprietà delle erbe in maniera più sottile e nobile[160]. In definitiva bisogna concludere che dal punto di vista di Cusano l'intelletto è il cuore delle sue potenze ed è loro «intrinsecum»[161], come scriveva anche Teodorico di Friburgo. Nel *De visione Dei* Cusano dimostra inoltre di apprezzare le pagine del *De anima* in cui Avicenna ha attribuito all'intelletto la funzione di un motore[162] che muove se stesso "per essenza", mentre muove il corpo «per

homine, q. 3. Cfr. anche K. PARK, *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, in J.A. Weisheipl (cur.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, cit., p. 549.

[157]*De ludo globi*, I, n. 37, 9-11.

[158]Pietro Secchi sostiene che in Cusano vi sarebbero degli "echi averroistici"; a nostro avviso vi sarebbero invece echi della dottrina di Avicenna e Alberto Magno. Cfr. P. SECCHI, *Il concetto di mens in Niccolò Cusano*, «Rinascimento», XLIX (2009), p. 255-284, in part. p. 281.

[159]*De ap. theor.* n. 23, 12.

[160]*Ivi*, n 23, 12-16: « de quo minus miratur, qui virtutes certarum herbarum a corporibus herbarum separatas in aqua vitae esse experitur, quando eandem videt operationem aquae vitae, quam habuit herba, antequam in ipsa mergeretur».

[161]Nel settimo capitolo della seconda parte del *De intellectu et intelligibili*, Dietrich affronta il motivo per cui l'intelletto agente, cioè la seconda maniera dell'essere, sia un principio causale «intrinsecum» all'anima, che è la terza maniera: Cfr. THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili* II, c. 7, n. 45, dove è riportato il titolo del capitolo: «alia ratio, quod intellectus agens sit principium causale animae intrinsecum». Il capitolo si apre con la classica definizione platonica del vivente, secondo cui il vivente si distingue dal non vivente dal fatto che il primo ha in sé la causa del proprio movimento (*Ivi*, n. 49-50: «manifestum est, quod vivum a non vivo differt in habenda in se principium sui motus»); per tale motivo, la vita dell'anima razionale è massima («summa») soltanto se essa viva secondo il proprio principio, che è l'intelletto, e secondo il modo del proprio principio, cioè in maniera intellettuale (*Ivi*, n. 50-51: «est autem summa vita animae rationalis vivere secundum intellectum et intellectualiter»). Dietrich si pone a questo punto il problema di come l'anima, possa vivere secondo un principio che è ad essa superiore. Se l'anima debba vivere secondo l'intelletto – argomenta Dietrich – allora l'intelletto agente, che è il principio della vita dell'anima, deve essere interno all'anima stessa. In altri termini, Dietrich sottolinea che l'anima deve possedere in se stessa il proprio principio di movimento e vita. Cfr. *Ivi*, n. 51-54: «ergo oportet in se habere huius vitae principium, quod non est aliud quam intellectus agens, quem necessarium est intraneum esse animae rationali, si anima rationalis debet dici vivere secundum operationem intellectu alem intellectus possibilis». Il concetto di intraneitas in Dietrich in relazione a *De intellectu et intelligibili* II, 8 è oggetto di analisi di A. SACCON, *Intelletto e beatitudine. La cultura filosofica tedesca del XIV secolo*, cit., pp. 131-132. L'interpretazione della Saccon si base però sul capitolo che A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, cit., aveva dedicato al *De intellectu et intelligibili*, a p. 160-167, anche se De Libera, rispetto alla Saccon, si concentra maggiormente sulla dinamica di «ebollitio» come vita delle sostanze intellettuali e non sulla «causalità essenziale». Il concetto di «intraneitas» sviluppato da Dietrich viene ereditato anche nella BERTOLDI DE MOOSBURG *Expositio in Proclii Elementationem theologicam*, prop. 193.

[162]*De vis. Dei*, c. 24, n. 111, 2-6: «hic spiritus, quia non dependet a corpore, non subest influentiae corporum caelestium nec dependet a spiritu sensibili. Sic non dependet a virtute motiva caeli; sed sicut motores orbium caelestium subsunt primo motori, sic et hic motor, qui est

accidens»[163]. Cusano concorda inoltre con Avicenna sul fatto che il movimento accidentale non corrompe l'essenza dell'intelletto. Questa nozione viene chiarita da Cusano soprattutto nel *De beryllo*, citando un esempio tratto ancora da Avicenna, in cui l'autore arabo affronta la distinzione tra il movimento per essenza e il movimento per accidente con l'esempio del calore e del fuoco. Cusano ritiene infatti che l'intelletto «licet non operetur "per accidens sicut ignis per calorem", ut bene dicit Avicenna, nullum enim accidens cadere potest in eius "simplicitatem", et per hoc videatur agere "per essentiam", non tamen propterea agit quasi natura seu instrumentum necessitatum per superioris imperium, sed per liberam voluntatem, quae est et essentia eius»[164].

A proposito della distinzione del medesimo intelletto in più funzioni presentiamo un breve passo dell'ottavo capitolo del *De mente*, in cui l'attività intellettuale viene connotata in senso strettamente gnoseologico. La mente viene infatti presentata come «coincipiendi virtutem»[165], cioè come una capacità di concepire gli enti. Tale funzione teoretica si sviluppa ancora in un movimento che la mente attua in maniera autonoma. Infatti, scrive Cusano, la mente «se movet concipiendo, quousque intelligat»[166]. Rilevante è che in questo capitolo, per la prima volta, la mente viene distinta dall'intelletto: quest'ultimo, infatti, è inteso come il culmine dell'attività conoscitiva della mente – «intellectus est mentis motus perfectus»[167]. In questo capitolo, la mente non è più intesa come sinonimo dell'intelletto, ma assume un significato più ampio, che coinvolge tutte le maniere del concepire. In tal senso poco oltre Cusano aggiunge la mente concepisce «quando rerum facit similitudines, sive mavis dicere notiones seu genera, differentias, species, proprium et accidens»[168]. Questo è uno dei molti passi in cui Cusano sembra intendere con il termine "mente" non solo l'attività propria dell'intelletto, ma anche tutte quelle attività che riguardano la conoscenza e che sono proprie delle facoltà della ragione, dell'immaginazione e del senso. Emerge dunque una prima distinzione linguistica che va ben definita nel nostro glossario: con "mente" Cusano indica quella sostanza semovente che è la forma sostanziale dell'uomo e che muove se stessa svolgendo le varie attività proprie del pensiero; con "intelletto", invece, Cusano indica quella medesima sostanza intellettuale che è la mente e che muove se stessa con un moto perfetto, in cui realizza la conoscenza

intellectus». Questo paragone dell'intelletto alle anime dei cieli che muovono i corpi celesti è tratto ancora da Avicenna. A tal proposito cfr. anche *De ludo globi*, II, n. 69, 1ss; DIONYSII *De caelesti hierarchia*, c. 1; ALBERTI MAGNI *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 1.

[163]*Ivi*, n. 112, 4.

[164]*De ber.*, c. 23, n. 38, 4-8. Su questo stesso esempio cfr. anche ALBERTI MAGNI, *In De divinis nominibus*, c. 4, n. 24 (p. 131,19-25.49)

[165]*De mente*, c. 8, n. 81, 1.

[166]*Ibid.*

[167]*Ivi*, n. 81, 2-3.

[168]*De mente*, c. 8, n. 81, 5-6.

intellettuale.

Ci si potrebbe chiedere se questa distinzione tra la mente e l'intelletto non miri a dividere due facoltà o persino due intelletti. Infatti in relazione alla lettura averroistica di *De anima*, III, 5, si potrebbe attribuire a Cusano il tentativo di distinguere l'intelletto agente dall'attività del concepire, intesa essa stessa come un un secondo intelletto separato dalla mente; questi sarebbe la perfezione dell'intelletto agente, sarebbe in atto e universale[169]. Nell'ottavo capitolo del *De mente* Cusano ribadisce che «unum tamen et idem est vis mentis et conceptio et similitudo et notio et genus et species. Et quamvis non dicamus idem intelligere et concipere, tamen quidquid intelligitur et concipitur et e converso»[170]. Bisogna notare che Cusano distingue la mente dall'intelletto in merito alle maniere di movimento, il soggetto del movimento – e dunque il soggetto conoscente – è sempre quella medesima sostanza semovente che è l'intelletto o mente. In definitiva, benché sia possibile distinguere la mente dall'intelletto, esse non sono intese da Cusano come due facoltà separate, ma come la medesima sostanza o forma sostanziale, o «vim concipiendi», che «Deus creavit in anima»[171]. La mente si realizza dunque in vari movimenti conoscitivi, che comprendono la cosa a modo proprio; la perfezione di questi moti, che Cusano chiama intelletto, fa sì che la cosa venga compresa in atto, il che non accade quando essa viene concepita secondo similitudini, nozioni e immagini. Infatti l'IDIOTA afferma che la mente concepisce in vari modi, e l'intelletto non è altro che la maniera in atto e più perfetta di questa medesima conoscenza: «concipere non est nisi modo materiae vel formae vel alio modo comprehendere. Actuale vero dicitur intelligi, i.e. proprietas eius mente comprehenditur»[172]. Tale comprensione in atto della cosa non è quindi il risultato dell'intellezione di un intelletto separato dalla mente o un secondo intelletto, ma è la piena attualizzazione di tutte le maniere di conoscere[173], che Cusano ha raccolto nel significato del termine "concepire". Vi sono allora molti modi di concepire la cosa, modi che non ancora la comprendono nella sua pienezza e che dunque non sono conoscenze pienamente in atto; e poi vi è la conoscenza in atto della cosa, che è la conoscenza intellettuale. Così, mentre il concepire è presentato da Cusano come un pensiero sulle cose ancora imperfetto, ma che «tendit ad perfectionem»[174] della conoscenza, poiché cerca di rappresentare la cosa con sempre maggiore precisione[175], il comprendere

[169]Nel corso del capitolo ripresenteremo questa ipotesi in maniera più strutturata per verificare meglio le fonti dell'impostazione cusaniana; cfr. c. 2.3.

[170]*De mente*, c. 8, n. 81, 8-9.

[171]*Ibid.*

[172]*Ivi*, n. 81, 13-15.

[173]Nel corso del quarto capitolo avremo occasione di descrivere queste «maniere» di conoscere con maggiore attenzione.

[174]*De mente*, c. 8, n. 81, 17-18.

[175]Ci occuperemo meglio di questo aspetto nel quarto capitolo, in particolare quando accenneremo alla

intellettualmente o «intelligere», che è frutto della comprensione dell'intelletto, è invece la «perfectio motus intellectus»[176]; e, appunto, proprio in quanto il comprendere in maniera intellettuale è perfezione e compimento degli altri modi di comprendere, non può che essere conoscenza pienamente in atto, allorché gli altri modi sono ancora imprecisi.

Da quanto emerso in questa fase, sembrerebbe dunque che Cusano abbia inteso l'intelletto come quella forma sostanziale dell'uomo, che è la perfezione in atto della sua attività conoscitiva. É bene però precisare che Cusano con il termine "perfezione" non intende designare il mero stato finale dell'attività conoscitiva. L'intellezione, in altri termini, non giunge soltanto alla fine del percorso di conoscenza, come l'ultimo gradino della scala da percorrere verso la conoscenza mistica[177]. Per rendere appieno il rapporto tra l'intellezione dell'intelletto e il concepire della mente, Cusano introduce un esempio tratto dall'ambito morale[178]. Scrive, infatti, che il concepire e l'intellezione sono la medesima cosa, «ut idem est dispositio et habitus, dispositio dum tendit ad perfectionem et post perfectionem habitus»[179]. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele spiega che l'abito morale si forma a compimento di una serie di decisioni morali, in cui l'uomo abbia agito secondo una certa disposizione. L'*habitus* è dunque sì la perfezione e l'atto delle singole disposizioni morali, ma esso non è l'ultimo grado, il punto di approdo; esso non è, in altri termini, l'ultimo gradino di una scala delle virtù: l'abito morale è invece ciò che è presupposto e che sostanzia ogni agire morale individuale. Questo è anche il significato che Cusano attribuisce all'intellezione nei confronti delle altre attività della ragione. Per questo motivo il FILOSOFO afferma che l'intelletto «non videtur dicere perfectionem»[180], se con perfezione – aggiungiamo – si intende il mero punto di approdo; infatti – risponde l'IDIOTA – «proprie mens dicitur intelligere quando movetur, licet non dicatur intellectus nisi post perfectionem»[181]. L'intellezione, dunque, non è intesa come lo stadio finale o il vertice della montagna da raggiungere, bensì è ciò che viene presupposto in ogni movimento del concepire. Così, come conclude il FILOSOFO, «sunt igitur illa omnia unum et idem: vis concipiendi, conceptio, similitudo, notio, passio et intellectus»[182]; e conferma l'IDIOTA: «ex eo autem quod conceptio dicitur, ex eo

nozione di congettura e ai diversi "modi" con cui la mente concepisce la cosa.

[176]*De mente*, c. 8, n. 81, 16-17.

[177]In alcune tradizioni filosofiche medievali, l'intelletto veniva inteso come l'ultimo gradino della scala da percorrere per giungere al Paradiso. Non è tuttavia questa l'accezione che gli offre Cusano.

[178]Si tratta di uno dei rari cenni alle dottrine morali che occorrono nelle opere di Cusano. D'altra parte anche in questo caso la dottrina dell'*habitus* viene introdotta non per se stessa ma come mero termine di paragone per spiegare la natura dell'intelletto. Cfr. I. MANDRELLA, Viva imago. *Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, cit., pp. XX

[179]*De mente*, c. 8, n. 81, 17-18.

[180]*Ivi*, n. 81, 20.

[181]*Ivi*, n. 81, 21-22.

[182]*Ivi*, n. 81, 23-24.

etiam similitudo seu notio rei. Et haec vocabula veraciter de se praedicantur et quodlibet dicitur intellectus»[183]. La natura dell'intelletto non è quindi pensabile se non in relazione alle capacità conoscitive della mente, poiché sono la medesima *vis*. Allora la differenza tra la mente e l'intelletto non sembra risiedere nella loro natura, bensì per la maniera con cui quella medesima natura, che è natura intellettuale, si muove; «tunc enim mens concipit, cum ad perfectionem ducitur intellectus»[184].

Si inizia così a delineare la necessità di distinguere la mente e l'intelletto non come se fossero due nature separate, bensì come due «modi» con cui quella stessa natura intellettuale si muove e conosce il proprio oggetto. Un primo modo è quello dell'intellezione, che afferisce soltanto all'intelletto in quanto è in se stesso, è in atto ed è perfezione; un secondo, invece, riguarda il modo di conoscere che realizzano tutte le attività della mente: il concepire, cioè il creare nozioni, individuare i generi, le specie, il proprio e l'accidente. Il primo modo è la perfezione in atto del secondo, ma non è separato da esso: al contrario, l'intelletto è ciò che propriamente agisce al fondo di ogni altro modo di conoscenza, così come l'*habitus* morale informa ogni azione individuale. In tal senso, nonostante in entrambi i modi di conoscenza il soggetto che conosce sia la medesima natura intellettuale, nel primo essa sembra avere un'intellezione più propria e in atto, mentre nel secondo essa è presupposto da cui sgorgano quelle attività della mente che non sono perfette e in atto. L'IDIOTA caratterizza questi due modi con i termini di intelligenza per il primo modo e disciplina per il secondo: «vis illa disciplina dici possit, qua mens ad suam immutabilitatem respiciendo rerum formas extra materiam considerat, eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem. Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest»[185].

In definitiva, in entrambi questi modi, il soggetto conoscente è sempre la natura intellettuale: è essa che si muove e, seppur nella differenza dei modi, conosce l'oggetto che ha dinanzi. Cusano chiama mente questa attività di pensiero quando è in sé. Quando questa attività di pensiero si riferisce all'uomo, allora si chiama intelletto se considerata per se stessa e anima se considerata in quanto vita del corpo. Questa concezione intellettualista del pensiero di Cusano era stata rinvenuta anche da Richard Falckenberg e da Ernst Cassirer, che avevano rinvenuto in questo tratto della gnoseologia di Cusano un'anticipazione della filosofia kantiana: la conoscenza non avviene nella percezione e nell'assimilazione, ma soltanto nelle strutture apriori dell'intelletto. A tal proposito, Kurt Flasch[186] ha fatto notare che la pur ottima intuizione degli autori

[183] *Ivi*, n. 81, 28-30.
[184] *Ivi*, n. 82, 2-3.
[185] *De mente*, c. 8, n. 17-22.
[186] K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. XX, tr. it. p. 323.

neokantiani sulla modernità di Cusano[187] non teneva conto del fatto che nella storia della filosofia medievale era stata già offerta una interpretazione sostanzialistica dell'intelletto da parte di Alberto Magno[188]. Questa concezione fa tuttavia problema alla tradizione Scolastica. Tommaso nel suo commento al *Liber de causis* attribuisce infatti la concezione secondo cui l'intelletto sarebbe una sostanza alla metafisica neoplatonica e in particolar modo a Proclo[189]. Questa medesima prospettiva è presentata da Eimerico da Campo nel tredicesimo problema del suo *Tractatus problematicus*[190]: al f. 41v Eimerico riferisce della presenza di una parte superiore dell'anima che è divina e separata e attribuisce questa dottrina ad Agostino[191] e Dionigi[192]. Dal punto di vista di

[187]Cfr. *Introduzione.*

[188]Flasch cita ad esempio il ALBERTI MAGNI *De intellectu et intelligibili* I, tr. 1, c. 1ss.; tr. 3, c. 1ss.; II, tr. 12, c. 1ss. Cfr. anche ALBERTI MAGNI *Summa de homine* I, tr. 1, n. 1 (Borgnet, p. 35 3b), dove sostiene che l'anima si può considerare in se stessa – e in quel caso è separata e immortale – e in quanto anima il corpo – e in quel caso è luogo delle facoltà conoscitive. A proposito della posizione dell'anima in sé rispetto alle facoltà, Alberto menziona l'esempio del marinaio o nocchiero che guida una nave, cfr. EAD. *Summa theol*. II, tr. 12, n. 69, 2 (Borgnet 33, 15b-16a). L'immagine proviene da AVICENNIS *De anima* I, 1. A tal proposito cfr. K. PARK, *L'influenza di Alberto sulla psicologia del tardo Medioevo*, in J.A. Weisheipl (cur.), *Alberto Magno e le scienze*, cit., p. 540. Nel secondo libro del *De anima*, trattato primo, capitolo ottavo, Alberto Magno discute «qualiter intellectus est alterum genus animae et separabilis» (ALBERTI MAGNI, *De anima* II, tr. 1, c. 8, ed. C. Stroick, Tomus VII, pars. 1, Aschendorff, Monasterii Westfalorum Coloniae 1968, p. 76). Il problema che infatti si pone è se l'intelletto, che lui chiama «intellectus speculativus» sia l'anima stessa o una certa parte dell'anima (*Ivi*, n. 7). Questa domanda sorgerebbe dal fatto che questo intelletto «non est actus alicuius partis corporis, et ideo videtur alterum genus esse animae» (*Ivi*, n. 9-10). La questione offre ad Alberto l'occasione per definire sinteticamente l'intelletto coagulando in questo passo una serie di attributi che egli ebbe modo di discutere nel corso di tutta l'opera, Ivi, n. 10-17: «Hoc enim solum contingit separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, quoniam iam certificatum est, quod incorruptionis causa est esse per naturam ante corporeitatem et contrarietatem et quod intellectus est substantia ante utrumque per naturam existens. Et ideo habet esse perpetuum et incorruptibile, et aliam vitam necesse est substantiam istam habere post mortem» In controluce al testo di Alberto si notano tutti gli attributi dell'intelletto che sono stati utilizzati da Aristotele nel *De anima*: esso sarebbe separabile («hoc enim solum contingit separari a corpore»), impassibile («perpetuum a corruptibili»), non mescolato («ante utrumque corporeitatem et contrarietatem] per naturam existens»), immortale ed eterno («et ideo habet esse perpetuum et incorruptibile, et aliam vitam necesse est substantiam istam habere post mortem») .

[189]SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Super librum De causis*, l. 7.: «et ideo, notificans intelligentiae essentiam prout a nobis notificari potest, proponit hanc propositionem: intelligentia est substantia quae non dividitur. Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens, et ideo est supersubstantialis et simpliciter inenarrabilis. Ponit autem et Proclus in suo libro hanc propositionem CLXXI, sub his verbis: omnis intellectus impartibilis est substantia».

[190]HEYMERICI DE CAMPO, *Tractatus problematicus,* ff. 40r-44v, trascrizione in G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, II, cit., pp. 46-51.

[191]*Ivi*, p. 47-48: «naturaliter nobis inest a creatione duplex portio intellectus seu rationis, scilicet superior quae intendit aeternis et inhaeret Deo, ut dicitur Augustinus, in inferior quae intendit temporalibus per inhaesionem phantasmatum. Ergo per naturam sumus apti ad contemplationem liberam a phantasmatibus, alioquin frustra daretur nobis illa mentalis et suprema portio intellectus. Haec enim est particula divina, secundum quam inest sapientia intelligibilium separatorum, ut innuit philosophus I° Metaph., VI° et X° Ethic».

[192]Ivi, n. 48: «iuxta verbum Dionysii naturalis perfectio inferioris intellectus est reductive converti ad illustrationem superioris intellectus, ex quo supremum inferioris nectitur infimo superioris in omnibus essentialiter subordinatis, qua ratione phantasia, quae est suprema virtus ipsius sensus, stat in contactu intellectus possibilis, qui est infima virtus intellectus, et levatur ad participationem sui per illustrationem et

Eimerico questa sarebbe la corretta chiave interpretativa anche per il terzo libro del *De anima* di Aristotele, il quale affermerebbe che «intellectus semper est rectus, quando seipsum movet et stimulat, et exponitur de intellectu principiorum, eo quod talis non indiget phantasmatibus. Obliquatur autem intellectus per phantasiam, cui saepe admiscetur, quia phantasia est quandoque non recta. Ergo si intellectus principiorum et entium metaphysicalium esset admixtus phantasiae, utique quandoque esset falsus, quod est contra Philosophum»[193]. In realtà Eimerico riprende e rielabora l'eredità della tradizione albertina e renana, e in particolare di Meister Eckhart e Dietrich di Freiberg, che a partire da Agostino hanno rinvenuto la presenza di un *abditum mentis*[194] o di *Grunt der Sêle*[195], dove è possibile l'intellezione delle forme pure. Eckhart e Dietrich assorbono il pensiero neoplatonico, che a partire da Plotino[196] ha dedicato ampi trattati a quella parte dell'anima che non è scesa nel molteplice, che è immortale e separata, in quanto è Dio stesso.

La terminologia che invece caratterizza l'opera di Bertoldo di Moosburg è quella di *unum animae*. Tra i domenicani tedeschi, Bertoldo non è certo il primo ad utilizzare il termine "Uno" per indicare quella parte più «profonda» dell'anima, di cui stiamo trattando; ad esempio anche Meister Eckhart a volte attribuisce al *Grunt der sêle* il nome di *Uno* («ein», o più sovente «einvaltic ein») e ad esempio nel *Sermo* 2 egli lo caratterizza anche come assolutamente semplice («einvaltic»[197]) ed elevato al di sopra di ogni modo e sopra le potenze («so enhohen alle wise und alle krefte»[198]), cioè anche oltre l'intelletto e la volontà. Eckhart sostiene inoltre che la semplicità di questo Uno che è nell'anima è inaccessibile persino a Dio, che non è davvero semplicissimo, perché è ancora al "modo" delle Tre Persone; per cui, se Dio dovesse accedervi, dovrebbe farlo «sine götliche namen und sine persönliche eigenschaft»[199], cioè non essendo più né «vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz»[200]. Il forte accento sulla semplicità dell'Uno nell'anima, che sarebbe inaccessibile anche al *Deus Trinitas*, sembra in effetti essere inspiegabile a partire dall'utilizzo delle sole fonti che nel capitolo precedente abbiamo individuato per il concetto eckhartiano di *Grunt der sêle*, e cioè Alberto Magno, Avicenna e Agostino; espressioni così forti come quella contenuta nel *Sermo* 2 sembrano infatti richiamare un certo neoplatonismo più

lumen intellectus agentis. Sed intellectus humanus est essentialiter subordinatus intelligentiis separatis et primae causae. Ergo per facultatem eius sive illius splendoris naturalissime operatur. Sed illa facultas est libera a phantasmatibus».

[193]*Ibid.*

[194]Cfr. ad es. TEODORICI DE VRIBERG *De visione beatifica*.

[195]Cfr. in particolare MAGISTER ECKHARDI *Quaestiones parisienses.*

[196]Cfr. ad es. PLOTINII *Enneades* V, 2.

[197]MAGISTRI ECKHARDI, *Sermo* 2, DW I, p. 43, 1

[198]*Ivi*, p. 43, 1-2

[199]*Ivi*, p. 43, 7-8.

[200]*Ivi*, p. 44, 1-2

radicale, come quello di Proclo e del *Liber de causis*, che pure hanno avuto una buona diffusione nell'ordine domenicano del XIV secolo, come abbiamo accennato nel primo paragrafo di questo capitolo. Questa considerazione sull'evidente componente neoplatonica che talvolta gioca nelle metafore eckhartiane ci porterebbe però a dover entrare subito al cuore dell'annosa discussione sull'ipotetico influsso di Proclo nella predicazione eckhartiana, che tuttavia non è tema di questa ricerca e che non può certo essere affrontato qui in maniera sbrigativa o con pochi cenni. D'altronde su tale problema sono stati già pubblicati molti lavori e le diverse posizioni emerse nel corso degli anni tra gli studiosi non sembrano ancora confluire in un'ipotesi storiografica condivisa[201].

Le questioni disputate sull'*immortalità dell'anima* nella Scolastica sono sorte anch'esse in relazione alla interpretazione del *De anima* III, 5 e sono quasi sempre connesse con le questioni che concernono l'unicità e la separatezza dell'intelletto agente. Tuttavia, a differenza di queste ultime, il problema se l'anima razionale dell'uomo sia immortale o mortale ha scarsamente tormentato la tradizione scolastica, perché a tal proposito non si sviluppò un vero e proprio dibattito: la quasi totalità delle scuole, ad eccezione degli averroisti puri, era infatti d'accordo con la tesi dell'immortalità dell'anima. Bisogna inoltre considerare che questa soluzione era indotta anche da motivazioni religiose. Eppure l'apparente concordia della tradizione filosofica tra il XIII e il XV secolo sul fatto che l'anima intellettiva dell'uomo sia immortale non deve tuttavia offrire l'impressione che la questione abbia attirato poco interesse nel Medioevo[202]: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Sigieri di Brabante, Giovanni di Jandun ed altri dedicarono numerose questioni ed articoli a questo problema; lo stesso Cusano dedicò le ultime parti del *De coniecturis* e del *De mente* alla «mentis immortalitatem»[203]. Per quanto riguarda nel dettaglio la presenza di questo problema in Cusano, bisogna subito notare che Cusano non sembra mai contemplare l'ipotesi averroista, secondo cui l'anima individuale dell'uomo sia mortale. Infatti anche nei casi in cui Cusano presenta il problema dell'immortalità dell'anima contrapponendo le dottrine dei platonici e quelle degli aristotelici, l'ipotesi mortalista non fa mai capolino. Cusano considera, piuttosto, le differenze tra le varie posizioni che contemplano un certo destino

[201]Tra gli ultimi studi in merito possiamo segnalare il saggio di F. RETUCCI, *"Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte": Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, contenuto nella raccolta a cura di L. STURLESE, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, pubblicato come supplemento alla «Revue philosophique et théologique de Fribourg / Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXIV, 2008, pp. 135-165.

[202]E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini*, cit., p. 44, dove cita il modo in cui Alberto Magno definisce la sfida dell'averroismo: «qualiter intellectus remanens ex una anima se habet ad intellectum remanentem ex anima alia, utrum sit idem illi vel diversus ab eo», cfr. ALBERTI MAGNI, *Libellus de unitate intellectus contra averroistas*, *Praelibatio*, p. 1; cfr. anche IOANNIS DE JANDUNO, *In duodecim libros Metaphysicae*, f. 129va: utrum intellectum possit manere semper corrupto homine.

[203]*De mente*, c. 1, n. 52, 3 e c. 15, n. 156ss.

dell'anima dopo la morte[204] o che propongono alcune *viae* per giungere ad una deduzione razionale della tesi dell'immortalità dell'anima[205].

Agli autori medievali non era tuttavia chiaro se Aristotele prendesse posizione a favore o contro la tesi immortalista; spesso accade, tuttavia, che essi sottolineano con maggiore forza proprio gli elementi a favore. Questo è il caso di un celebre esempio che Aristotele riporta nel *De anima* e che si trova sistematicamente nelle questioni disputate sull'immortalità dell'anima: l'intelletto che si aggiunge al corpo non si corrompe con la vecchiaia, ma resta attivo a prescindere dal corpo[206]. Troviamo un'argomentazione simile nel *De ludo globi*[207], quando Cusano descrive l'unione dell'anima intellettiva con il corpo con l'esempio politico del regno: «homo enim est regnum»[208], cioè è signore del proprio corpo. Tuttavia la signoria dell'uomo si esercita a partire dall'infusione dell'anima intellettiva nel corpo; infatti «dum enim est embryo in utero matris, nondum est regnum proprium; sed creata anima intellectuali quae creando imponitur regnum fit regem habens proprium et homo dicitur»[209]. Emerge in questa fase che per Cusano l'uomo è sì determinato dall'unione di anima e corpo, ma la sua signoria dipende soltanto dalla presenza in lui dell'anima intellettiva. Per questo motivo, «recedente vero anima desinit esse homo et regnum»[210]. Infatti l'anima intellettiva, a differenza del corpo, è immortale e può abbandonare il corpo. Ci sembra qui opportuno notare che nel *De ludo globi* Cusano descrive anche il destino dell'anima dopo la morte dell'uomo. Cusano aveva infatti spiegato che essa è nel corpo al fine di renderlo vivo e vi si trova in una maniera del tutto particolare: «animam in corpore esse simul in diversis locis»[211]. L'anima vivifica il corpo donandole un movimento di cui è essa stessa principio; tale movimento non appartiene tuttavia a «nulla specie ex omnibus sex speciebus motus»[212], poiché l'anima si muove «aequivoce»[213]. Questo movimento fa sì che essa renda vivo ciò che attraversa. Infatti «anima diversa corporis membra, quae in diversis locis sunt, vivificat.

[204]Cfr. *Ivi*, c. 12, n. 142, 6-11, dove Cusano menziona la posizione dei platonici, secondo cui, dopo la morte, l'anima si risolve nell'anima del mondo: «alii, ut quidam Platonici, non esse unam intellectivam animam, sed quod animae nostrae sint eiusdem substantiae cum anima mundi, quam dicunt esse omnium animarum nostrarum complexivam. Sed differre dicunt animas nostras numero, quia habent diversum operandi modum, dicunt tamen eas in animam mundi post mortem resolvi».

[205]Cfr. *Ivi*, c. 15, n, 156, 6-12: «qui elementum descensus intellectus ponunt intellectibilitatem, mentem ponunt nequaquam dependere a corpore. Qui elementum ascensus intellectus rationem ponunt et finem intellectibilitatem, mentem nequaquam cum corpore interire admittunt. Ego autem nequaquam haesito gustum sapientiae habentes immortalitatem mentis negare non posse, uti de hoc alias oratori quae tunc occurrerunt patefeci».

[206]ARISTOTELIS *De anima* I, 4, 409, tr. it., p. 93.

[207]*De ludo globi* I, n. 43, 5ss.

[208]*Ivi*, n. 45, 5.

[209]*Ivi*, n. 45, 6-9.

[210]*De ludo globi* I, n. 43, 9.

[211]*Ivi*, n. 27, 1-2.

[212]*Ivi*, n. 28, 4-5

[213]*Ivi*, n. 28, 5.

Igitur ibi est, ubi vivificat. Tota igitur animae substantia, dum est in corpore, in diversis locis est»[214]. Importante è tuttavia sottolineare che l'anima non attraversa il corpo come se fosse essa stessa uno spirito corporeo: «non transit de una corporis particula ad aliam, cum sit simul in omnibus et singulis»[215]. Tuttavia con la morte essa si ritira dal corpo e prosegue il suo movimento al di fuori del corpo[216]. Quando ciò accade, essa «patiatur aut praemietur»[217]; non più come quando era nel corpo, in cui veniva afflitta dalle passioni, ma in una maniera diversa, non sensibile. L'anima conserva comunque un ricordo della vita in questo mondo e «gravata adhuc sorde corporea nec corporis oblita»[218]; il tormento permane finché essa non «salvatur, hoc est in quiete est»[219].

A proposito del destino dell'anima dopo la morte, si può notare che Cusano ha introdotto qui argomentazioni religiose sul tormento o la salvezza dell'anima a completamento di una prospettiva che tuttavia è meramente filosofica e che trova fondamento nel *De anima* di Aristotele. Allo stesso modo, si nota che Cusano non segue pedissequamente la tradizione aristotelica, ma formula piuttosto una concezione neoplatonica dell'anima che è tutta in ogni luogo, ma al contempo in nessun luogo[220]. Una critica più esplicita alla posizione aristotelica si trova nel quindicesimo capitolo del *De mente*, che conclude l'opera; anche in questa fase Cusano offre alcune dimostrazioni dell'immortalità della mente o anima intellettiva, menzionando argomentazioni filosofiche e religiose[221]. Particolarità del capitolo è inoltre che esso presenta la classica opposizione tra le posizioni dei platonici e quelle degli aristotelici.

[214]*Ivi*, n. 27, 5-8.

[215]*Ivi*, n. 27, 13-14.

[216]Con la morte, il corpo torna nel dominio della natura, che opera in lui come virtù vegetativa: dopo essere stato libero e guidato dal re, dopo che il re abbia lasciato il reame, questo torna nell'Impero: «corpus autem, sicut ante adventum animae intellectivae fuit de universali regno magni mundi, ita et revertitur ad illud. Sicut Bohemia erat de imperio, antequam haberet proprium regem, sic et manebit proprio rege sublato. Homo igitur immediate suo proprio regi, qui in ipso regnat, subest. Sed mediate subest tunc regno mundi. Quando autem nondum habet regem aut esse desiit, immediate subest regno mundi», cfr. *Ivi*, n. 27, 8-16. Che la natura agisca ancora nel corpo morto è evidente per Cusano dal fatto che si può osservare facilmente che, per un certo periodo, ai defunti continuano a crescere i capelli e le unghie, cfr. *Ivi*, n. 27, 17: «quare vegetativam virtutem in embryone natura seu mundi anima exercet sicut in aliis vitam vegetativam habentibus, et etiam continuat hoc exercitium in nonnullis mortuis, quibus capilli et ungues crescunt, et ea facit in illis sicut in aliis corporibus proprio rege carentibus».

[217]*Ivi*, n. 26, 2.

[218]*Ivi,* n. 26, 5-6.

[219]*Ivi*, n. 26, 8-9.

[220]Sulla critica neoplatonica alla scienza dell'anima aristotelica cfr. M. ANDOLFO, *L'ipostasi della "psyche" in Plotino: struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

[221]Una di queste è, ad esempio, quella secondo cui l'immortalità della mente è dimostrata dal cristianesimo: cfr. *De mente*, c. 15, n. 159, 6-14: «connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit, ut ita nobis nota sit nostrae mentis immortalitas ex communi omnium indubitata assertione sicut nostrae naturae humanitas. Non enim habemus certiorem scientiam nos esse homines quam mentes habere immortales, cum utriusque scientia sit communis omnium hominum assertio».

Infatti al fine di concludere il discorso sulla mente, il FILOSOFO interroga l'IDIOTA sulla questione che aveva mosso tutta la ricerca, ovvero una dimostrazione «de immortalitate mentis nostrae»[222]. La strategia dell'IDIOTA, come in altri passi già proposti, resta quella di consultare le posizioni dei platonici[223] e degli aristotelici[224], che su questa tematica sembrano sorprendentemente concordare; inoltre tutti coloro «gustum sapientiae habentes immortalitatem mentis negare non posse»[225]. A proposito di quest'ultimo riferimento, Cusano stesso rimanda ad un passo del *De sapientia*, in cui egli sostiene che l'immortalità della mente si deduce dal fatto che l'uomo ha il gusto di quanto è immortale, cioè il gusto della sapienza: poiché questa «praegustatio naturalis»[226] della Sapienza eterna non può rimanere inappagata, allora l'anima deve essere immortale, sì da consentirgli soddisfazione in un'altra vita[227]. Kurt Flasch ha sottolineato che questo argomento è presente già nella tradizione neoplatonica e in particolare nelle opere di Avicenna e Gundissalino; quel che tuttavia è maggiormente da sottolineare è che Cusano non procede ad una dimostrazione scolastica dell'immortalità della mente, ma la afferma a partire dalla definizione stessa della mente. Questo procedimento, che può apparire ricorsivo e vizioso, innerva invece la critica di Cusano alla dialettica aristotelica della scolastica, come era stato già precisato nel *De sapientia*[228].

Prima di continuare nella presentazione delle argomentazioni fondamentali del capitolo quindicesimo, ci soffermiamo brevemente sulla nozione cusaniana di «praegustatio». Abbiamo poc'anzi accennato alla convinzione, espressa da Cusano nel *De sapientia*, secondo cui in ogni uomo c'è un desiderio naturale di vivere in eterno e di giungere alla felicità[229]. Cusano ritiene che questo desiderio sia causato dal fatto che «quandam in te praegustationem experiris aeternae sapientiae»[230]; infatti se l'uomo non avesse in sé un certa cognizione della sapienza eterna, non potrebbe desiderarla. Questa affermazione è motivato dal principio per cui «nihil enim penitus incognitum appetitur»[231]. A tal proposito osserviamo che vi è traccia di questo

[222] *Ivi*, n. 156, 3.

[223] *Ivi*, n. 156, 6-7: «qui elementum descensus intellectus ponunt intellectibilitatem, mentem ponunt nequaquam dependere a corpore».

[224] *Ivi*, n. 156, 7-9: «qui elementum ascensus intellectus rationem ponunt et finem intellectibilitatem, mentem nequaquam cum corpore interire admittunt».

[225] *Ivi*, n. 156, 10-11.

[226] *De sap*. I, n. 16, 15-16; II, n. 11, 1-6 e n. 16; cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., p. 290.

[227] Cfr. *Ivi*, n. 18ss.

[228] Cfr. *De sap*. II, n. 1ss: nella prima parte dell'opuscolo viene infatti presentata la critica di Cusano alla dialettica e al sapere aristotelico, a cui egli preferisce la teologia negativa di Dionigi.

[229] Cfr. *De sap*. I, n. 15, 7: «desiderium immortalis vitae, ut aeternaliter feliciter vivas».

[230] *Ivi*, n. 15, 8.

[231] *Ivi*, n. 15, 8-9.

principio logico già in Boezio[232] e Agostino[233], ma che esso ha trovato fortuna nel Medioevo soprattutto presso l'Ordine dei Predicatori, in occasione della diatriba con l'Ordine francescano sulla conoscenza mistica: Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ad esempio, sostenevano la primazia dell'intellezione sull'amore nella conoscenza di Dio proprio in virtù del fatto che ritenevano impossibile che si possa desiderare ciò che prima non si è conosciuto. Non deve pertanto stupire se, per illustrare questo concetto, Cusano si affida proprio ad un esempio che è fornito anche da Alberto Magno[234]: il ferro che è attratto dal magnete[235]. Non vogliamo sostenere in questa fase che la fonte di Cusano in merito a questo principio sia Alberto Magno, tuttavia è quantomeno significativo notare che l'argomentazione di queste pagine del De sapientia è imbevuta di cultura renana: Avicenna e Alberto Magno sembrano costituire referenti filosofici decisivi, forse più di quanto la storiografia recente non abbia evidenziato. Questa considerazione sulla centralità della fonte albertina è da estendere anche alle argomentazioni presenti nel capitolo quindicesimo del *De mente*, in cui la dimostrazione dell'immortalità della mente avviene per tramite della nozione di intelletto assimilativo. Ciò che infatti nel *De sapientia* era definito nei termini biblici di una presenza innata nell'uomo della Sapienza eterna, è espresso nel *De mente* in termini filosofici: il fatto che la mente «attingere invariabile»[236] e che «formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse»[237]. In altri termini, la motivazione fondamentale per cui bisogna affermare che l'anima intellettiva dell'uomo sia "immortale" è da riferirsi alla constatazione che la mente attinge, mediante i concetti, alla regione dell'invariabile e dell'eterno. Infatti la mente è capace, mediante l'illuminazione naturale che è in se stessa, di offrire unità nel concetto alle cose molteplici, intuendo le forme dai vari enti singolarmente esistenti. Inizia pertanto ad emergere una posizione che è

[232]É il principio che fonda tutta la concezione platonica secondo cui l'uomo deve aver già visto affinché successivamente sappia cosa cercare, come ricorda SEVERINO BOEZIO nella sua *Cons. phil*., V, metr. III (CCSL, XCIV, 94, 11-19); Cusano, ad es., la richiama ancora in *De mente* c. 13, n. 147, 6sq.

[233]AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS *Conf*., I, c. 1, n. 1; *De trin*., IX, c. 3, n. 3; X, c. 1-2; Cfr. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, cit., p. 114.

[234]ALBERTI MAGNI *De mineralibus* III, tr.1, c. 6 et IV, tr.1, c.1 (ed. Borgnet 5,66b e 83b); *De causis proprietatum elementorum* I, tr. 2, c. 11 (Colon. V/2, p. 81, 83). Cusano stesso attribuisce questo esempio ad Alberto, vedi ad es. *Sermo* CCXII, n. 12, 1-7: «esto igitur, quod magnes sit principium seu mater ferri, ut dicunt naturales et Albertus Magnus scribit, tunc eo modo aliqualiter concipiatur Deus principium intellectualis naturae et ut tale principium vocetur Deus sapientia, in qua sapientia unitatem seu entitatem consideremus».

[235]La metafora del ferro e del magnete è di Platone e si trova in *Ione* 533d-e: vedi anche FILONE D'ALESSANDRIA, *De opificio mundi*, c. 49, n. 141 (I, 49,17) ed ERIUGENA, *Periph*., I, nn. 212, 31–214, 1. Cfr. anche *De conc. cath*. I, c. 2, n. 10, 1ss, dove l'esempio viene attribuito «Ambrosii in epistula ad Sabinum», rif. AMBROSII MEDIOLANENSIS, *Epistola* 45, *ad Sabinum* (PL 16, 1144); *Cribr. Alch*., III, c. 21, n. 237, 1-9; *De pace fidei,* c. 12, n. 40,1ss; *De stat. exp.*, n. 175, 3ss.

[236]*De mente*, c. 15, n. 156, 12.

[237]*Ivi*, n. 156, 13-15.

discorde con la posizione tomista, secondo cui l'intelletto è fondamentalmente assimilativo delle forme. Infatti Cusano sostiene che la prova dell'immortalità della mente è il fatto che nella mente sia presente la verità invariabile delle forme che invece non si trova nelle cose realmente esistenti, dove le forme sono frammiste alla materia. Infatti la figura geometrica del cerchio si trova con maggiore verità nella mente che in una palla realizzata da un tornitore[238]. Cusano sostiene difatti che «veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavimentis, sed mente reperitur»[239]. Nella mente – come vedremo nel dettaglio nei prossimi capitoli – non può che essere invariabile e immortale, poiché essa possiede in sé stessa le forme variabili e immortali delle cose. Tuttavia l'anima non prende coscienza di queste forme se permane nella conoscenza sensibile, immaginativa o razionale, bensì soltanto se abbandona queste forme assimilative di conoscenza – di cui ci siamo occupati finora – e si rivolge in se stessa: «dum anima per organa inquirit, id, quod invenit, variabile est, dum per se inquirit, id, quod invenit, stabile, clarum, limpidum et fixum exsistit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit»[240]. Nel medesimo capitolo, Cusano apporta altre argomentazioni per mostrare l'immortalità della mente – tra cui, curiosamente, quella del *consensus gentium*[241] –, che tuttavia in questa fase non possiamo affrontare. Facciamo presente soltanto che il capitolo continua con un tentativo di confutazione della *Physica* di Aristotele[242]. Infatti per Cusano

[238]Ci riferiamo alla palla «aliquantulum concavam» del *De ludo globi* I, n. 4, 2. Nella situazione citata la verità della palla non consisteva nella palla creata, dove la forma pensata dall'artefice era addita alla materia-legno, ma era rinvenibile nella mente dell'artista.

[239]*De mente*, c. 15, n. 156, 16-17.

[240]*Ivi*, n. 156, 17-21.

[241]L'argomento del cosiddetto *consensus gentium*, si fonda sulla convinzione che si trovi negli uomini una certa sapienza innata; d'altronde il rapido scambio di battute tra il FILOSOFO e l'IDIOTA conclude tutta la trattazione sulla conoscenza affrontata nell'intero libro. Cusano torna infatti nella situazione iniziale e conduce il lettore nuovamente nelle problematiche che avevano mosso il dialogo e anche nello scenario storico in cui esso aveva preso le mosse: la permanenza a Roma dei tre protagonisti per il giubileo del 1450. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima risiede nell'esistenza stessa del cristianesimo, «la religione che ci è innata, la quale ha tratto quest'anno a Roma questa folla innumerevole […], religione che si è manifestata sempre nel mondo, sebbene in maniere diverse». Per il fatto stesso che vi è una certa sapienza innata – come vedremo nel capitolo successivo –, allora accade che gli uomini posseggono alcune opinioni chiare ed evidenti senza far ricorso all'esperienza; inoltre, poiché questa sapienza innata nutre gli intelletti di tutti gli uomini, allora il consenso della maggioranza degli uomini su alcune opinioni chiare ed distinte, è prova che non si tratta di illusioni o opinioni del singolo, bensì di vere e proprie conoscenze innate. Ad esempio tra queste conoscenze evidenti possiamo annoverare la certezza di essere uomini, ovvero che la nostra natura sia umana – benché non si faccia esperienza di questa umanità, l'uomo sa per una certa sapienza "innata" di essere uomo e lo sa in modo chiaro e distinto; Ebbene, «l'immortalità della mente nostra, come l'umanità della nostra natura, ci è nota per un indubbio assenso comune». Non è così un caso se l'immortalità della mente è al centro di quella religione "innata", che è il cristianesimo, poiché entrambe sono talmente certe per la nostra mente così come lo è il fatto di essere nati uomini. L'argomento è presto formulato: «d'esser uomini non abbiamo scienza più certa di quella per cui siamo certi d'avere un'anima immortale, poiché l'una e l'altra scienza costituiscono una convinzione comune a tutti gli uomini».

[242]ARISTOTELIS *Physica*, IV, 11, 219b1.

l'invariabilità dell'anima intellettiva emerge anche se consideriamo l'anima intellettiva come misura del movimento. Cusano sostiene che hanno errato tutti coloro secondo i quali il movimento naturale preceda la mente che lo enumera; infatti «cum motus caeli per mentem numeretur et tempus sit mensura motus, tempus mentis virtutem non evacuabit, sed manebit ut omnium mensurabilium terminus, mensura et determinatio»[243]. Questa posizione contiene per Cusano una dimostrazione dell'immortalità dell'anima. D'altra parte – appunta Cusano – il fatto stesso che l'anima intellettiva misuri il movimento, dimostra che essa non è immersa nel movimento, ma che è da esso sciolta; così «motum non plus mensurare mentem quam mens motum»[244].

Anche nel *De aequalitate*[245] Cusano affronta il problema dell'immortalità della mente a partire dalla discussione di Aristotele sul tempo e il movimento. In queste pagine, Cusano pone in questione la concezione aristotelica dell'anima come del numerante intemporale del movimento; secondo Aristotele, infatti, l'esistenza del tempo è connessa all'anima che enumera: senza di essa non vi sarebbe il tempo, ma soltanto il movimento[246]. Al contrario, Cusano ritiene – come riteneva anche Plotino[247] – che il tempo è fondato nell'anima ed è immagine dell'eternità[248]. In questo contesto, Cusano introduce il problema dell'immortalità dell'anima, distinguendo l'anima dal tempo e dall'eternità. Cusano sostiene che «anima videt se esse intemporale tempus»[249]; per un verso, infatti, l'anima è tempo, poiché enumera il movimento delle cose, mentre per l'altro, proprio in quanto enumerante, è oltre il tempo. Parte del tempo è il mondo del finito e del corporeo, che è divisibile in parti e numerabile. Inoltre l'anima «percipit corpus esse in esse transmutabili et quod non fit transmutatio nisi in tempore»[250]. L'anima non si situa quindi nel tempo e non è mutevole: l'anima non è dunque mortale. Tuttavia Cusano sottolinea che non bisogna confondere il non temporale (altrove chiamato «perpetuo»[251]) con l'eternità: infatti soltanto l'eternità «non est nec contrahibilis nec participabilis»[252]. Ma poiché l'anima è per un verso frammista al movimento e al corporeo, e dunque è per un verso partecipabile al mondo, allora «anima non

[243] *De mente*, c. 15, n. 157, 7-9.
[244] *Ivi*, n. 157, 10-11.
[245] *De aeq.* n. 11, 1ss
[246] Cfr. ARISTOTELIS *Physica*, 220b14ss e 223a21-29.
[247] Cfr. PLOTINII *Enneades* III, 7, 13ss.
[248] Su questo punto cfr. ad es. *De con.* II, c. 7, n. 108, 1-3: «tempus atque successio a perpetuo, quem in naturis generabilium corruptibiliumque experieris».
[249] *De aeq*., n. 11, 1.
[250] *Ivi*, n. 11, 1-3.
[251] Cfr. *De ludo globi* I, n. 37, 12-20: «cum anima bruti sit substantia et virtus corpus requirens, quia sine corpore nihil habet exercitii, videtur quod deficiente corpore deficiat. Atque cum sit substantia, quae in homine est intellectualis, et virtus in deficiens, videtur numquam deficere. Substantia enim essentia est, quae non est corruptibilis secundum Dionysium, et potest esse perpetua, quoniam in anima hominis perpetua est».
[252] *De aeq*., n. 11, 10.

esse aeternitatem, cum sit tempus, licet intemporaliter»[253]. Ancora una volta l'anima dell'uomo, che è l'anima intellettiva, viene situata in una linea di confine tra il separato e il finito, ovvero, in questo caso, «super temporalia "in horizonte aeternitatis" temporaliter»[254]: è la tradizione del *Liber de causis*[255], da cui proviene la metafora qui utilizzata e che emerge in questo caso come la fonte consultata da Cusano nella formulazione di queste righe. Come è stato già osservato in relazione al problema della separatezza dell'intelletto, questo statuto di confine dell'anima razionale le offre la possibilità di rivolgersi per un verso al corporeo, mentre per l'altro all'intellegibile, separato e perpetuo. In quanto rivolta al corporeo, «videt anima se coniunctam continuo et temporali. In hoc enim sunt eius operationes successivae et temporales, quas per organa corruptibilia facit, ut est sentire, ratiocinari, deliberare et similes»[256]; mentre in quanto rivolta all'intelligibile che è in sé, l'anima razionale «videt se absolutam a continuo in opere intellectus ab organo separati, quia dum intelligit subito intelligit»[257].

3.3 La mente e la visione intellettuale senza fantasmi

In molti luoghi della sua produzione filosofica, Cusano sostiene che il termine latino "mente" sia stato originariamente attribuito alla forza intellettuale che è nell'uomo dal fatto che gli antichi osservarono in essa una certa attitudine alla misurazione[258]. Nonostante questa etimologia da un punto di vista squisitamente filologico non trovi riscontro negli ultimi studi, essa rivela comunque un carattere precipuo della nozione cusaniana di mente. Kurt Flasch ha però fatto notare che anche presso le opere di altri autori medievali si può trovare questa medesima etimologia: ad esempio – scrive Flasch – «il fatto che la mens sia connessa con il misurare, lo si ritrova anche in Alberto e in Tommaso d'Aquino»[259]. Markus Fuehrer ha inoltre segnalato che la medesima

[253] *Ivi*, n. 11, 10-11.
[254] *Ivi*, n. 11, 12-13.
[255] *Liber de causis* II 22 (Pattin 138,80-83).
[256] *De aeq.* n. 11, 16-18.
[257] *Ivi*, n. 11, 18-20.
[258] L'espressione ricorre spesso in Cusano: *De docta ign.* I, c. 16, n. 45; c. 18, n. 54; c. 20, n. 60; c. 23, n. 72; *De gen*. 2, n. 157, 7-9; *Apol. doct. ign.* n. 47; *De mente*, c. 1, n. 57, 4-5: «habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio»; Ivi, c. 5,
[259] K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung,* cit., p. XX, tr. it., p. 305 Cfr. anche R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah,* cit., p. 189, cita ALBERTI MAGNI *In De divinis nominibus*, c. 1, Dionisyaca p. 16, 62ss, tr. it. *Commento alla teologia mistica di Dionigi*, cit., p. 169; in quel passo Alberto si richiama ad ARISTOTELIS *Metaphysica* X, 1053a 35; Cfr. anche *Sermo* CLXXIV, n. 12, 1-6, dove Cusano dice che questa dicitura proviene da Alberto: «nota, quo modo Albertus Magnus in libro suo De anima dicit quod abstrahere non sit nisi simplificare. Et in eodem libro et super Dionysio dicit

errata etimologia del termine "mente" si trova anche nel *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo[260]: è dunque probabilmente attraverso la tradizione dominicana che Cusano viene a conoscenza di questa etimologia. Tuttavia bisogna considerare che mentre presso gli autori domenicani l'atto del misurare che veniva connesso al termine "mente" non assumeva un ruolo chiave nelle epistemologie, in Cusano essa assume una diversa rilevanza. La concezione cusaniana della mente come "ciò che misura" viene illustrata ad esempio nel nono capitolo del *De mente*, in cui Cusano spiega «quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem»[261]. In questo passo Cusano sottolinea infatti che l'attività appropriata della mente è quella di costruire punti e linee, di soppesare le cose reali e di calcolare il peso degli enti[262]. A tal proposito notiamo però che la proposta filosofica di Cusano non si esaurisce nell'affermazione della natura "misurante" della mente, la quale utilizza la matematica per offrire termine e misura alle cose reali; infatti questo punto di vista sulla mente viene condiviso anche dai domenicani tedeschi. Quel che invece costituisce la peculiarità della posizione cusaniana consiste nell'affermazione perentoria del carattere creativo della mente stessa: dal punto di vista di Cusano la mente è la misura delle cose poiché offre alle cose un termine concettuale, cioè le pone in un mondo di nozioni. Questa posizione emerge sin dalle pagine succitate del *De mente*, ma viene espressa con maggiore attenzione nella parte finale del *De venatione Sapientiae*: in queste pagine Cusano spiega che la mente non si limita a leggere una misura già presente nelle cose, bensì offre alle cose stesse una misura in maniera nozionale; d'altra parte, però, non bisogna ritenere che la mente determini l'essenza delle cose in maniera reale, bensì soltanto in maniera nozionale[263]. Questa determinazione è possibile poiché la mente trova in se stessa le similitudini nozionali delle essenze delle cose, in quanto la mente non è altri che Dio stesso contratto in maniera mentale. Per questo motivo Cusano afferma

---

mentem etiam a metiendo dici, sicut et mihi videbatur, cum libellum De mente scriberem». Sulla nozione di mente come misura cfr. anche ALBERTI MAGNI, *De anima*, tr. 3, c. 1-2.

[260]ULRICII DE ARGENTINA, *De summo bono*, I, n. 47: «natura autem quae in se dicitur intellectus in comparatione ad intellecta vocatur mens a mensurando inquantum intellectus per habitum principiorum est primum metrum sive prima regula ad quam omne verum examinatur et scitur esse verum cum huic regulae concordat»;

[261]*De mente*, c. 9, n. 116, 2-3.

[262]La prospettiva gnoseologica del *De staticis experimentis* si fonda sulla capacità della mente di contare, pesare e misurare gli enti reali: vedi P. PICO ESTRADA, *Weight and Proportion in Nicholas of Cusa's Idiota de staticis experimentis*, in K. Reinhardt & alii (cur.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt: philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Roderer Verlag, Regensburg 2008, pp. 135-146, in particolare pp. 136-137. cfr. a tal proposito il nostro A. FIAMMA, *„Iudicium staterae verius experimur". Der Begriff von „Pondus" bei Nikolaus von Kues und Augustinus von Hippo*, forthcoming in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LXII/1 (2016)

[263]In questo punto Cusano si distingue da Dietrich di Freiberg, il quale assegnava invece all'intelletto un ruolo creativo.

che le cose esterne non sono mai tali; infatti esse sono "esterne" per i sensi esterni che le percepiscono, ma sono al contempo "interne" per la mente che le pensa. Cusano sottolinea inoltre che tale capacità intellettiva della mente, che misura tutte le cose poiché tutto le è interno, era stata intuita da Protagora[264], il quale affermava che l'uomo «omnia mensurat»[265].

Con lo scopo di definire la mente, Cusano nel settimo capitolo del *De mente*, discute l'ipotesi che «mentem nostram esse harmoniam aut numerum se moventem»[266]. L'espressione "numero che muove se stesso" è stata coniata da Platone ed è utilizzato anche nel *De anima* di Aristotele[267] per definire l'attività della mente; essa ha inoltre avuto una consistente fortuna nella tradizione neoplatonica[268]. Cusano stesso paragona l'attività della mente al movimento del numero, soprattutto perché la mente «ad faciendum discretiones procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus»[269]. Cusano aveva tuttavia già avuto modo di utilizzare la metafora del numero in molte altre occasioni; nel sesto capitolo del *De mente*, ad esempio, egli critica i Pitagorici per un utilizzo improprio del numero e distingue tra il numero che è nella mente umana – e che, abbiamo mostrato, rappresenta la struttura del pensiero logico e razionale umano – e il numero divino che è nella mente divina[270]. Tuttavia, mentre nel *De mente* Cusano menziona il numero quale strumento costitutivo della mente divina e della mente umana, nel terzo capitolo del primo libro del *De coniecturis* utilizza la metafora della «progressione naturale»[271] dei numeri per descrivere il movimento della mente nella conoscenza. Ci concentreremo ora su questa metafora e su questo libro per cogliere la nozione cusaniana di "mente" nel suo dispiegarsi nella conoscenza intellettiva. Anzitutto bisogna precisare che con «progressione naturale» Cusano intende quel calcolo numerico mediante cui ad un numero si aggiunge una unità, facendolo divenire sempre più grande: uno, due, tre, quattro e così via[272]: è il naturale accrescimento della quantità numerica

[264]*De ber.*, c. 5, n. 6, 2-3.

[265]*Ivi,* c. 18, n. 24, 2. Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, pp. XX, tr. it., p. 330.

[266]*De mente*, c. 7, n. 97, 4-5.

[267]ARISTOTELIS *De anima* I, 2, 404b29 e 4, 407b30.

[268]PLOTINII *Enneades*, V, 1, 5.

[269]*De mente*, c. 7, n. 97, 12-16.

[270]Cfr. *Ivi*, c. 6, n. 95ss.

[271]*De con.* I, c. 3, n. 10, 1.

[272]Proprio sul concetto di progressione naturale Cusano aveva fondato la regola della «dotta ignoranza»: seguendo la progressione si può sempre trovare un numero più grande o successivo al numero scelto, fenomeno che comporta l'impossibilità di giungere ad un massimo numerico semplice sul piano del finito; cfr. *De docta ignorantia* I, c. 3. Alla progressione naturale è legato anche il concetto di infinito negativo. Sull'utilizzo simbolico del numero e l'infinito nel terzo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia* vedi il nostro contributo A. FIAMMA, *La precisione della matematica e l'infinito nel De docta ignorantia di*

che, partendo dal numero UNO, conduce al massimo numerico, come già mostrato nel *De docta ignorantia*[273]. Particolarità del *De coniecturis* è che in queste pagine la progressione viene anche chiamata con il termine neoplatonico e albertino di «flusso»[274], come abbiamo mostrato nel dettaglio nel terzo capitolo.

Nel corso della nostra ricostruzione della teoria della conoscenza cusaniana abbiamo talvolta avuto modo di constatare che per Cusano il conoscere consiste anzitutto in un'attività di assimilazione dell'intelletto al fantasma che rappresenta la cosa esterna. A tal proposito, alcuni interpreti del secolo scorso hanno affermato che la prospettiva filosofica di Cusano non si distingue, nei suoi tratti fondamentali, dalla tradizione realista, la quale pensava alla conoscenza come un processo di «adaequatio intellectus ad rem». Secondo tali interpreti, come Jasper Hopkins[275], anche Cusano, come Tommaso d'Aquino, avrebbe concepito l'attività del conoscere nei termini dell'astrarre e dell'assimilare. Bisogna effettivamente riconoscere che Cusano nelle sue opere offre taluni elementi a favore di tale interpretazione storiografica. Ad esempio nel quarto capitolo del *De mente* Cusano attribuisce all'intelletto la definizione di «vis assimilativa»[276] e presenta l'attività intellettiva nei termini di una astrazione dei fantasmi delle cose e di una successiva assimilazione dell'intelletto ai fantasmi. Così nel *De venatione sapientiae* Cusano afferma che «est virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare»[277]; e poco oltre che «intellectus vero noster intelligit, quando se assimilat omnibus. Nihil enim intelligeret, nisi se intelligibili assimilaret, ut intra se legat, quod intelligit, scilicet in suo verbo seu conceptu»[278]. Sembra dunque che per Cusano l'intelletto possa realizzare se stesso nella conoscenza delle cose esterne soltanto divenendo simile o adeguato ai fantasmi prodotti dall'immaginazione. Nello stesso libro Cusano conferma inoltre che la dottrina dell'assimilazione non riguarda soltanto il processo conoscitivo del mondo, bensì anche la conoscenza di sé. Infatti «neque intellectus propriam suam quiditatem et essentiam intra se attingere potest nisi modo quo alia intelligit, formando – si potest – ipsius intelligibilem assimilationem, sicut nec visus videt se»[279]. Inoltre sottolineiamo

---

Nicola Cusano, in D. Bosco et alii (cur.), *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes editrice, Napoli 2012, p. 325-342.

[273]*De docta ign*. I, c. 6, n. 15, 6-11: Et quia non potest dici, quod illud sit maius dato finito et finitum, ita semper in infinitum progrediendo, quoniam in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest – alias maximum esset de natura finitorum –: igitur necessario est maximum actu omnium finitorum principium et finis».

[274]*De con*. I, c. 3, n. 11, 1: «naturali in fluxu».

[275]J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1996, pp. 19ss., dove presenta alcuni argomenti a favore di un'interpretazione realista della gnoseologia di Cusano.

[276]*De mente*, c. , n. 75, 1-2; c., n. 99, 7

[277]*De ven. Sap*., c. 29, n. 86, 10-11.

[278]*Ivi*, n. 87, 15-17.

[279]*Ivi*, n. 87, 17-20.

che questa generale impostazione "realista" del problema della conoscenza è da inquadrare entro un contesto metafisico che Cusano traccia nelle sue opere che sembra richiamare una posizione realista. Un esempio classico a tal proposito riguarda la precedenza della natura rispetto alla conoscenza. Infatti talvolta Cusano sostiene una cosa esiste nella realtà prima di essere compresa[280]: si tratta di un tipico argomento con cui gli *antiqui* nelle Università del XIII secolo hanno affrontato le filosofie nominaliste dei *modernes*.

Questa interpretazione "realista" del pensiero del Cusano non è stata però sempre condivisa. Infatti alcuni storici della filosofia hanno notato che, in molteplici occasioni, Cusano sembra porsi esplicitamente contro la concezione tomista, sia nelle questioni metafisiche che in quelle gnoseologiche: la mente non avrebbe bisogno di astrarre le immagini delle forme delle cose reali, né di assimilarsi ad esse per portare in atto la propria tendenza naturale alla conoscenza. Il motivo di questa posizione consisterebbe nel fatto che Cusano avrebbe inteso la mente non alla maniera aristotelica, cioè come una *tabula rasa* che attende di ricevere l'impronta dei fantasmi delle cose esterne, bensì come una forza seminale, che contiene in sé stessa, in potenza, una complessione delle forme di tutte le cose. La conoscenza, dunque, non dovrebbe avvenire mediante l'assimilazione e l'astrazione, bensì attraverso l'esplicazione della potenza conoscitiva della mente. Questo secondo aspetto, che Cusano espone in particolare nel *De coniecturis* e negli *Opuscula* degli anni Quaranta, è stato sottolineato soprattutto da coloro che, come Klaus Kremer[281], hanno individuato nelle dottrine di Cusano l'eredità della filosofia procliana. Conseguenza di questa posizione filosofica è la convinzione – incompatibile con il tomismo – per cui la mente ha la possibilità di produrre le nozioni delle cose traendole da se stessa. Anche in questo caso è possibile agevolmente rintracciare questo modello gnoseologico nelle opere di Cusano. Forniamo anche in questo caso un esempio: nel *De non aliud* Cusano ribalta la gnoseologia tomista, affermando che una cosa si trova prima nell'intelletto e poi nel senso: «sicut in intellectu frigus est ac frigidum in sensu, frigus in intellectu ad sensibile frigus anterioriter est; non enim sentitur, sed intelligitur frigus, cum frigidum ipsum sentiatur»[282]. Questa compresenza di due modelli metafisici e gnoseologici in Cusano impone in questa fase della nostra ricerca il tentativo di individuare in Cusano la presenza di una dottrina metafisica e gnoseologica unitaria. A tal proposito nel presente capitolo vagliamo l'ipotesi secondo cui questa prospettiva metafisica e gnoseologica di Cusano presenti notevoli affinità con la tradizione albertista.

[280] *Comp*., c. 1, n. 1, 7-8: «negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis».

[281] K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, «MFCG», XIII (1978), pp. 23-57, rist. in: Id., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, cit.

[282] *De non aliud*, c. 13, n. 51, 20-23.

Dal nostro punto di vista per comprendere in maniera unitaria le dinamiche della conoscenza assimilativa nel pensiero di Cusano è necessario prestare attenzione alla funzione dei fantasmi nell'insieme del processo conoscitivo. Nelle pagine precedenti abbiamo avuto modo di sottolineare che i fantasmi sono prodotti dalla fantasia a partire dalle percezioni sensibili delle cose. Tuttavia per Cusano i fantasmi non si imprimono nell'intelletto potenziale come dei sigilli su una tabula rasa, come sosteneva Aristotele; infatti per Cusano l'intelletto non è mera potenzialità ricevente, bensì è una potenzialità paragonabile a quella di un seme[283]. Per questo motivo nel settimo capitolo del *De mente* Cusano assegna ai fantasmi non la funzione di imprimere le forme nell'intelletto, bensì soltanto quello di eccitare l'intelletto a riconoscere, quali complicate in sé, quelle medesime forme di cui ora l'immaginazione stava presentando i fantasmi[284]: la mente – afferma Cusano – «incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantasmata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit, sicut excitatur quis ex pulchritudine imaginis, ut inquirat pulchritudinem exemplaris»[285]. Pertanto la conoscenza assimilativa si ottiene non a partire dalla elaborazione univoca dei dati sensibili, bensì da un accordo tra la passività della percezione e l'attività della mente che viene destata dal torpore e indotta a divenire attiva[286]. Questa dimensione attiva viene espressa da Cusano con il riferimento alla vita: la mente, infatti, una volta eccitata dai fantasmi, inizia a muoversi liberamente e per propria causa, in quanto è sostanza[287]. Pertanto Cusano in questo stesso settimo capitolo accenna ad una «viva vita mentali»[288], che si esprime nel fatto che l'uomo crea da se stesso le nozioni delle cose. Bisogna comunque considerare che questo processo di produzione dei concetti viene determinato per Cusano dal fatto che la mente possiede una forza innata del giudizio[289], che le permette di formulare delle nozioni razionali delle cose, distinguendo e collegando, cioè edificando un mondo nozionale. Cusano sottolinea che, proprio in questa attività, la mente emerge come una forza libera e creativa, che non soggiace passivamente all'esperienza del mondo, ma che la guida e la dirige mediante la propria conoscenza. In tal senso, «vis assimilativa non est nisi ad

[283]Vedi supra. Cfr. il dibattito sull'innatismo in *De mente*, c. 5.

[284]Questa medesima dottrina si trova ad es. anche nel *De con*. II, c. 16, n. 159, 2-8: «deinde intelligentia pulsatur, ut absolutius a dormitante potentia in cognitionem veri vigilantius erigatur. Sensata enim in phantasia depingit atque, dum eorum rationem inquirit, in actum intelligendi verique notitiam pergit. Unit enim alteritates sensatorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate».

[285]*De mente*, c. 7, n. 104, 5-8.

[286]Nota a tal proposito K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., p. 340: [la mente è] «assimilativa, non creativa, certo; ma l'assimilazione non consiste nella sua subordinazione a un mondo esterno sussistente in modo autonomo, altrimenti non ne sarebbe l'*exemplar*».

[287]Vedi supra.

[288]*De mente*, c. 7, n. 104, 10.

[289]Vedi supra. Cfr. *De mente*, c. 5, n. 81, 1ss.

vim formativam conversa, quia in tantum est assimilativa in quantum formativa»[290].

Cusano afferma inoltre che questa caratteristica attiva e creatrice dell'attività conoscitiva umana non è altri che l'esplicazione di quella «vivam admirabilem virtutem»[291] che è in noi e che – spiega nel *Sermo* CLXIX – «semen divinum esse uti vivam imaginem»[292]. Cusano ritene, infatti, che questa capacità creatrice che è presente nella mente umana sia testimonianza della presenza nell'uomo di una similitudine divina: infatti così «conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio»[293]. A proposito di questo passo del *De mente* notiamo che Cusano sottolinea il carattere "produttivo" della conoscenza umana confermando tuttavia sempre il generale modello assimilativo della conoscenza. Infatti nelle linee immediatamente precedenti a questa considerazione sulla natura produttiva della conoscenza umana, Cusano aveva precisato che «si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas»[294]. Questa analogia tra la mente divina che crea gli enti e la mente umana che produce nozioni a partire da una potenzialità che le è innata[295] non viene pertanto introdotta da Cusano con l'intenzione di negare il carattere assimilativo della conoscenza, bensì nella prospettiva di considerare la dimensione attiva di questa particolare "assimilazione". Talvolta Cusano per esprimere questo carattere attivo si spinge fino a coniare espressioni che possono sembrare paradossali: è il caso del *Sermo* CLXIX, quando Cusano afferma che, proprio in quanto uomini, «sumus creatores assimilativi»[296]. Anche in questa occasione Cusano cerca di spiegare la dimensione creativa della conoscenza umana in relazione alla natura creatrice di Dio. Infatti Cusano precisa che «sicut Deus creator intelligendo veraciter creat et format, ita nos ex nostro intellectu producimus rerum similitudines, et ostendimus per artes nos similitudinum operatores»[297]. Importante è sottolineare che la produzione di conoscenze viene considerata da Cusano come l'esplicazione di una originaria potenza che è nell'uomo, così come la creazione

[290]Sermo CXVIII, n. 8, 9-14: «ille dat nobis imaginem suam vivam, secundum quam possumus non formare omnia ut ipse, sed assimilare et conformare nos omnibus. Sed vis assimilativa non est nisi ad vim formativam conversa, quia in tantum est assimilativa in quantum formativa».

[291]*Sermo* CLXIX, n. 6, 1-2.

[292]*Ivi*, n. 6, 2-3. La nozione di mente come "seme divino" si trova anche in *De mente*, c. 5, n. 81, 6-7: «mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter».

[293]*De mente*, c. 3, n. 72, 6-7. Dio produce mondo in maniera reale, la mente umana produce le congetture: *De con.* I, 1, n. 5, 3-8; vedi anche *De ludo globi* II, n. 80, 10ss e 91, 5ss

[294]*Ivi*, n. 72, 4-6.

[295]Cfr. *Sermo* CXLI, n. 3, 8-15: «est igitur alius mundus rationis absolutae, in quo sunt omnia in ratione, et ab illo descendit rationis illius imago sive lucis illuminatio sive vitae vivificatio. Anima igitur intellectualis, cum sit imago Verbi aeterni, habet intra se omnia ut imago, et est propterea sic rerum similitudo, sicut exemplar eius rerum veritas».

[296]*Sermo* CLXIX, n. 6, 3.

[297]*Ivi*, n. 6, 3-7.

del mondo è esplicazione della potenza creatrice di Dio: «sicut Deus in suo esse actu complicat omnes res, quae sunt aut fieri possunt, ita intellectus omnes omnium rerum similitudines complicat in virtute et explicat assimilando, et hoc est intelligere»[298]. Pertanto con coerenza nel *De principio* Cusano connota l'uomo come "assimilatore" e sostiene che, in lui, assimilare è sinonimo di conoscere secondo intelletto. Il passo in questione è costruito ancora una volta mediante la corrispondenza tra Dio che crea e l'uomo che si assimila: «conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare»[299]. Questa equiparazione tra l'assimilare e il comprendere con l'intelletto viene presentata da Cusano anche in altri testi. Un esempio in tal senso è fornito da Cusano nel *De possest*, quando Cusano afferma che «nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare»[300].

Questa breve analisi ha mostrato che Cusano intende l'attività conoscitiva come un processo di assimilazione della mente; tuttavia l'assimilazione non è da intendere nella maniera con cui la tradizione scolastica e in particolare Tommaso d'Aquino l'hanno concepita, ovvero come un passivo conformarsi dell'intelletto alla cosa esterna, bensì come un'attività creativa e libera. La conoscenza permette dunque all'intelletto umano di esplicare la propria forza seminale che è similitudine della forza creatrice di Dio. Pertanto la conoscenza è per l'intelletto la maniera mediante cui esso realizza la propria natura e si avvicina alla natura divina[301]. Nel *De docta ignorantia* Cusano spiega che la conoscenza porta in atto la natura umana e la rende maggiormente simile alla natura divina[302]. Tale movimento di ascesa dell'intelletto umano "assimilativo" a quello divino "creativo" era stata descritta da Alberto Magno nel *De intellectu et intelligibili*[303]: così come Cusano, anche Alberto aveva descritto l'intelletto come una forza assimilativa, il cui fine consiste nell'elevare la propria conoscenza rendendosi simile alle intelligenze superiori. Questo genere di conoscenza non è tuttavia descritto da Alberto Magno nei termini di una assimilazione passiva, bensì come un processo mediante cui l'intelletto diviene attivo, libero e semovente: per Alberto questo genere di conoscenza attiva rende l'intelletto simile alle intelligenze superiori. Questo processo

[298] *Ivi*, n. 6, 7-11.
[299] *De princ*., n. 21, 9-14.
[300] *De possest*, n. 17, 9-11.
[301] *De mente*, c. 11, n. 131, 1 – 133, 1: la mente è unità di posse assimilari, posse assimilare et nexus utriusque. A proposito di questo pass, cfr K. FLASCH, *Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. XX, tr. it., p. 351.
[302] Cfr. ad es. *De docta ignorantia*, II, c. 2, n. 103, 1ss.
[303] ALBERTI MAGNI, *De int. et int*. II, tr. un, c. 9, p. 516a.

avviene per Alberto secondo il naturale lume dell'intelligenza e non secondo il movimento di discesa della grazia divina. Importante nella prospettiva di Alberto è che questa conoscenza progressiva avviene sulla base delle strutture conoscitive dell'intelletto: ciò significa che Alberto Magno esclude che si possa dare una conoscenza senza i fantasmi o che siano possibili visioni mistiche nella nube della non conoscenza. L'assimilazione dell'intelletto alle intelligenze superiori è dunque per Alberto il risultato di un progressivo attualizzarsi delle strutture conoscitive dell'anima. Talvolta anche Cusano sembra aderire a questa posizione, ad esempio nel *De visione Dei*, quando sostiene «intellectus humanus ut ponatur in actu, opus habet phantasmatibus, et phantasmata sine sensibus haberi nequeunt et sensus sine corpore non subsistunt[304]. Tuttavia – come vedremo con maggiore approfondimento nei capitoli seguenti – questa posizione di Alberto Magno non è condivisa da Eimerico da Campo e da Cusano, i quali invece sostengono spesso la possibilità di una conoscenza mistica in questa vita al di sopra delle potenzialità dell'intelletto assimilativo.

Cusano sottolinea inoltre che la speculazione con i fantasmi e mediante assimilazione caratterizza il sapere umano in questo mondo; tuttavia nel momento in cui l'intelletto umano si apre all'esperienza della conoscenza simbolica e senza fantasmi, esso entra nel campo della teologia. La suddivisione delle scienze dell'anima non occupa nelle opere di Cusano un posto centrale; nonostante ciò è possibile rintracciare la sua posizione in diversi scritti. Ad esempio Cusano nel *De possest* afferma che si possono elencare tre forme di speculazione[305]: la fisica, che si occupa delle forme frammiste alla materia ed è il campo dell'anima sensitiva e razionale[306], la matematica, che si occupa degli enti matematici – i quali sono enti di ragione[307] – ed è dunque intermedia[308], e infine la teologia, che invece si occupa delle forme assolute[309]: in quest'ultimo campo si muove «anima per se sine phantasmate supra omnem intelligentiam et disciplinam per supremam sui ipsius acutiem et simplicitatem,

[304]*De vis. Dei*, c. 22, n. 98, 16-18.

[305]*De possest*, n. 62, 1ss. Cusano ripete questo medesimo schema anche altrove, cfr. ad es. *De mente*, c. 7, n. 106, 12ss e *De apice theor.*, n. 14, 9ss

[306]*Ivi*, n. 62, 11-16: «infima est physica, quae circa naturam versatur et considerat formas inabstractas, quae subsunt motui. Nam forma in materia est natura et ideo inabstracta est atque in alio, ideo aliter. Secundum igitur instabilitatem materiae continue movetur seu alteratur. Et hanc inquirit anima sensibus et ratione».

[307]Cfr. parte II.

[308]*De possest*, n. 63, 6-14: «media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus sed bene a materia corporali et instabili. Non enim considerat circulum ut in pavimento corruptibili sed ut in sua ratione seu diffinitione. Et vocatur speculatio illa mathesis seu disciplina. Traditur enim via disciplinae. Et utitur anima in huius inquisitione intellectu cum imaginatione».

[309]*Ivi*, n. 63, 1-3: «alia est speculatio circa formam penitus absolutam et stabilem, quae est divina et est ab omni alteritate abstracta, ideo aeterna sine omni motu et variatione».

quae intellectualitas a quibusdam dicitur»[310]. Notiamo a tal proposito che per Cusano i gradi di conoscenza dipendono dai gradi delle strutture apriori che le permettono. Infatti nel *De coniecturis* Cusano spiega «cognitiones variantur diversimode secundum varietatem organorum et spirituum virtutem deferentium»[311]. L'esercizio delle scienze e delle arti[312] non costituisce pertanto per Cusano un elemento secondario rispetto all'attività teoretica, ma è invece fondamentale per esplicare la potenza conoscitiva umana nel suo grado più elevato[313]. Presentiamo di seguito uno schema riassuntivo delle strutture apriori che permettono l'esercizio della conoscenza in corrispondenza con i corrispettivi campi del sapere:

Disciplina	Oggetto	Grado	Strumento
Fisica	Natura	Forme non astratte	Anima sensitiva e anima razionale
Matematica	Enti matematici	Forme non astratte, ma considerate nel loro fondamento	Immaginazione e Intelletto
Teologia	Dio	Forma assoluta	Anima intellettiva o Intelletto senza fantasmi

Con il termine «speculatio», Cusano indica l'attività conoscitiva dell'intelletto che avviene quando esso si eleva al livello dell'intelletto in sè[314]. Il termine «speculare» nelle opere di Cusano significa più precisamente conoscere le specie intelligibili delle cose. Questa attività è solitamente descritta da

[310]*Ivi*, n. 63, 4-6.

[311]*De con*. II, n. 170, 1-2.

[312]In merito al trivio e al quadrivio, cfr. *De ludo globi*, I, n. 93, 1ss.

[313]*De mente*, c. 10, n. 127, 17-21: «in arithmetica et musica continetur virtus numerorum, unde rerum habetur discretio, in geometria vero et astronomia magnitudinis continetur disciplina, unde tota comprehensio integritatis rerum emanat, ideo nulli sine quadruvio philosophandum».

[314]Questa caratteristica della epistemologia di Cusano ha attirato l'interesse dei commentatori rinascimentali e della prima storiografica ottocentesca. In merito alla prima, cfr. R. PAGNONI-STURLESE, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, cit., la quale muove da uno spunto sull'eredità della concezione cusaniana di speculazione nell'umanesimo italiano, tratto dal saggio di A. TABORCHIA CANAVERO, *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, cit..: quest'ultima analizza i termini "spirito" e "speculatio" per capire la affinità tra Cusano e Ficino. Proprio sulla base del termine "speculatio", La Taborchia può interpretare cosa intendesse Ficino con l'espressione "speculationes Nicolai Cusii". La Taborchia individua in "speculatio" il momento in cui la ricerca della verità si quieta e vengono citati alcuni luoghi testuali, come *De mente*, VII, 106 e *Sermo* XCIV; a questi la Pagnoni-Sturlese aggiunge anche *De theologicis complementis* II e cita l'opinione di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 263-265, tr. it., p. 292, secondo cui la speculazione sarebbe un movimento infinito dell'intelletto e dell'affetto verso Dio. In merito ai commentatori ottocenteschi, vedi in particolare R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, cit., p. 108.

Cusano con una terminologia che descrive il movimento di superamento della ragione: «transcendere»[315], «transferre»[316] e «transsumere»[317]. Cusano vuole infatti designare quella dinamica per cui l'intelletto muove la propria comprensione da un genere di conoscenza assimilativa delle specie sensibili e dei fantasmi prodotti dall'immaginazione, ad una conoscenza intellettiva, nella quale l'intelletto si assimila alle specie intelligibili[318]. In altri termini, con "speculazione" Cusano indica quel genere di conoscenza che avviene quando l'uomo abbandona la ragione ed entra nella regione intellettuale. Un esempio di speculazione è fornito da Cusano nel *De ludo globi*, quando il CARDINALE spiega al principe ALBERTO il principio metafisico neoplatonico secondo cui «esse igitur omnium in omnibus exsistentibus est et omnia exsistentia in ipso esse exsistunt»[319]. Pertanto il Cardinale nota che avrebbero errato quei filosofi secondo cui l'anima entrerebbe in un corpo; infatti, come scriveva già Plotino[320], «in animato animam et simul ipsum animatum in anima»[321]; Cusano fornisce poi molti altri esempi dello stesso genere[322]. Il principe Alberto ha tuttavia alcune difficoltà a comprendere questo principio e i relativi *exempla*, perché «imaginatio non capit, quomodo hoc fiat»[323]. Infatti l'immaginazione comprende soltanto ciò che è quantificabile: «quis enim conciperet unum esse in alio et id aliud in eodem uno?»[324]. IL CARDINALE conferma che «hoc est ideo inimaginabile, quoniam haec virtus imaginativa in quanto terminatur»[325]. Nei capitoli precedenti abbiamo infatti mostrato che l'immaginazione forma i fantasmi delle cose sulla base dei dati offerti dai sensi e dalla memoria; pertanto l'immaginazione interpreta questo principio metafisica attribuendo ad esso una consistenza corporea. Il risultato di questa operazione immaginativa è che affermare che il corpo è nell'anima è come «si diceret quis quod esse aliquem in domo sit esse domum in ipso»[326]. Pertanto per comprendere questo esempio è necessario che la mente abbandoni la conoscenza immaginativa e quella

[315]Cfr. ad es. *Apol.*, n. 15ss; *De docta ign*. I, c. 4, n. 12, 1 e c. 14, n. 37, 1; *De fil. Dei*, c. 3, n. 71; *De vis. Dei*, c. , n. 20, 3-8; *De non aliud*, c. 14, n. 56, 1ss.

[316]Cfr. ad es. *Apol.* n. 3, 15-18; *De docta ign.* I, c. 10, n. 28ss.; *De fil. Dei*, c. 2, n. 57, 5ss. e c. 4, n. 86, 11ss.

[317]Cfr. ad es. *De docta ign*. I, c. 10, n. 29,10ss; c. 19, n. 55, 1, c. 21, n. 63, 1 e c. 23, n. 70, 1ss.; *De fil. Dei*, c. 2, n. 57, 1ss.; *Sermo* CLXXXIII, n. 11, 1-11. Cfr. A. MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Beiträge der Cusanus Gesellschaft 14, Aschendorff Verlag, Münster 2006.

[318]*De apice theor.*, n. 9, 1: «transfer igitur haec sensibilia ad intelligibilia».

[319]*De ludo globi* II, n. 66, 11-12.

[320]PLOTINII *Enneades* IV, 3, 22,8-9.

[321]*De ludo globi*, II, n. 66, 18-19.

[322]*Ivi*, n. 66, 19-22: « in iusto iustitiam et ipsum in ea. Sicut in albo albedinem et ipsum in ea. Et generaliter in contracto absolutum et ipsum contractum in absoluto. Humanitatem in homine et ipsum in humanitate».

[323]*Ivi*, n. 67, 1-2.

[324]*Ivi*, n. 67, 2-3.

[325]*Ivi*, n. 67, 4-5.

[326]*Ivi*, n. 67, 8-9.

razionale e si rivolga soltanto agli intellegibili che sono in se stessa. Questo conoscenza non avviene pertanto mediante i fantasmi delle specie corporee, bensì attraverso le specie intelligibili: «sed oculus mentis ad intelligibilia, quae supra imaginationem sunt, respiciens non potest negare, quin videat in esse ipso, quod est supra imaginationem, omnia, etiam imaginationem ipsam contineri, et nisi in contentis foret hoc verum non esse»[327]. La speculazione o visione intellettuale permette dunque alla mente di comprendere in una maniera non quantitativa, ovvero non razionale. Infatti mentre la ragione ha bisogno delle categorie e delle specie razionali, la speculazione, mediante le specie intelligibili, vede con necessità e secondo la visione intellettuale. Questa speculazione avviene oltre le categorie e non è sottoposta al principio di non contraddizione: soltanto mediante questa visione intellettuale l'intelletto può attingere alla verità delle forme[328].

Cusano sostiene che la speculazione possa essere aiutata dall'utilizzo di alcuni simboli che introducono l'intelletto a "trascendere" verso una comprensione intellettiva delle specie intelligibili[329]. Infatti «spiritualia – per se a nobis inattingibilia – symbolice investigentur»[330]. Bisogna inoltre considerare che particolari simboli sono i numeri e le forme geometriche[331]. Per questo motivo talvolta Cusano sostiene che l'intelletto può trascendere la ragione mediante l'aiuto dei simboli matematici[332]. Nel *De docta ignorantia* e in particolare nei capitoli undicesimo e dodicesimo, Cusano tematizza la maniera mediante cui le scienze matematiche possano guidare la speculazione affinché «firmissima videmus atque nobis certissima»[333]. Cusano introduce in tal modo un'ulteriore funzione che può assumere la matematica nel contesto della speculazione: quella di simbolo o enigma[334]. Pertanto bisogna concludere che

[327]*Ivi*, n. 67, 9-12.

[328]La verità delle forme si coglie soltanto nell'intelletto: cfr. *De docta ign*. II, c. 9, n. 144, 8-12: «veritatem formarum solum per intellectum attingi, per rationem, imaginationem et sensum non, sed imagines, prout formae sunt permixtae possibilitati; et quod propterea non vere attingerent quidquam, sed opinative».

[329]Questa concezione della conoscenza simbolica ha origine dalla tradizione neoplatonica. In merito alla concezione dionisiana del simbolo dissimile come dispositivo di accesso ai misteri divini, cfr. F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008, cfr. soprattutto la prima parte, dove vengono analizzate le concezioni del simbolo in Proclo, Dionigi e Agostino, pp. 10-54.

[330]*Ivi*, n. 30, 7-8.

[331]Cfr. ad es. W. BREIDERT, *Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XII (1977), pp. 116-126; F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture Heft 13, Paulinus, Trier 2007; M. BÖHLANDT, *Verborgene Zahl - Verborgener Gott: Mathematik und Naturwissenschaft im Denken des Nicolaus Cusanus (1401-1464)*, Steiner, Stuttgart 2009.

[332]Le prossime pagine sono una rielaborazione della parte finale del nostro contributo A. FIAMMA, *La precisione della matematica e l'infinito nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, cit., in part. pp. 333-341.

[333]*De docta ign*., I, c. 11, n. 31, 8-9.

[334]*De ber.*, c. 6, n. 7, 8-13: «unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est

per Cusano il calcolo con i numeri non è utile all'uomo soltanto nella misura in cui descrive il movimento dell'anima razionale[335], bensì anche perché la matematica fornisce all'intelletto i segni per guidare l'intellezione delle specie intelligibili delle cose. Cusano menziona poi il fatto che anche molti filosofi antichi, compresi i Pitagorici, Platone, Aristotele e Boezio, si affidarono agli enigmi matematici per comprendere «res difficiles»[336]. Inoltre la conoscenza simbolica mediante enigmi matematici è stata utilizzata più volte anche da maestri come Anselmo[337] o da suoi contemporanei come Eimerico da Campo[338]. Nei capitoli precedenti abbiamo mostrato che gli enti matematici sono prodotti dalla ragione e che il numero è in grado di descrivere il movimento dell'anima[339]. Pertanto la ragione può conoscere una cosa dal punto di vista matematico e questa conoscenza è vera e razionale. Infatti la ragione, proprio mediante le proporzioni tra gli enti matematici, riesce a descrivere l'originaria relazionalità degli enti reali[340], in quanto composti da uguaglianza e differenze. Tale metodo di ricerca simbolica conduce l'intelletto ad una conoscenza degli enti reali più vera rispetto a quella che si ottiene dall'assimilazione dell'intelletto alle specie sensibili. Infatti mentre «sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem»[341], invece gli enti matematici sono «abstractiora»[342], meno soggetti all'instabilità della materia, e dunque più certi[343]. Cusano conclude che

aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate».

[335]Cfr. *supra*, parte II.

[336]*De docta ign*, I, c. 11, n. 31, 9-15: «quare in illis sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum sollerter quaesiverunt, et nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est; ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinorum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posse». Cfr. ALBERTI MAGNI *Methaphysica*, I, tr. 4, c. 1, p. 47, n. X (ed. Coloniense 16/1): «de Pythagoricis, qualiter dicebant numeros mathematicos esse principia». Beierwaltes ritiene che Cusano abbia trovato questo metodo nella *Teologia platonica* di Proclo; infatti Proclo menzionerebbe la ricerca simbolica sia quale metodo del pensare, sia quale "regola" ontologica: cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, cit., p. 362.

[337]*Ivi*, c. 12, n. 34, 3-4: «Anselmus devotissimus veritatem maximam rectitudini infinitae comparavit».

[338]*Ivi*, c. 12, n. 34, 9-10: «alii, qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, Deum circulum dixerunt infinitum». Cfr. HEYMERICI DE CAMPO *Tractatus de sigillo aeternitatis*, Cod. Cus. 106, f. 77r.

[339]Cfr. supra, parte II.

[340]I. BOCKEN ha dedicato un capitolo a descrivere la «relationnalité originelle de la réalité» nel suo libro *L'art de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, cit, p. 97; dello stesso autore vedi anche *Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIX (2005), pp. 201-220; J.-M. NICOLLE, *Mathématiques et métaphysique dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Septentrion, Paris 1998.

[341]*De docta ign.*, c. 11, n. 31, 4-5.

[342]*Ivi*, n. 31, 5.

[343]Agli enti matematici apparterrebbe una «incorruptibilem certitudinem», cfr. *Ivi*, n. 32, 25. In merito alla certezza della ragione e al suo rapporto-limite con l'intelletto, cfr. G. CUOZZO, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002, in parti. il primo capitolo. Cuozzo esordisce proprio sulla capacità della *ratio* di stabilire rapporti *veri* entro la regione logica o discorsiva; essa coglie le essenza nel loro essere-in-relazione mediante proporzioni misurabili e quantificabili e in tal senso è alla base delle scienze e delle matematiche: la ragione, scrive Cuozzo, «ha la

il metodo simbolico può guidare l'intelletto dalla conoscenza razionale della matematica ad oltrepassare la ragione e a conoscere le specie intelligibili; tra i simboli che sono utilizzabili, di certo gli enti matematici sono «convenientius uti poterimus»[344].

Il «transferre» costituisce pertanto un esercizio dell'intelletto propedeutico alla speculazione o conoscenza intellettiva. Il dodicesimo capitolo del *De docta ignorantia* è dedicato ad illustrare più nel dettaglio le modalità mediante le quali è possibile impiegare la matematica in senso simbolico. Cusano propone in questa fase tre passi per realizzare il «transferre»:

1) considerare le proprietà delle figure matematiche[345]
2) *traslare* queste ragioni alle corrispondenti figure infinite[346]
3) attribuire le ragioni delle figure infinite all'infinito semplice[347]

Mediante questo metodo l'intelletto può dunque essere guidato verso la comprensione più profonda delle figure matematiche nell'infinito semplice. Cusano mostra inoltre che questa conoscenza intellettuale implica un superamento del principio di contraddizione proprio nella fase del traslare, mediante alcuni esempi geometrici, che si trovano al tredicesimo e quattordicesimo capitolo. Uno di questi è il caso della linea. A tal proposito, Cusano afferma che in primo luogo bisogna: (1) considerare le proprietà geometriche della linea; soltanto in seguito, muovendo da queste, bisogna (2) considerare l'ipotesi che la linea sia infinita. In quel caso – conclude Cusano – la linea «illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera»[348]. Inoltre se anche la sfera fosse infinita, essa sarebbe triangolo, cerchio e linea; e inoltre bisogna concludere la medesima cosa in merito al triangolo e al cerchio infinito: «si esset sphaera infinita, illa esset circulus, triangulus et linea; et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est»[349]. Dunque bisogna (3) concludere che all'infinito semplice non vi è distinzione tra la linea, il triangolo e la sfera. Seguendo l'enigma della linea risulta evidente che quando l'intelletto viene guidato dalla geometria speculativa

prerogativa di cogliere le forme "quali esse sono in sé e per sé", per costruire su di essa le scienze e le arti matematiche. Si pensi a tal proposito alla geometria, mediante cui la nostra mente, ad esempio, può costruire "*notionaliter*" un triangolo idealmente perfetto e preciso, come non è dato trovare realizzato in natura, tra i cui elementi costitutivi (angoli e lati) possiamo stabilire vari ordini di rapporti e proporzioni numeriche, il cui valore dal punto di vista della ratio è immutabile e apodittico» (p. 45).

[344] *Ivi*, n. 32, 24-25.

[345] *Ivi*, c. 12, n. 33, 9-10: «primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus».

[346] *Ivi,* n. 33, 10-11: «et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre».

[347] *Ivi*, n. 33, 11-13: «adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura».

[348] *Ivi*, n. 35, 3-4.

[349] *Ivi*, n. 35, 4-5.

si trova in una condizione paradossale; infatti per l'intelletto vede con necessità che la linea è al contempo cerchio e al contempo triangolo, tuttavia non comprende con la ragione come ciò sia possibile. Tale affermazione è inaccettabile per la ragione perché in essa il principio di non contraddizione viene negato: affermare di una medesima cosa che è anche un'altra nello stesso tempo e nello stesso luogo. Per questo motivo, la conclusione a cui perviene l'intelletto contraddice l'ambito della ragione.

Alla medesima esperienza si perviene mediante l'analisi dell'enigma del triangolo trascendentale. Anche in quel caso, infatti, Cusano segue il metodo del trasferire, e segue le tre fasi: (1) si sofferma nell'analisi delle proprietà geometriche del triangolo, secondo cui «omnia duo latera cuiuslibet trianguli simul iuncta tertio minora esse non possunt»[350]; (2) trasla queste proprietà all'infinito. A tal fine, Cusano ipotizza di allungare un lato del triangolo finché esso non divenga di misura *infinita*; in quel momento – nota Cusano – «trianguli, cuius unum latus est infinitum, alia non esse minora. Et quia quaelibet pars infiniti est infinita, necessarium est omnem triangulum, cuius unum latus est infinitum, alia pariformiter esse infinita»[351]. In tal maniera si otterrebbe dunque un triangolo infinito in cui tutti e tre i lati sarebbero di misura infinita; tuttavia Cusano fa presente che, poiché non possono esserci più infiniti, (3) bisogna concludere che all'infinito i tre lati del triangolo siano la medesima linea infinita: « et quia verissimus triangulus, qui sine tribus lineis esse nequit, erit necessarium ipsam unicam infinitam lineam esse tres et tres esse unam simplicissimam»[352] Mediante il metodo del traslare, a partire dalla descrizione delle proprietà del triangolo, è possibile pertanto vedere con l'intelletto che, all'infinito, il triangolo è la linea. Allo stesso modo anche i tre angoli non sono altro che il medesimo angolo[353]. In definitiva, «nec erit iste maximus triangulus ex lateribus et angulis compositus, sed unum et idem est linea infinita et angulus; ita quod et linea est angulus, quia triangulus linea»[354]. Emerge in queste pagine che la funzione simbolica o enigmatica della matematica consiste nel mostrare all'intelletto che la verità della linea non è comprensibile con la ragione; bisogna pertanto oltrepassare la ragione e giungere ad una visione intellettuale dell'infinito, dove scompare ogni molteplicità. Da questa analisi del *De docta ignorantia* bisogna concludere che mediante il metodo del traslare le proprietà delle figure matematiche all'infinito l'intelletto viene condotto dalla certezza razionale della matematica, che pone in relazione gli enti, verso la visione intellettuale dell'infinito[355]. Nel *De beryllo* Cusano chiama questa

[350]*Ivi*, c. 14, n. 37, 7.

[351]*Ivi*, n. 37, 8-11.

[352]*Ivi*, n. 37, 14-16.

[353]*Ivi*, n. 37, 16-18: «ita de angulis, quoniam non erit nisi angulus unus infinitus, et ille est tres anguli et tres anguli unus».

[354]*Ivi*, n. 37, 18-20.

[355]Per Ernst Cassirer è la concezione di Cusano dell'*aenigmatica scientia* a segnare il passo fuori dal

conoscenza intellettiva «aenigmatica scientia»[356]: mediante questa conoscenza simbolica[357], l'intelletto può *intra*-vedere una necessità che precede la ragione del triangolo e della linea e li intuisce, all'infinito, come un'identità[358].

Nei capitoli precedenti abbiamo mostrato che dal punto di vista di Cusano la ragione (o "intelletto finito") è determinata dalla conoscenza percettiva, cioè dal fatto che l'intelletto percepisca una specie piuttosto di un'altra. Per questo motivo, nel *De possest* Cusano ha spiegato che «omne autem, quod non cadit sub multitudine nec magnitudine, non potest nec concipi nec imaginari nec de eo phantasma fieri; sic nec praecise intelligi»[359]. Più in

---

medioevo speculativo; scrive, difatti, in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, op. cit.,: «al posto della logica sillogistica, subentra ora la *logica della matematica*. Essa deve fornirci, d'ora in poi, il mezzo per elevarci dalla sfera del sentimento mistico a quella dell'*intuizione* intellettuale. Solo qui l'amore di Dio del mistico raggiunge il suo vero compimento ed il suo termine: perché non vi è, per il Cusano, nessun vero amore che non riposi su di un atto di *conoscenza* […]. Tutti i saggi e tutti i maestri più divini e più santi – così spiega il "De docta ignorantia" – concordano in questo, che tutto il visibile sia una riproduzione di quell'invisibile, che da noi non può essere visto se non in uno specchio od in un enigma. Se l'elemento spirituale in se stesso rimane per noi irraggiungibile; se non lo possiamo mai percepire altro che verso un'immagine sensibile, che attraverso un simbolo, noi possiamo tuttavia pretendere che, per lo meno, l'immagine sensibile non contenga in sé niente di equivoco, né di chiaro: ché la via, che porta a ciò che è incerto, può condurre solo attraverso il certo ed il sicuro. La novità sta nel pretendere che i simboli, mediante i quali noi possiamo concepire il divino, non abbiano solo concretezza sensibile e forza, ma, prima di tutto, determinatezza e certezza teoretica» (p. 89). Sulla modernità del Cusano si sono interrogati gli interpreti più audaci, da Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, cit.) al Cassirer stesso appena citato; per una visione complessiva del tema rimandiamo al saggio di J. HOPKINS, nella rivista *Renaissance and Early Modern Philosophy*, MSIP, Volume XXVI (2002), pp. 13-29 con il saggio dall'emblematico titolo *Nicholas of Cusa (1401-1464): First modern philosopher?* Ci pare interessante soprattutto il capitolo dedicato alle interpretazioni "proto-kantiane" (p. 24). Si faccia anche riferimento al volume collettaneo a cura di K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval thinker for the Modern Age*, Curzon International Series, Waseda 2002.

[356]*De ber.*, c. 6, n. 7, 11.

[357]Anche per G. Cuozzo il nucleo teoretico del passaggio tra la *ratio* e l'*intellectus* non è tanto il procedimento matematico in sé, quanto proprio l'accadere di quel procedimento del *transferre*, tramite cui, appunto, l'uomo fa leva sulla matematica per volgersi poi all'infinito semplice. L'importanza della matematica trascendentale entro la speculazione del cardinale consiste proprio in questo tratto; scrive Cuozzo a p. 48 di *Mystice Videre*, cit., : «in questa tripartizione delle facoltà conoscitive – *sensus*, *ratio* ed *intellectus* –, il primo vero e proprio punto critico e di svolta è rappresentato dalla conversione della ragione, all'apice dell'esplicazione delle sue virtù nell'intuizione intellettuale, a cui si giunge attraverso la duplice via di una *translatio ad infinitas figuras* (nel passaggio dalla "matematica esatta" a quella "teologico-speculativa", che fa uso simbolico delle congetture razionali attraverso una transumptiva proportione) e, in secondo luogo, di una *transumptio ad infinitum simplex* (saltando dalla "matematica simbolica o speculativa", che è "lo specchio delle figure teologiche", a quella propriamente mistica, che ha per oggetto l'infinito in atto puro e semplice)».

[358]Anche per F. NAGEL la questione posta dalla geometria speculativa con la quadratura del cerchio consiste nel rapporto tra il limite della *ratio* e la *coincidentia oppositorum* (in *Nicolaus Cusanus-mathematicus theologus*, p. 14): «Diese hier neu auftretende These des Cusanus, das Vermeiden der „*coincidentia contradictionis*" sei geradezu das Grundprinzip aller rational vorgehenden Wissenschaften, konnte selbstverständlich nicht ohne Einfluss auf seine Einstellung zur Kreisquadratur bleiben. Vor längerer Zeit, so schreibt er daher an gleicher Stelle, habe er die Quadratur Kreises, die aber wegen der erwähnten und zu vermeidenden Koinzidenz unerreichbar und unzulässig sei, mittels der ratio zu erreichen versucht, und bei diesen Versuchen sofort eingesehen, was in der Geometrie zu bejahen und was zu verneinen sei».

[359]*De possest*, n. 43, 26-28.

generale, Cusano afferma che «oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari»[360]. Nonostante ciò, egli ritiene che questo genere di conoscenza che è stato sinora affrontato, e che si basa sulla «via assimilationis»[361], non conduca mai ad una conoscenza universale e certa. Infatti «per has assimilationes non attingat nisi sensibilium notiones, ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae»[362]. D'altra parte già nel *De docta ignorantia* Cusano sosteneva che «non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere»[363]. La coscienza di questa strutturale incapacità della ragione ad una conoscenza precisa del vero è quel che Cusano esprime con la nozione di "dotta ignoranza": essere "edotti" sul fatto che la struttura conoscitiva umana non offre mai all'uomo la possibilità di una conoscenza adeguata della cosa esterna[364]. Inoltre, per questo stesso motivo, ogni sapere sulle cose del mondo non è mai un sapere certo è definitivo, ma sempre congetturale: «tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates» – scriveva nel settimo capitolo del *De mente*[365]. Questo sapere congetturale esprime un certo grado di verità[366], ma non sa in nessun modo formulare la verità.

Nel capitolo precedente abbiamo però mostrato che per Cusano non tutto l'intelletto umano è disposto al legame con il molteplice; vi è infatti una parte dell'intelletto che è per sé e separata, perché comprende le forme universali senza la materia. A proposito di questa parte dell'intelletto, in molti passi Cusano presenta un'ipotesi teoretica che diverge dalla nozione di conoscenza sinora proposta. Ad esempio, ancora nel settimo capitolo del *De mente*, Cusano afferma che «mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se [..], immutabiles concipit rerum quiditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico»[367]. In altri termini, anziché rivolgersi verso l'esterno, utilizzando cioè il corpo quale strumento per la conoscenza, la mente ha la possibilità di rivolgersi verso l'interno e di utilizzare se stessa quale strumento. Quando ciò accade, la mente «respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se»[368]. Notiamo a tal proposito che Cusano non ha mutato le caratteristiche dell'atto conoscitivo, infatti la conoscenza intellettuale avviene per assimilazione o similitudine, come la percezione sensibile, e

[360]*Ivi*, n. 43, 29.
[361]Cfr. *De mente*, c. 7, n. 100, 1ss
[362]*Ivi*, n. 102, 15-16.
[363]*De docta ign*. I, c. 3, n. 10, 1-2.
[364]La nozione di "dotta ignoranza" costituisce uno dei cardini del pensiero cusaniano.
[365]*De mente,* c. 7, n. 102, 16-17. La storiografia cusaniana ha da tempo definito e approfondito in molti aspetti il concetto cusaniano di "congettura"; rimandiamo pertanto a trattazioni più strutturate di quanto non ci sia concesso in questa sede.
[366]Sui gradi di verità delle congetture, cfr. oltre.
[367]*De mente*, c. 7, n. 103, 1-5.
[368]*Ibid.*

mediante uno strumento, come nel caso dell'organo corporeo; tuttavia, a differenza dei gradi più bassi di conoscenza, nella conoscenza intellettiva la mente non si assimila ai fantasmi prodotti dall'immaginazione bensì alla quiddità delle forme che è nella mente stessa. Per questo scopo, la mente non deve utilizzare uno strumento corporeo, bensì l'apice di se stessa o la parte più interna, il proprio fondo, che è immateriale e separato[369]. Cusano presenta questa possibilità di conoscenza "senza fantasmi" nella maggior parte delle sue opere. Facciamo presente alcuni passi. Ad esempio nel terzo libro del *De docta ignorantia*, Cusano sottolinea che quando l'anima si libera dai fantasmi entra in una dimensione perpetua e si eleva al di sopra del tempo. In questo passo Cusano fa notare che quando l'anima è nel tempo «sine phantasmatibus non apprehendit; et supra tempus elevata intellectus est ab hiis liber et absolutus»[370]. La conoscenza senza fantasmi non è dunque una maniera di conoscere alternativa alla conoscenza per assimilazione o apprensione: l'anima sensitiva, che agisce nel corpo, può soltanto percepire le specie e, a partire da esse, creare i fantasmi delle cose nell'immaginazione e poi le immagini nella ragione; soltanto nel caso in cui l'anima sensitiva si liberi dai fantasmi e si rivolga in se stessa, allora essa può speculare senza aver bisogno di fantasmi sensibili ma a partire dalle specie intelligibili. Cusano ritiene infatti che mentre la percezione avviene nell'incontro tra «animam sensitivam, quae similitudo est intelligentiae, et speciem obiecti, quae est similitudo obiecti»[371], invece «intellectus enim non dependet ab aliquo, ut intelligibilia intelligat, et nullo alio a se ipso indiget instrumento, cum sit suarum actionum principium»[372]. L'intellezione è dunque una conoscenza interna alla mente che si assimila alle specie intelligibili delle cose che sono in se stessa e sono prodotte dalla mente stessa. Questa sua separatezza fa sì che la mente «sensibilia non intelligit, quia sensibilia et non intelligibilia. Quare oportet, ut intelligibilia prius fiant, antequam intelligantur, sicut nihil sentitur, nisi sensibile fiat»[373].

[369]L'intelletto può dunque 1) utilizzare il corpo quale strumento e conoscere mediante assimilazione; 2) utilizzare se stesso quale strumento in maniera indipendente dal corpo (su quest'ultima funzione cfr. AVICENNIS *In De animam* IV, 4). Questa doppia possibilità è fornita dal fatto che l'intelletto è per un verso legata al corpo (anima razionale), per l'altra è mente, ovvero è separata dal corpo, come abbiamo cercato di mostrare nel capitolo precedente. La conoscenza senza fantasmi rappresenta dunque la modalità propria di conoscenza della mente. Su questo punto cfr. J.M. ANDRÉ, *Die Metapher der „Mauer des Paradisies"*, in Id. et alii, *Intellectus und Imaginatio*, cit., p. 35-36: «die zweite Einheit [l'intelletto, n.d.c] entfaltet sich in zwei Momenten, welche im Kapitel 16 [del *De coniecturis*, n.d.c.] als klar unterschieden erschienen und welche das Kapitel 8 von *Idiota de mente* noch weiter ausdifferenzieren wird: auf der einen Seite, das Moment der Einbildungskraft, die ganz auf die Gestaltung der von den Sinnen kommenden Daten ausgerichtet ist; auf der anderen Seite das spezifisch rationale Moment, in dem sich die Fähigkeit des Geistes zur Unterscheidung auswirkt. Diese doppelte Orientierung der rationalen Seele rührt her von ihrer Mittelstellung zwischen den an die körperliche Materie gebundenen Sinnen und dem Intellekt, dem Bereich der reinen Einsichthaftigkeit».

[370]*De docta ign.*, III, c. 7, n. 226, 29-31

[371]*Comp.*, c. 11, n. 36, 1-2; vedi sopra, parte 2, c. 1.

[372]*Ivi,* n. 36, 4-6.

[373]*Ivi*, n. 36, 8-10.

A tal proposito, anche nel *De beryllo* Cusano spiega che le specie intelligibili delle cose non sono da cogliere all'esterno della mente, bensì in se stessi. In questa fase torna a porsi il problema della presenza delle forme universali delle cose nella mente. Talvolta Cusano menziona la presenza di una memoria intellettuale come luogo dove sono complicate le specie intelligibili delle cose[374]. Tuttavia nel *De mente* Cusano aveva sostenuto che nella mente non sono presenti le forme delle cose in maniera innata, e che Platone errava nel sostenere che si potessero trovare in se stessi gli esemplari delle cose; al contrario, innata è per Cusano la forza del giudizio, che permette alla ragione di discorrere sul bene e sul male[375]. Pertanto quando nel *De beryllo* Cusano afferma che «intelligentia est plena formis intelligibilibus»[376], egli non intende sostenere una posizione platonica, dopo averla negata tre anni prima nel *De mente*. Tuttavia, per intendere questa nozione bisogna prestare attenzione alla dottrina dei modi di essere che è presente soprattutto nel *De docta ignorantia* e nel *De dato patris luminum*, e alla nozione neoplatonica di flusso, che affronteremo più nel dettaglio nel prossimo capitolo. In questa fase ci limitiamo a notare che per Cusano «intellectus est vis complicativa omnium specierum intelligibilium»[377], pertanto gli intelligibili sono in esso non in quanto intelligibili, bensì come la forza stessa intellettuale.

Il passaggio dalla conoscenza per immagini alla conoscenza intellettiva è presentato da Cusano nel *Compendium* con l'esempio del geografo[378]. Cusano descrive l'uomo come un «cosmographus habens civitatem quinque portarum

[374]*De aequalitate*, 20, 1-25: «adhuc dico: Nonne, si memoriam in se vides, quam in aliis et aliis memorabilibus vidisti, comperis animam esse memoriam? Sic de intellectu in intellectis et in se; et voluntate[m] in volitis et in se. Vides sic animam esse memoriam, intellectum et voluntatem in se. Si autem memoriam vides in sua ratione, in qua se cognoscit, tunc etiam vides quod in eadem ratione omnia memorabilia cognoscit, palam quod nihil cognoscibile nisi memoretur. Si igitur memoria seipsam cognoscit et solum memorabile sit cognoscibile, utique, dum in se omne memorabile cognoscit, omne cognoscibile cognoscit. Revelat igitur intellectus absconditam memoriam, cum nihil sit intellectus nisi memoriae intellectus. Et voluntas nihil est nisi memoriae simul et intellectus voluntas. Quod enim in memoria et intellectu simul non reperitur, neque in voluntate esse potest. Diceres: Apparet te nunc aliter dicere quam supra, ubi ‹quia› attribuisti memoriae et ‹quid› intellectui; ‹quia› autem citius videtur quam ‹quid›; quomodo nunc ais quod intellectus revelet memoriam? Dico: ‹quia› citius videtur, sed non intelligitur nisi per intellectum eius. Prius | videtur in memoria, sed ut ibi videtur, ‹quia› et non ‹quid› est. Dicitur autem intellectualiter occultum, quamdiu non videtur in sua ratione, in qua solum intelligitur. Omne enim extra lucem intelligentiae quid sit ignoratur. Et cum anima intellectiva in intelligere vivat, quamdiu aliquid non intelligit, in se non reperit vitaliter, sed est sibi absconditum sicut sensibile visui id, quod auditu tantum percepit, manet absconditum, quousque videat». Sulla triade agostiniana intelletto-volontà-memoria cfr. anche HEYMERICII DA CAMPO, *Tractatus Problematicus*, probl. 13; cfr. anche *Sermo* IV, dove Cusano cita Hugo Ripelin di Strasburgo.

[375]Cfr. parte II.

[376]*De ber.*, c. 38, n. 71, 4-5. Cfr. LIBER DE CAUSIS IX (X) 92, IV (V) 49 (Pattin 158,8, 145,86-88); Vedi anche ALBERTI MAGNI *In De divinis nominibus*, c. 4, n. 23, 62, 7; *Met.* XI tr. 2 c. 10 (XVI, 2, p. 495,10-11).

[377]*Sermo* CCXLIII, n. 18, 9-10: si tratta della celebre predica sulla «pulchritudo», pronunciata da Cusano nel 1453, verosimilmente dopo la lettura del Commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi, che è spesso qui citato – cfr. parte I.

[378]Cfr. *Comp.*, c. 8, n. 22ss. Abbiamo già avuto modo di citare l'esempio del cosmografo nel caso della percezione sensibile, cfr. parte 2, c. 1.

quinque sensuum»[379]. Mediante la percezione sensibile, dalle cinque porte della città entrano i cinque nunzi, che donano al geografo alcune informazioni sul mondo esterno[380]; allora «qui de luce et colore eius nova portant, per portam visus intrent; qui de sono et voce, per portam auditus; qui de odoribus, per portam odoratus; et qui de saporibus, per portam gustus; et qui de calore, frigore et aliis tangibilibus, per portam tactus»[381]. Mediante il senso comune, il geografo fa convogliare tutte le informazioni in un'unica mappa, che egli disegna, con l'immaginazione, e che fissa nella memoria sensibile, che è come una carta bianca o una tavoletta di cera. Il geografo traccia quindi la mappa del mondo esterno sulla base delle informazioni che ha ricevuto nella percezione sensibile; pertanto se mancasse qualche notizia, il geografo non potrebbe disegnare una mappa corretta[382]. Per rendere la propria conoscenza sempre più precisa il geografo non può che «omnes portas habere apertas et continue audire novorum semper nuntiorum relationes»[383], ovvero raccogliere il maggior numero possibile di specie sensibili nella percezione[384]. Nei capitoli precedenti abbiamo inoltre appreso che il geografo è capace di disegnare la mappa perché in lui c'è una forza innata di giudicare sui contenuti che gli offre l'immaginazione; egli infatti non si limita a raccogliere passivamente la specie sensibili, ma deve ordinarle, disporle secondo un certo numero e connetterle tra loro. Questo genere di conoscenza avviene in maniera individuale e senza più l'ausilio dei sensi: «demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit: designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas»[385]. Cusano sottolinea in questo passo come la conoscenza inizi mediante lo strumento sensibile, ma prosegua ai gradi più elevati mediante una progressiva conversione dell'intelletto verso se stesso: questo processo di ritorno giunge al punto più elevato quando il geografo non soltanto si libera dei nunzi e delle specie sensibili, ma abbandona anche la mappa che lui stesso aveva tracciato; in quel momento, sempre guardando verso se stesso, il geografo «ad conditorem mundi internum transfert intuitum, qui nihil eorum est omnium, quae a nuntiis intellexit et notavit, sed omnium est

[379]*Ivi*, n. 22, 3-4.

[380]Questa stessa metafora è presente nel MAGISTRI ECKHARDI, *Sermo* XXXII (VANNINI, p. 284); BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 2, 4.

[381]*Comp*, c. 8, n. 22, 5-9.

[382]*Ivi*, n. 22, 11-18: «si porta aliqua civitatis suae semper clausa remansit, puta visus, tunc quia nuntii visibilium non habuerunt introitum, defectus erit in descriptione mundi. Non enim faciet descriptio mentionem de sole, stellis, luce, coloribus, figuris hominum, bestiarum, arborum, civitatum et maiori parte pulchritudinis mundi. Sic si porta auditus clausa mansit, de loquelis, cantibus, melodiis et talibus nihil descriptio contineret. Ita de reliquis».

[383]*Ivi*, n. 22, 18-19.

[384]Cfr. AVICENNIS, *De anima* I, 5.

[385]*Comp*, c. 8, n. 23, 1-4.

artifex et causa»[386].

Nel prossimo capitolo affronteremo le motivazioni per cui Cusano afferma che è possibile intuire in se stessi la causa stessa del mondo disegnato sulla mappa; in questo contesto, però, ci limitiamo a segnalare che il progresso della conoscenza al livello intellettuale avviene quando l'uomo-geografo abbandona la regione della ragione[387], che traccia la mappa grazie ai fantasmi elaborati dall'immaginazione, e si rivolge in se stesso: qui l'intelletto si assimila alle specie intellettuali delle cose, che sono dentro di lui, e realizza una assimilazione più vera e più precisa di quella che ha realizzato in precedenza, quando nella percezione si è assimilato alle specie sensibili e nella ragione si è assimilato ai fantasmi e alle immagini. L'assimilazione intellettiva è più vera e più precisa delle altre perché «intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris, sensibile vero ultimum. Retrahit igitur se quantum potest ab omnibus sensibilibus signis ad intelligibilia simpliciaque atque formalia signa»[388]. Ribadiamo che Cusano non intende introdurre un nuovo principio gnoseologico distinto dall'intelletto, né un'ipotesi di un secondo intelletto[389]: protagonista della conoscenza intellettiva è la medesima forza che abbiamo chiamato intelletto e che abbiamo visto agire nel corpo ai livelli dei sensi, dell'immaginazione e della ragione facendo astrazioni e assimilazioni. Trovandosi però in se stessa, senza legami con il corporeo, la mente è libera di assimilarsi alle specie intelligibili; infatti «in hac assimilatione se habet mens, ac si flexibilitas absoluta a cera, luto, metallo et omnibus flexibilibus foret viva vita mentali»[390]. La conoscenza intellettiva è pertanto prodotto di un movimento interno alla mente, mediante cui la mente si assimila alle specie intelligibili che sono in se stessa: è un movimento circolare e riflessivo[391].

Per spiegare come avvenga questa assimilazione intellettiva alle specie intelligibili, Cusano presenta talvolta l'esempio della conoscenza degli enti matematici. In tal senso nel *De mente* Cusano viene citato il caso del cerchio:

---

[386]*Ivi*, n. 23, 4-6. Cfr. su questo punto anche *De ven. Sap*. c. 17, n. 49, 1-8: «refert Proclus in primo libro Theologiae Platonis Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. Ea enim quae post ipsam sunt, umbras esse videt intelligibilium; quae vero ante ipsam, ait in profundo clausis quodammodo oculis conspici. Omnia enim in nobis animaliter esse dicit. Ecce divinum Platonis iudicium»; vedi anche *De ber.,* c. 38, n. 71, 1ss, in cui Cusano spiega che «intelligentia est plena formis intelligibilibus, licet sit una simplex forma».

[387]Cfr. *De con.* II, c. 16, n. 169ss.

[388]*Comp*., c. 8, n. 23, 15-18.

[389]Ne abbiamo discusso sopra.

[390]*De mente*, c. 7, n. 108, 8-10.

[391]L'autoriflessività del pensiero nell'atto intellettivo è una caratteristica della filosofia neoplatonica: cfr. ad ed es. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentums*, cit., tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, cit., p. 20: «in questo processo è coinvolto anche il concetto, caratteristico del filosofare neoplatonico, di un *ritorno del pensiero in se stesso*, di una concentrazione sempre crescente che conduce, dai molti, all'unico fondamento sfiorabile nella coscienza (Bonaventura, Meister Eckhart, Cusano, Ficino)»; ID., *Plotino e Ficino: l'auto-relazione del pensiero*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXIV (1992), pp. 293-324, in part. p. 314. Approfondiremo questo aspetto nei paragrafi successivi.

tutti sappiamo che «circulum esse figuram, a cuius centro omnes lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, quo modo essendi circulus extra mentem in materia esse nequit»[392]. La regola della dotta ignoranza ci induce però ad ammettere che nella materia non è possibile trovare mai due linee perfettamente uguali, per cui non è mai possibile disegnare un cerchio perfetto. Nonostante non abbiamo mai visto un cerchio perfetto, nella nostra mente abbiamo comunque l'immagine di un cerchio perfettamente tondo. Secondo Cusano non si può spiegare che in noi vi è la forma perfetta di cerchio ricorrendo all'astrazione – come faceva Aristotele; infatti nessun cerchio perfetto è mai caduto sotto i nostri sensi. Cusano ritiene, invece, che questo fenomeno si può spiegare soltanto se si considera l'ipotesi che la nostra mente abbia concepito la forma del cerchio da se stessa, senza ricorrere ad alcun fantasma, né ad alcuna immagine. Inoltre, in quanto il cerchio nella mente è più perfetto di qualsiasi cerchio corporeo, Cusano conclude che «circulus in mente est exemplar et mensura veritatis circuli in pavimento»[393]. La matematica fornisce pertanto un esempio concreto di come lavori la mente quando, anziché rivolgersi al corporeo, rientra in se stessa e «ut in se et a materia abstracta has facit assimilationes»[394]. Osserviamo che questo genere di conoscenza avviene nella mente stessa, senza alcuna interferenza da parte delle specie sensibili o dei prodotti dell'immaginazione, che sono confusi e molteplici: questo è il motivo per cui Cusano ritiene che la matematica sia una scienza certa, non soggetta a mutamento[395]. La matematica è mero prodotto della mente in se stessa, ed è essa stessa separata, immateriale e perpetua. Conoscere le cose secondo le forme matematiche significa pertanto conoscere secondo nozioni perpetue e incorruttibili: questa è la conoscenza intellettiva.

La posizione di Cusano sulla possibilità della conoscenza intellettiva senza fantasmi rappresenta un elemento problematico per la tradizione interpretativa del *De anima*. Alberto Magno nel commento al *De anima*[396] e

[392]*De mente*, c. 7, n. 103, 6-8.

[393]*Ivi*, n. 103, 10-11.

[394]*Iv*i, n. 104, 1-2.

[395]Allo stesso modo nel *De beryllo*, Cusano spiega che vi è una differenza tra il numero che è nella mente e il numero che è rappresentato nei calcoli matematici, come vi è una differenza tra il cerchio perfetto che è nella mente e il cerchio che viene tracciato da un geometra: infatti nel momento in cui la mente prova a offrire una consistenza reale al numero mentale, allora «noster intellectus suum conceptum ab imaginatione, ad quam continuatur, nescit absolvere et ideo in suis intellectualibus conceptibus, qui sunt mathematicales» (*De ber.*, c. 30, n. 52, 2-4). Nonostante questo, bisogna considerare che le figure e i numeri della mente, di cui è composta la matematica, «sunt simpliciora quam sensibilia, quia intelligibilis materiae» (Ivi, n. 52, 6-7). Per questo motivo Cusano ritiene che chiunque volesse individuare un esempio di un momento in cui la mente si rivolge alla specie intelligibile e non a quella sensibile, opportunamente si potrebbe rivolgere alla speculazione matematica. In questo caso, infatti, «cum omnia hauriat per sensum, ideo in istis subtilioribus et incorruptibilibus figuris a qualitatibus sensibilibus absolutis fingit se omne attingibile posse similitudinarie saltem apprehendere» (Ivi, n. 52, 7-10). Qualsiasi matematico, infatti, per risolvere un calcolo non si rivolge alle quantità di cose reali che ha dinanzi, ma, liberandosi dai fantasmi di questa o quella quantità, si assimila ai numeri intellettivi che sono nella mente.

[396]Cfr. ALBERTI MAGNI *De anima* III, tr. 3, c. 4, p. 212, 28-39: «sed hoc quod notandum est, est, quod

Tommaso d'Aquino nel *De veritate* ha contribuito a diffondere una certa posizione di scuola sulla conoscenza sensibile[397], il quale negava che fosse possibile una conoscenza senza fantasmi. Il modello aristotelico prevedeva infatti che ogni conoscenza provenisse da una originaria percezione sensibile, la quale doveva essere raffinata nell'astrazione fino a giungere nell'intelletto potenziale. Questa stessa posizione è dominante tra i maestri "realisti" che insegnavano nelle Università del XV secolo e che esplicitamente si riferivano alla dottrina di Aristotele. Non sorprende infatti che Johannes Wenck rimproverò Cusano di allontanarsene, preferendo così le dottrine eretiche dei platonici[398]. Ulteriore testimonianza del fatto che l'interpretazione ortodossa di Aristotele non ammettesse questa dottrina ce la offre Cusano stesso, quando nel *De mente* tratteggia le posizioni scolastiche e tomiste, aggiungendo che queste sarebbero sostenute da «omnes paene Peripatetici»: costoro, infatti, «aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quandam animae et intelligere accidens»[399] e poi quando afferma che «aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavi»[400], oppure quando aggiunge che «non potest habere speciem separatam, ut bene vidit Aristoteles»[401]. Tuttavia, vi erano alcuni aristotelici che, come Cusano, non seguivano questa dottrina dell'anima. Nel tredicesimo problema del suo *Tractatus problematicus*[402], Eimerico da Campo sostiene che l'elemento distintivo degli "albertisti" – che pure si consideravano aristotelici in maniera ortodossa[403] – era che essi ammettevano proprio la conoscenza senza i fantasmi[404]: «Albertistae fatentur esse de sententia Philosophi, quod separata a materia sensibili et imaginabili cognoscuntur a nobis per intellectum a phantasmatibus liberum et ad seipsum reflexum seu conversum, ex quod dicit Philosophus III° De anima»[405]. Gli albertisti ritenevano, infatti, che avesse torto

animae intellectivae sunt phantasmata moventia intellectum, sicut sensibilia movent sensum. Cum autem se extendit intellectus cogitativus et determinat affirmando vel negando bonum aut malum, tunc sequitur fuga vel persecutio. Intellectus enim appetibile determinans se habet in ratione utentibus sicut aestimativa in carentibus ratione. Et ex hoc apparet, quod in talibus nequaquam anima rationalis aliquid intelligit sine phantasmate, ex quo universale elicitur; et est unus intellectus comparans et diiudicans omne quod movet eum in phantasmatibus». Vedi anche *Ivi*, tr. 5, c. 4, p. 249, 26-30.

[397]Cfr. anche la parte II, dove abbiamo discusso il problema dell'innatismo.

[398]IOHANNIS WENCK DE HERRENBERG *De ignota litteratura*, ed. Vansteenberghe, p. 21, dove afferma che «nec sine fantasmate contingit nos intelligere». Cfr. su questo problema anche R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck,* cit., p. 107.

[399]*De mente*, c. 5, n. 80, 5.

[400]*Ivi*, c. 4, n. 77, 1-2.

[401]*De ber.*, c. 32, n. 56, 10-11.

[402]HEYMERICI DE CAMPO, *Tractatus problematicus*, ff. 40r-44v, trascrizione in G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, II, cit., pp. 46-51.

[403]Eimerico dichiara spesso di seguire le dottrine di Aristotele, cfr. *Invectiva*.

[404]Sulla posizione di Eimerico cfr. ad es. K. Park, Albert's Influence on Late Medieval Psychology, in J.A. Weisheipl (cur.), Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980, cit., p. 566.

[405]HEYMERICI DE CAMPO, *Tractatus problematicus*, f. 40r, trascrizione in G.G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, II, cit., p. 46.

Tommaso quando affermava che l'intelletto fosse una mera potenza dell'anima razionale; al contrario, l'intelletto è per gli Albertisti una sostanza: «sed cum, teste Proclo, omnia substantia intellectualis operatur conversive, anima autem humana, cum sit intellectualis non videtur quo alio modo intelligat separata quam conversione sui luminis ad seipsum, ex quo per esse intellectuale separatum a sensu et imaginatione non obligatur seu coniungitur corpori»[406]. Emerge in questa fase che Eimerico propone un'interpretazione neoplatonica del *De anima* di Aristotele: affianco a Proclo[407], Eimerico cita anche Dionigi[408], secondo cui «intellectus humanus est essentialiter subordinatus intelligentiis separatis et primae causae. Ergo per facultatem eius sive illius splendoris naturalissime operatur. Sed illa facultas est libera a phantasmatibus»[409]. Con il problema della conoscenza senza fantasmi si apre dunque uno spartiacque decisivo tra la posizione "albertista" e quella tomista in merito alla conoscenza delle essenze delle cose in questa vita. Da questo punto in poi, infatti, Cusano ed Eimerico utilizzano le dottrine di Proclo e Dionigi per scardinare la gnoseologia aristotelica, come vedremo più nel dettaglio nei prossimi capitoli.

Nell'ottavo capitolo del *De mente*, dopo aver descritto lo spirito della ragione, Cusano afferma che esso «nec tamen rerum comprehendit veritatem, quoniam formas comprehendit materiae admixtas, materia vero confundit formam»[410]. Abbiamo mostrato, infatti, che la ragione si muove sempre secondo la proporzione di nozioni che provengono da un'originaria percezione sensibile. In tal maniera, la percezione, l'immaginazione e la ragione sono «vis animae ratio appellatur»[411]. Nei capitoli precedenti è stato infatti spiegato che «his tribus modis anima corporeo utitur instrumento, per se ipsam anima comprehendit»[412]. Tuttavia Cusano sostiene che vi è una parte interna

[406]*Ivi*. pp. 46-47.

[407]Vedi anche Liber de causis, prop. XXV.

[408]Cfr. anche HEYMERICI DE CAMPO De sigillo eternitatis, f. 1, ed. R. Imbach & P. Ladner, in HEYMERICI DE CAMPO *Opera selecta*, cit., p. 99-100: «ne ergo nobis ex huiusmodi divine arris precognicioneo ad scienciam cognoscibilium per ea pervenire studentibus illa reproba Platonis obviet falsigraphia, sed per omnia deserviat doctrina Aristotelis demonstrativa, necesse est' ut ab arte exemplari prehabente veritates separaras scibilibus crearis incommiscibiles per medium fidei subfiguranris eius ymaginem specularem in porcione nostri intellectus divina et immobili descendamus ad porcionem intellectus inferiorem de noto ad ignoti noticiam discursive volubilem, que dicitur racio, quam Ysaac definit esse vim de causa in causam discursivam, depingendo in ea illius exemplaris architipi quoddam proporcionatum intellectui humano ad ymaginacionem et sensum reflexo speculare vestigium, in quo velud in deiformi discipline humane principio preexistit omnis sciencie humanitus investigabilis racionalis origo, ex quo uidemus nunc er speculum in enigmate nichil intelligentes modo humano sine fantasmate, dicente Dionysio, quod impossibile est nobis supersplendente hiearchicum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum»; il riferimento a Dionigi è tratto da *De cael. hier*., I, c. 1 (PG 3 121C; Dionysiaca 2 p. 733).

[409]*Ivi*, p. 48.

[410]*De mente*, c. 8, n. 115, 5-7.

[411]*Ivi*, n. 115, 7.

[412]*Ivi,* n. 115, 8-9.

dell'intelletto che non è a contatto con il mondo materiale, in quanto è separata e immortale; pertanto la mente, «quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento»[413] e accede alla conoscenza intellettuale. Questo genere di conoscenza avviene quando la mente si libera dai fantasmi corporei e si rivolge verso se stessa[414]. Questa posizione sembra contraddire alcune caratteristiche fondamentali della nozione di conoscenza come assimilazione che Tommaso d'Aquino espone nella prima parte del *De veritate*; infatti la caratteristica principale della conoscenza intellettiva secondo Cusano è che essa si ottiene soltanto nel caso in cui la mente comprenda che l'assimilazione non può giungere alla precisione. La conoscenza che avviene mediante l'anima è per Cusano una forma di sapere combinatorio e proposizionale, che non è adatto a cogliere la verità della cosa. La mente può essere condotta a questa esperienza del limite dell'anima mediante alcuni enigmi matematici, che Cusano espone già nel *De docta ignorantia*: ad esempio nel capitolo dodicesimo del primo libro, Cusano spiega che mentre la ragione distingue l'essenza del triangolo e quella della linea, l'intelletto con facilità vede che esse sono la medesima cosa[415]. Nel quarto capitolo del primo libro Cusano ha sostenuto che la coincidenza dei contraddittori trascende la ragione, in quanto essa non è capace di connettere i contraddittori[416]. Infatti la ragione non comprende come sia possibile che la «infinita linea sit triangulus»[417]. Cusano spiega infatti che la facoltà «imaginativa, quae genus sensibilium non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse, cum improportionabiliter ista in quantis differant. Erit tamen apud intellectum hoc facile»[418]. In queste pagine Cusano utilizza il metodo del *transferre* per mostrare che, a differenza della ragione, l'intelletto riconosce invece che, all'infinito, il triangolo non è diverso dalla linea o dal cerchio[419]. Il passaggio dalla ragione all'intelletto è dunque segnato dal

[413]*Ivi*, n. 9-10.

[414]Vedi supra.

[415]La dotta ignoranza appartiene all'alta regione dell'intelletto: *Apol.*, p. 16, 5; Flasch, p. 203, fa notare che l'espressione "regione" è assente nel *De docta ignorantia* e compare piuttosto nel *De coniecturis*; afferma che qui Cusano non sta difendendo tanto il primo, quanto il secondo testo.

[416]Cfr. *De docta ign.* I, c. 4, n. 12,1ss; questo passo è stato commentato da J. M. ANDRÉ, *Die Metapher der „Mauer des Paradieses"*, in Id. et alii, *Intellectus und Imaginatio*, cit., pp. 39-42, in part. p. 33. Kurt Flasch introduce il tema della *coincidenza degli opposti* ripercorrendo l'interpretazione neotomista e, contro di loro, sottolineando in cosa la coincidenza si distingue, invece, dal pensiero tomista, cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p.XX, tr. it., pp. 109-110. Sullo stesso tema vedi J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», I (1961), pp. 52-75; Id., *Der «Zusammenfall der Gegensätze» und der unendliche Gott*, in K. Jacobi (cur.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Albert Verlag, Freiburg-München 1979, pp. 56-73; J.B. LOTZ, *Das Sein bei Thomas von Aquin im Hinblick von der coincidentia oppositorum*, cit., Vedi anche parte I.

[417]*De docta ign*., I, c. 14, n. 37, 1.

[418]*Ivi,* n. 37, 1-3.

[419]La dotta ignoranza appartiene all'alta regione dell'intelletto: *Apol. doct. ign.*, p. 16, 5; Flasch, p. 203, fa notare che l'espressione "regio" è assente nel *De docta ignorantia* e compare piuttosto nel *De coniecturis*; afferma che qui Cusano non sta difendendo tanto il primo, quanto il secondo testo.

superamento del limite del principio di non contraddizione[420]. In queste pagine non approfondiamo in ogni aspetto il principio della coincidenza degli opposti, né ne cerchiamo un'evoluzione storica[421]: su questi problemi, infatti, si è già espressa nel dettaglio la più recente storiografia cusaniana. Nel nostro contributo cercheremo invece di isolare il problema della coincidenza degli opposti da un punto di vista gnoseologico e di stabilire se una fonte efficace per la formulazione di questo principio sia stato il Commento di Alberto Magno ai *Nomi divini* di Dionigi.

Nella lettera che accompagna il manoscritto del *De visione Dei*, Cusano racconta di aver inviato ai monaci del Tegernsee una «eiconam dei»[422] al fine di

[420]W. GORIS, *The Foundation of the Principle of Non Contradiction. Some Remarks on the Medieval Transformation of Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXII (2011), pp. 527-557.

[421]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. XX, tr. it, p. 165: «la coincidenza degli opposti nel *De docta ignorantia* […] era concepita come […] caratteristica dell'Infinità nelle sue tre principali figure, quella dell'infinito assoluto, quella dell'infinito limitato, dunque dell'universo, e quella dell'unità di questi due infiniti. Ma ora, nel *De coniecturis*, la coincidenza degli opposti appare come caratteristica dell'intellectus, e questo intelletto è il nostro intelletto che produce le regole della ratio e così produce il mondo della ragione, che a sua volta ordina il mondo sensibile». In merito alla nozione di coincidenza, Flasch a pp. 42-47 analizza alcuni passi di Cusano per mostrare che la coincidenza è la vera novitas apportata da Cusano alla storia della filosofia, in part. De docta ign, Epistola auctoris h I 163, 14-16; De ber, c. 1, n. 1, 2-5; De ven. Sap., c. 7, n. 16, 3-5. A p. 50 Flasch critica Haubst, il quale avrebbe concepito la coincidenza all'interno della fede cristiana, ovvero come attributo di Dio: le proprietà che nel mondo sono opposte, in Dio, che è Massimo e perfetto, coincidono. Flasch attacca questa prospettiva e ritiene che la coincidenza non ha soltanto una funzione teologica, quindi non è un mero attributo di Dio: la coincidenza è anche in noi. Per Flasch l'interpretazione teologica di Haubst sarebbe "unilaterale". D'altra parte, Flasch nota che Cusano non concepisce Dio come una sostanza a cui ineriscono attributi, bensì in termini filosofici come Padre dei lumi. Vedi anche *Metaphysik des Einen*, cit., pp. 55-56 dove Flasch cerca di mostrare che Cusano utilizza la nozione di "opposizione" in un senso tradizionale, quello cioè fissato da Aristotele in Metafisica V, 10, 1018a20-1018b e da Boezio. Inoltre Flasch analizza il commento di Tommaso a questo passo di Aristotele. A proposito della presunta evoluzione della nozione di coincidenza cfr. anche H.G. SENGER, *Funktion und Bedeutung*, cit., p. 141, il quale sottolinea che, rispetto al *De docta ignorantia*, nel *De coniecturis* la *coincidentia oppositorum* non è pensata soltanto in maniera copulativa nell'unità semplice, ma, al contempo, anche disgiuntiva. Questa caratteristica non ha soltanto conseguenze dal punto di vista ontologico, bensì anche nella concezione cusaniana di matematica e di fisica, cfr. anche F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus-mathematicus theologus*, cit., p. 13: «Überlegungen zum Problem des Verhältnisses von ratio und intellectus haben nämlich Cusanus erkennen lassen, dass die mathematischen Sätze, die durch die ratio begründet werden, ihre Richtigkeit daher beziehen, dass das Prinzip der coincidentia oppositorum in diesem Bereich keine Gültigkeit hat».

[422]*De vis. Dei*, *Praef.*, n. 2, 6-13: «harum etsi multae reperiantur optime pictae uti illa sagittarii in foro Norimbergensi et Bruxellis Rogeri maximi pictoris in pretiosissima tabula, quae in praetorio habetur, et Confluentiae in capella mea Veronicae et Brixinae in castro angeli arma ecclesiae tenentis, et multae aliae undique, ne tamen deficiatis in praxi, quae sensibilem talem exigit figuram, quam habere potui, caritati vestrae mitto tabellam figuram cuncta videntis tenentem, quam eiconam dei appello». L'icona a cui fa riferimento Cusano è probabilmente un autoritratto realizzato dal pittore fiammingo Ruggero van der Weyden di cui una copia è tutt'oggi conservata nello Historisches Museum Bern. Cfr. ad es. G. Heinz-Mohr e W. Eckert in *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, Wienand-Verlag, Köln 1975, p. 30: «die Schrift VON GOTTES SEHEN (*De visione Dei*, 1453) schildert in glänzender Sprache, wie all unser Sehen, ja unsere Existenz und ihre Rettung davon abhängen, daß Gott uns anschaut. So ist also eigenstlich – ganz gleich, ob das tatsächlich beigefügte Bild die uns bekannte Kopie eines Selbstbildnisses von Roger van der Weyden war – das Selbstbildnis Gottes, Christus, die Ebenbildlichkeit des Logos gemeint, und wirklich spielt Nikolaus zu Anfang deutlich auf ein Bild in der Hauskapelle seiner alten Koblenzer

«experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere»[423]. L'immagine è stata realizzata «subtili arte pictoria»[424] e ritrae un particolare volto, il quale è dipinto in maniera tale che esso sembri guardare attorno a sé tutte le cose[425]. Questo volto permette a chi lo guarda di esperire in maniera sensibile il limite dell'anima razionale, che elabora i fantasmi delle cose, e l'inizio delle visione intellettuale della coincidenza degli opposti. Bisogna sottolineare che Cusano sostiene nelle sue opere – e in questa in particolare – che la conversione da un genere di conoscenza immaginativa alla visione intellettuale accade mediate un'esperienza[426]. Cusano invita i monaci ad appendere il quadretto su una parete, a porsi intorno ad esso e ad osservarlo[427]: essi faranno così esperienza del fatto che lo sguardo dell'immagine ritratta vede al contempo ciascuno di essi. Infatti «videbiturque fratri, qui in oriente positus fuerit, faciem illam orientaliter respicere, et qui in meridie meridionaliter, et qui in occidente occidentaliter»[428]; così il monaco fa esperienza del fatto che quello sguardo ritratto sul volto sembra negare il principio di non contraddizione, poiché guarda allo stesso tempo sia a oriente che ad occidente. Inoltre in questo sguardo sembrano coincidere anche quiete e movimento, poiché il monaco fa esperienza del fatto che lo sguardo al contempo segue il confratello che si muove da oriente a occidente e guarda lui stesso che è fermo[429]: quello sguardo « immobiliter moveatur»[430]. Quando l'uomo constata che mediante la conoscenza immaginativa e razionale egli non comprende[431] come un medesimo sguardo possa vedere al contempo chi è in un luogo e chi è nel luogo opposto oppure chi si muove e chi è fermo, allora questa esperienza della propria ignoranza deve indurlo ad abbandonare la conoscenza immaginativa e i fantasmi. La metafora dell'icona introduce pertanto il monaco all'esperienza della coincidenza di quiete e movimento.

Nel sesto capitolo del primo libro del *De coniecturis*, Cusano spiega che conoscere in maniera intellettuale significa comprendere la coincidenza degli opposti. Infatti mentre la ragione predica di una medesima cosa che al

---

Wohnung an, das den Schmerzensmann mit dem unbedingten Blick darstellte».

[423]*Ivi*, n. 1, 12-13.

[424]*Ivi*, n. 2, 5.

[425]*Ibid.*: «cuncta videntis».

[426]Cusano connota infatti questo procedimento quale una «experimentalis scientia»: cfr. *De staticis experimentis*, n. 178, 10-12. In merito a questa dimensione sperimentale cfr. K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, cit.

[427]*De vis. Dei*, *Praefatio*, n. 3, 1-2: «hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabitisque vos fratres parum distanter ab ipsa».

[428]*Ivi*, n. 3, 4-6.

[429]*Ivi*, n. 3, 13-16: «si figendo obtutum in eiconam ambulabit de occasu ad orientem, comperiet continue visum eiconae secum pergere; et si de oriente revertetur ad occasum, similiter eum non deseret».

[430]*Ivi*, n. 3, 16-17.

[431]*Ivi*, n. 3, 17-18: «neque poterit imaginatio capere, quod cum aliquo alio sibi contrario motu obviante similiter moveatur».

contempo o è oppure non è[432], al contrario «omne enim de intelligentia qualitercumque affirmabile incompatibile non habet oppositum[433]. Gli opposti, che sono incompatibili al livello della ragione, presso l'intelletto invece «complicantur»[434]. Cusano fornisce anche in questo caso l'esempio della quiete e del movimento[435]: sembra evidente, infatti, che movimento e quiete si oppongano; nessuno negherebbe che «motus enim rationabiliter quieti incompatibiliter opponitur»[436]. L'opposizione tra quiete e movimento si deduce anche dal principio di non contraddizione: non ci sembra possibile che al contempo una cosa stia ferma e sia muova. Tuttavia Cusano fa notare che «motui intelligentiae non ita opponitur quies quod, dum movetur, pariter non quiescat»[437]; questa considerazione ci risulta però inconcepibile con la ragione, poiché «simplicior enim est hic motus intellectualis quam ratio mensurare queat»[438]. Eppure, abbandonando il legame con le specie sensibili del movimento e della quiete[439] che inducono a vedere cose in movimento e cose in quiete e rivolgendosi alle specie intelligibili del movimento, è possibile vedere con gli occhi della mente che è necessario vi sia un presupposto comune di movimento e quiete: questa unità semplice è il presupposto della distinzione dei generi ed è «contradictoriorum copulationem»[440]. Cusano tematizza la coincidenza di movimento e quiete anche nel *De docta ignorantia*[441], nel *De visione Dei*[442] e nel *De ludo globi*[443] e nell'*Apologia*, utilizzandolo – in quest'ultimo caso – per spiegare nel dettaglio la natura del movimento intellettuale: Cusano afferma che «intelligere est motus et quies pariter ipsius intellectus [...] de aliis contradictoriis se facilius expedit»[444].

Bisogna dunque concludere che dal punto di vista di Cusano l'intelletto separato e sciolto dai fantasmi è il luogo della coincidenza degli opposti. D'altra parte anche nel *De ludo globi* Cusano ha spiegato che l'intelletto non si muove

[432]Cfr. ad es. *De con*., c. 5, n. 20, 4-6: «Omnis enim quaestio de quaesito oppositorum alterum tantum verificari posse admittit, aut quid aliud de illo quaesito quam de aliis affirmandum negandumve exsistat».

[433]*Ivi,*, c. 6, n. 23, 3-4. Cfr. anche PROCLI *In Platonis Parmenidem* VI (in 137D) Excerptum in: «MFCG», I (1961), p. 27,2: «in omni enim oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine meliori appellari».

[434]*Ivi*, n. 23, 8-9.

[435]Quiete e movimento sono due tra i cinque generi che Platone individuava nel *Sofista*. Questo medesimo esempio della coincidenza di quiete e movimento è fornito da Cusano in *De docta ign*. I, c. 23, n. 72-73 e *De vis. Dei*, n. 35 e *De possest*, n. 53,1ss. Questo enigma è commentato ad es. da D. THIEL, *Intellekt und Imagination in Cusanus' Trialogus de possest*, cit., p. 51.

[436]*De con.*, c. 6, n. 23, 9-10.

[437]*Iv*i, n. 23, 12-13.

[438]*Ivi*, n. 23, 13-14.

[439]Sulle specie sensibili del movimento e della quiete cfr. ad es. *Comp*., c. 6, n. 17, 1ss.

[440]*Ivi*, n. 24, 3. Su questo stesso punto cfr. anche *De docta ign*., I, c. 4, n. 12, 1ss.

[441]Cfr. *De docta ign.*, I, c. 23, n. 72ss.; II, c. 3, n. 106ss. e c.10, n. 155,ss

[442]Cfr. *De vis. Dei*, c. 9, n. 35ss.

[443]Cfr. *De ludo globi*, I, n. 50ss. e 92ss.

[444]*Apol. doct. ign*., n. 22, 4-6.

in nessun genere di movimento, ma «aequivoce»[445]; e poco oltre nel testo spiega che la inafferrabilità di questo genere di movimento per la ragione scaturisce dal fatto che nel movimento della palla dell'anima, quando essa giunge alla speculazione intellettiva, tende a coincidere con la quiete nel centro della figura. Pertanto concludiamo che per Cusano il movimento intellettuale costituisce il luogo della coincidenza degli opposti, ed è presupposto dei sei generi di movimento descritto da Aristotele nella *Fisica*. Questa caratteristica determina il fatto che l'intelletto non è afferrabile con la ragione, e pertanto non si può descrivere con il linguaggio razionale; infatti ogniqualvolta si ponga una domanda sulla natura dell'intelletto, questa si infrange con il limite razionale del linguaggio[446]. Cusano afferma pertanto che la natura intellettuale complica nella propria unità quello che al linguaggio della ragione pare opposto: «constat tibi autem unitatem rationis simplicis complicare rationem motus et quietis, curvi et recti atque ceterorum oppositorum»[447]. Per definire tale statuto precipuo dell'intelletto sarebbero dunque necessari per Cusano dei termini intellettuali[448]. Ad esempio se si considerasse la categoria della quantità, allora bisognerebbe affermare che l'intelligenza non ha quantità, ma che ad essa appartiene il fondamento della quantità[449]. Così anche per la sostanza: «ita equidem ipsa est substantia, hoc est quia de ipsa ratio substantiae effluit, et ita de reliquis»; e infine conclude che l'intelligenza non è nominabile mediante alcuna categoria del linguaggio razionale, ma è principio di ognuna di queste categorie[450].

In definitiva, Cusano ritiene che è possibile rispondere in maniera congetturale alla questione sulla natura dell'intelletto, indicandolo quale presupposto stesso del domandare[451]. Questa medesima soluzione viene proposta da Cusano anche in merito alle questioni sull'esistenza dell'intelletto[452],

[445]*De ludo globi* I, n. 28, 4-5.

[446]Sulla struttura razionale del linguaggio cfr. parte II.

[447]*De con*. I, c. 6, n. 25, 11-13.

[448]*Ivi*, n. 25, 13-17: «si igitur rationes oppositorum se in simplicitate absolutioris unitatis rationis compatiuntur et si ratio sermo est intelligentiae, manifestum tibi erit non in usualibus rationis terminis, sed in ipsamet rationis unitate complicationem oppositorum intellectualis unitatis relucere».

[449]*Ivi*, n. 25, 17-25: «quapropter si quaeritur "an intelligentia sit quanta", propinqua coniectura poterit responderi per rationem dicendo ipsam non aliter quantam quam ratio quanti ostendit. Non enim hic terminus "quantum" intellectualis est, sed quanti ratio. Ita quidem ad quaestionem "an in loco sit", dicendum eam in loco esse, ut loci ratio ostendit. Locus enim intelligentiae est ratio loci, quemadmodum quadratum radicis continentia exstitit»

[450]*Ivi*, c. 6, n. 26, 1-2: «intelligentia igitur nihil horum est, quae dici aut nominari possunt, sed est principium rationis omnium».

[451]*Ivi*, n. 24, 18-20: «si igitur coniecturaliter respondere ad motas de ipsa cupis quaestiones, ad praesuppositum adverte atque id ipsum responde».

[452]*Ivi*, n. 24, 20-22: «in quaestione 'an sit intelligentia' ipsam esse entitatem per rationem investigantem praesuppositam, a qua ratio ut a radice sua entitatem sumit»

sull'essenza[453], sul numero[454] e sul luogo[455] dell'intelletto, e se esso sia una sostanza[456]. In particolare nella parte conclusiva del capitolo, Cusano sostiene che la definizione della natura dell'intelletto non è affidabile alla grammatica della ragione, che funziona secondo le categorie aristoteliche[457]. Il motivo di questa affermazione è che la natura del moto intellettuale non è quello dei moti dei corpi del mondo, che Aristotele descrive nella *Physica*; si tratta, invece, di un movimento che alla ragione appare del tutto paradossale. Perciò, nel *De coniecturis*, Cusano evita accuratamente di formulare una definizione del moto intellettuale e, per descriverlo, si affida alla negazione delle categorie con cui Aristotele definiva il movimento dei corpi nel mondo: l'intelletto – scrive – è ciò che «neque stat neque movetur neque quiescit neque in loco est». La definizione della natura dell'intelletto non sfugge soltanto alle categorie che descrivono un corpo in movimento, ma anche a quelle che determinano lo statuto ontologico delle cose: esso, infatti, «neque forma est neque substantia aut accidens eo modo, quo termini illi per rationem impositi significant»[458]. Dopo aver negato che l'intelligenza sia una forma o una sostanza, Cusano aggiunge che l'intelligenza non è interpretabile mediante alcuna categoria aristotelica. In altri termini, Cusano afferma che alla sostanza intellettuale non si può applicare nessuna struttura della ragione; infatti Cusano aggiunge che l'intelligenza non si muove e non è neanche ferma, dunque non è in movimento né in quiete, non agisce e non patisce, e non è in un luogo. A differenza dell'intelligenza, invece, gli enti mondani cadono nell'analisi delle categorie poiché essi effettivamente occupano un luogo, sono in movimento o restano in quiete[459]. Per questo motivo non è neanche corretto affermare che l'intelletto sia forma o sostanza, in quanto "forma" e "sostanza" esprimo categorie adatte soltanto per gli enti finiti. Emerge in questi passi come la dimensione intellettuale non può essere predicata mediante le categorie della ragione, poiché l'intelletto sembra possedere caratteristiche che oltrepassano la ragione

[453]*Ivi*, n. 24, 22-24: «in quaestione 'quid sit' pariformiter dic eam praesuppositam intellectualem quiditatem esse, a qua rationis quiditas dependet».

[454]*Ivi*, n. 25, 18-21: «si quaeritur 'an intelligentia sit quanta', propinqua coniectura poterit responderi per rationem dicendo ipsam non aliter quantam quam ratio quanti ostendit. Non enim hic terminus 'quantum' intellectualis est, sed quanti ratio».

[455]*Ivi*, n. 25, 21-24: «ad quaestionem 'an in loco sit', dicendum eam in loco esse, ut loci ratio ostendit. Locus enim intelligentiae est ratio loci, quemadmodum quadratum radicis continentia exstitit».

[456]*Ivi*, n. 25, 24-25: «ita equidem ipsa est substantia, hoc est quia de ipsa ratio substantiae effluit».

[457]*De con*. I, c. 6, n. 25, 4-5: «usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt». Sull'utilizzo del termine "usuale", vedi *De con* I, c. 8, n. 33-35; *De docta ign.* I, c. 24, n. 76; *De mente* c. 2, n. 64. Sul linguaggio come prodotto dalla ragione, cfr. più avanti.

[458]*Ivi*, n. 25, 6-8.

[459]Un'argomentazione simile si trova nel DIONYSII, *De cael. hier.*, c. 1, n. 3 (PG 3, 121C-124A; Dionisyaca II 7351-7374).

stessa[460].

Nel secondo libro del *De sapientia* Cusano propone la medesima risposta anche alle questioni che riguardano l'esistenza di Dio. Infatti in apertura del dialogo l'IDIOTA ammonisce l'ORATORE, suggerendogli che «cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita»[461]. Non soltanto dunque bisogna considerare che l'intelletto è presupposto dell'esistenza di ogni comprensione delle cose reali, ma anche che Dio è il presupposto dell'esistenza di ogni cosa reale. Infatti «si quis quaesiverit quid est deus, cum haec quaestio praesupponat quiditatem esse, respondebis deum esse ipsam quiditatem absolutam»[462]. Iniziamo qui a rinvenire una somiglianza tra l'intelletto e Dio: mentre l'intelletto è presupposto nelle questioni sulla comprensione delle cose, Dio lo è in quelle sull'esistenza reale. Tuttavia Cusano non intende identificare Dio e intelletto[463]. Infatti mentre l'intelletto è il luogo della coincidenza di affermazione e negazione e della conoscenza vera, Dio, che è invece la verità in se stessa, si situa è al di sopra della coincidenza, ovvero «supra omnem positionem et ablationem»[464]. Perciò l'IDIOTA sostiene che, in merito a Dio, non è sufficiente dire che «secundum positionem respondendum ex praesupposito, scilicet eum esse et hoc ipsam absolutam praesuppositam entitatem»[465], bensì all'affermazione bisogna anche aggiungere la negazione, ovvero «respondendum eum non esse, cum illa via ineffabili nihil conveniat omnium, quae dici possunt»[466]. Tuttavia per il fatto che l'IDIOTA ha riconosciuto che Dio

[460]Kurt Flasch ha notato che «Cusano assume dalla tradizione la distinzione tra *ratio* e *intellectus*. Questa terminologia latina era stata coniata da Agostino e Boezio. Il Cusano si serve della distinzione tramandata ma la sviluppa solo in modo rudimentale; ne parla come se tutti sapessero ciò che essa è» Flasch, p. 118. Al contempo, però, Flasch sostiene che questa distinzione non era stata chiara a Cusano stesso prima della composizione del *De coniecturis*: Flasch ritiene infatti che nel *De docta ignorantia* Cusano non avrebbe intenso con intelletto proprio la possibilità umana di oltrepassare i limiti della ragione. A tal proposito Flasch cita *De docta ign.* I, c. 10; 14; 19; 21. Segnaliamo anche *De doct ign.*, I, c. 4, n. 12, 15-25: «hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur».

[461]*De sap*. II, n. 30, 5-7.

[462]*Ivi*, n. 30, 7-9.

[463]La posizione secondo cui Dio sia puro pensiero (*Deus est intelligere*) è distintiva della tradizione neoplatonica. Cfr. ad es. il MAGISTRI ECKHARDI *Quaestiones Parisienses*, q. 1: "Utrum in deo sit idem esse et intelligere (LW V, n. 5, p. 12); su questo problema in Eckhart cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., pp. 117ss, in part. pp. 128-129. Sulla triade *esse-vivere-intelligere* in Cusano cfr. *De docta ign*. II, c. 6, n. 126; De con. II, c. 6, n. 98, 19-22; De deo absc. n. 6, 4; De dato patris lum. c. 5, n. 113, 1-3; De sap. I, n. 13, 1ss. ; De princ., n. 8, 1-5; Cribr II, c. 4, n. 97, 14; De beryllo c. 16, n. 20; De ven. Sap, c. 31 n. 93, 8- 16; De non aliud c. 9, n. 32 (19, 4).

[464]*De sap.* II, n. 32, 15-16.

[465]*Ivi*, n. 32, 17-19.

[466]*Ivi*, n. 32, 20-21.

«est supra omnem positionem et ablationem respondendum eum nec esse, absolutam scilicet entitatem, nec non esse nec utrumque simul, sed supra»[467].

Questa distinzione tra il carattere copulativo della coincidenza nell'intelletto e il superlativo nella verità in sè si riscontra dal *De docta ignorantia*[468] al *De coniecturis*[469] fino agli scritti più tardi, tuttavia è espressa con particolare efficacia nel *De visione Dei*, dove Cusano propone la celebre metafora del muro del Paradiso[470]. In quelle pagine, Cusano spiega che al fine di cogliere la verità in se stessa, l'intelletto deve «admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis»[471]. Tuttavia neanche la conoscenza intellettiva mediante la coincidenza degli opposti è sufficiente: Dio, che è la verità in sé, infatti abita in un luogo «cinctum contradictoriorum coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus»[472]. Pertanto la coincidenza degli opposti, che avviene presso lo spirito più alto della ragione, ovvero l'intelletto separato o apice della mente, viene presentata qui come quel limite teoretico che l'uomo è chiamato a superare per giungere alla verità in sè[473]. Infatti dal punto di vista di Cusano la conoscenza intellettiva è vera, ma

[467]*Ivi*, n. 32, 21-24.

[468]*De docta ign*. I, c. 16, n. 43, 1-19: «unde hic videtur magna speculatio, quae de maximo ex isto trahi potest: quomodo ipsum est tale, quod minimum est in ipso maximum, ita quod penitus omnem oppositionem per infinitum supergreditur. Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur. Propter quod maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites in Mystica sua theologia dicit beatissimum Bartholomaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam. Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur. Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium. Nam – ut idem in fine Mysticae theologiae concludit – tunc ipse super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, et super ablationem omnium est excellentia illius, qui simpliciter absolutus ab omnibus et ultra omnia est. Hinc concludit in Epistola ad Gaium ipsum su|per omnem mentem atque intelligentiam nosci».

[469]*De con*. I, c. 5, n. 17ss.

[470]*De vis. Dei,* c. 9, n. 36ss. L'immagine del muro del Paradiso trae le sue origini da un'espressione di Gen. 3, 23-24, ed era radicata nel Medioevo, come hanno mostrato R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der "Mauer der Koinzidenz"*, in «MFCG», XVIII (1989), pp. 167-191 e P. CASARELLA, *Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik*, «MFCG», XIX (1991), pp. 273-286, che ne hanno rinvenuto un utilizzo presso Berthold von Regensburg, Meister Eckhart e Mechthild von Magdeburg. La metafora è stata commentata molte volte nelle ricerche cusaniane, cfr. ad es. W. HAUG, *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nikolaus Cusanus in "De visione Dei"*, «Theologische Zeitschrift», XLV (1989), pp. 216-230; A.M. HAAS, *Nikolaus' von Kues Konzeption der Paradiesesmauer*, in Id., *Mystik im Kontext*, Wilhelm Fink, München 2004, pp. 279-291; J.M. ANDRÉ, *Die Metapher der "Mauer des Paradieses" und die Kartographie des Erkennes*, cit., in part. p. 38ss e il nostro A. FIAMMA, *Commento al De visione Dei*, cit., in part. pp. 62-68. Per una prospettiva più generale sulla metaforica del muro del Paradiso cfr. G. HEINZ-MOHR, *Lexicon der Symbole: Bilder und Zeichen der christilichen Kunst*, Eugen Diederichs Verlag, Düssendolf-Colonia 1971, tr. it. A cura di M. Fiorillo e L. Montessori, *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto Propaganda Libraria, Milano 1984, p. 239.

[471]*De vis. Dei*, c. 9, n. 36, 1-3. Commenteremo con maggiore attenzione questo passo nel prossimo capitolo, dove cercheremo di far emergere la fonte dionisiana e il commento di Alberto Magno.

[472]*Ivi*, n. 37, 8-10.

[473]In merito alla distinzione tra conoscenza vera e Verità cfr. *De con*., I, c. 6ss.

non attinge alla Verità stessa, poiché la Dio abita ultra igitur coincidentiam contradictoriorum [...] et nequaquam citra»[474]. Tuttavia bisogna sottolineare che per Cusano conoscere una cosa nella sua verità significa considerarla nella coincidenza degli opposti, ovvero di potenza e atto, di essere e nulla e di universalità e singolarità[475]. Infatti la coincidenza non attiene soltanto ad un genere di conoscenza mistica, bensì per Cusano costituisce l'essenza delle cose, come viene spiegato con maggior attenzione nel *De beryllo*[476].

Cusano ci informa che la fonte da cui egli ha attinto sia la nozione di aenigmatica scientia[477] sia la dottrina della coincidenza degli opposti è il *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita[478], dove si spiega che il linguaggio non può esprimere ciò che oltrepassa la ragione: né l'intelletto, né Dio. Il riconoscimento del limite del linguaggio e l'attraversamento della coincidenza degli opposti sono pertanto per Cusano i primi passi verso la conoscenza intellettuale di Dio[479]. Cusano presenta la dottrina della coincidenza degli opposti come la corretta interpretazione degli scritti di Dionigi[480]. In questa circostanza ci limitiamo a segnalare che la lettura degli scritti di Dionigi che esibisce Cusano almeno a partire dal *De coniecturis* non era condivisa da «quasi omnes Peripatetici»[481]. Infatti nell'*Apologia* Cusano ci informa che al suo tempo «Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum

[474]*De vis. Dei*, c. 9, n. 37, 11-13.

[475]Cfr. J.M. ANDRÉ, *Die Metapher der "Mauer des Paradieses" und die Kartographie des Erkennes,* cit., p. 40 elenca le categorie che Cusano presenta nel *De visione Dei*, in cui bisogna considerare la coincidenza degli opposti: il tutto e il nulla (*De vis. Dei*, c. 12, n. 48), il creare e l'essere-creato (*Ivi*, n. 49-50), il poter essere fatto e il poter fare, la potenza e l'atto (*Ivi*, c. 15, n. 61), la molteplicità e la singolarità (*Ivi*, c. 17, n.74), l'amare e l'essere amato (*Ivi*, n. 75), il nominare e l'essere nominato (*Ivi*, c. 11, n. 44 e c. 13, n. 51). Vedi anche D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, cit., pp. 121-123.

[476]Cfr. la critica di Cusano alla nozione aristotelica di sostanza di Met. VII in *De ber.*, c. 28ss. Troppo spesso la storiografica cusaniana ha ritenuto – erroneamente – che la coincidenza fosse da considerare esclusivamente quale un attributo della visione beatifica; al contrario, la coincidenza è per Cusano la maniera medesima in cui si presenta l'essenza delle cose.

[477]Donald Duclow ha evidenziato però che tra l'*aenigmatica scientia* di Dionigi e quella di Cusano sussiste una differenza fondamentale: «like Dionysius, he [Cusanus] sees the world shining with the light of divine causality; the sensible world is given to aid our progress in knowledge of God. But Nicholas emphasizes human creativity by frequently using humanly constructed images – for instance, *De visione Dei*'s painted icon. Similarly, he prefers mathematical symbols for their greater certainty, and because they unfold the mind's own power», cfr. D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, cit., p. 128.

[478]La fonte di questa dottrina è il DIONYSII *De divinis nominibus*, c. 4, n. 7. Vedi H.G. SENGER, *«onde è tanto celebre la teologia negativa di Dionisio sopra quella demostrativa de Aristotele et scolastici dottori». Die Präferenz für Ps.–Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, in T. Boiadjiev & G. Kapriev & A. Speer, *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 505-539.

[479]Cfr. D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, cit., p. 114: «where the Areopagite uses a higher negation to overcome the contrast between affirmation and negation, Nicholas turns to the coincidence of opposites».

[480]In questi scritti Cusano dibatte con i monaci del Tegernsee proprio la questione della corretta interpretazione degli scritti di Dionigi, e in particolare quale valore sia da intendere alle opere di Giovanni Gerson su Dionigi, cfr. parte I.

[481]*De mente*, c. 5, n. 80, 5.

coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam»[482]. Dal punto di vista di Cusano, costoro non hanno capito che la coincidenza è lo strumento[483] privilegiato mediante cui la mente può abbandonare la logica della ragione, liberarsi dai fantasmi sensibili e rivolgersi verso se stessa. Pertanto la contraddizione non è da rifiutare, come voleva Aristotele, bensì da ricercare. Nel *De beryllo* Cusano critica tutti quei filosofi che non hanno inteso il principio dionisiano della coincidenza «perché hanno interpretato gli enunciati coincidenziali di Dionigi in modo disgiuntivo»[484]. In questa maniera gli interpreti di Dionigi hanno depotenziato la coincidenza, rendendola un semplice limite della ragione. Questo è accaduto a tutti quei filosofi, come ad esempio Alberto Magno, che hanno voluto estendere il principio della ragione anche all'intelletto[485].

Rudolf Haubst ha sottolineato che Cusano avrebbe sviluppato la dottrina della *coincidentia oppositorum*, intorno al 1425, ovvero negli anni di Colonia, studiando proprio i commentari di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi e soprattutto al *Liber de causis*[486]. Haubst ha infatti rilevato tracce della medesima dottrina anche in Eimerico da Campo. A tal proposito segnaliamo che Cusano non si è limitato a segnalare che la maggior parte dei Peripatetici non ha inteso la grandezza di Dionigi Areopagita – come abbiamo visto nell'Apologia e nel *De beryllo*; infatti nella Predica *Dies Santificatus*[487] Cusano ci informa che

[482]*Apol. doct. ign*., n. 7, 19-21.

[483]Nel *De beryllo* la lente, che è un mezzo per la conoscenza, è descritta da Cusano come «pariter maximum et minumum (c. 7, n. 8, 5-6). La stessa formula è utilizzata per la palla del *De ludo globi*, che è sia concava che convessa. Vedi più avanti, cap. 8.3.1.

[484]K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., p. 478-479, tr. it., p. 535-536.

[485]Questa attenzione di Alberto Magno per il livello razionale si nota anche dalla critica che egli stesso fa all'*Asclepius*, accusato di mancare di ragione sillogistica; in realtà ciò che Alberto non può accettare è la dottrina dell'Uno-tutto, che invece è proprio quella che affascina Cusano in *De ber.*, c. 6: cfr. P. ARFÉ, *Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius*, cit., pp. 132-139. In merito alla coincidenza vedi in particolare le note a margine numero 268, 269 e 270 di Cusano al commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi (Cod. Cus. 96, f. 105rb), in cui Cusano formula la celebre critica ad Alberto, secondo cui Alberto non avrebbe avuto il coraggio di entrare nella caligine della coincidenza degli opposti: cfr. marg. 268, ed. L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate*, cit., p. 102: «nota quomodo Albertus vult evadere oppositionem in eo, quod Dionysius dicit primum unicum et discretivum. Aristoteles dicit, quod hoc sit respectu diversorum»; marg. 269, *Ibid*.: «videtur, quod Albertus et pene omnes in hoc deficiunt quod timeant semper intrare caliginem, quae consistit in admissione contradictoriorum; nam hoc ratio refugit et timet subintrare et ob hoc vitando caliginem non pertingit ad visionem invisibilis. Si presupponeret id esse necessarium, quod sibi occurrit impossibile et intraret ignote tenebras illas, reperiret indubie impossibilitatem necessitatem esse et tenebras lucem» e marg. 270, *Ibid*.: «non comprehensione intellectuali, sed supra in visione, de qua loquitur Dionysius in Mystica theologia». A proposito di questa lettura di Cusano, Jorge Machetta sottolinea che quando Cusano cita Dionigi opta per la formula letterale dell'originale e scarta sistematicamente la parafrasi di Alberto Magno; cfr. J.M. MACHETTA, *Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 16. Cfr. parte I.

[486]R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, cit., pp. 437-444; ID., *Johannes Wenck als Albertist*, cit., pp. 308ss.; ID., *Albert, wie Cusanus ihn sah*, cit., pp. 173-174, dove specifica che «diese ganze Entwicklung leitete Albert *de facto* damit ein».

[487]*Sermo* 22, n. 9, 1-10, 9: «hoc autem primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intellegi non esse; veritas enim est obiectum intellectus. Sive enim

alcuni “veri teologi” avrebbero compreso che l'insegnamento più grande di Dionigi consisteva nella coincidenza degli opposti e non l'hanno interpretato secondo i limiti della ragione, come invece insegnava la tradizione aristotelica. Avanziamo qui l'ipotesi che questi teologi siano, ad esempio, Bertoldo di Moosburg[488] ed Eimerico da Campo[489].

L'analisi della dottrina della coincidenza degli opposti ha condotto la nostra ricostruzione della conoscenza intellettiva di Cusano in prossimità della visione divina. Cusano sottolinea spesso che essa è una scienza «facilis»[490], come ha spiegato con grande precisione «maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites»[491]. In particolare la teologia secondo Dionigi è quell'attività del pensiero che attraversa la coincidenza degli opposti, «super omnem positionem [...] et super ablationem omnium»[492] come egli «in fine Mysticae theologiae concludit»[493]. Cusano non cita soltanto la *Teologia Mistica*, che viene discussa in particolare nel *De visione Dei*, ma soprattutto il *De divinis nominibus*[494] e la *Epistola ad Gaium*[495], in cui Dionigi spiega che Dio «super omnem mentem atque intelligentiam nosci»[496]. Cusano tratteggia dunque l'ultimo grado della ascesa della conoscenza umana secondo l'insegnamento di Dionigi. Entro questo quadro concettuale, Cusano nel *De filiatione Dei* Cusano presenta la nozione di *theoria* o *theosis*, che egli definisce come «ultimitatem perfectionis»[497]. Questo grado perfetto di conoscenza prende anche il nome di «visio intuitiva»[498] e filiazione divina, ed è resa possibile dal fatto che «rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, quasi

intellegatur Deus esse sive non esse, dummodo alterum ut verum affirmetur, affirmatur Deum esse. Supra omnem igitur oppositionem et contradictionem Deus est, qui per utrumque contradictorium videtur necessario esse. Cum ergo ad investigationem quidditatis Dei ascendere vis, vides te necessario deficere, quia ad investigationem infinitatis illius, quae omnem supergreditur oppositionem et praevenit ut simplicissima aeternitas et causa maxima, nec nominibus nec rationibus te iuvare potes. Non est enim Deus aliquid, quod oppositum habet, sed est supra omnia opposita per infinitum, ut est doctrina verorum theologorum». Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*. *Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it. p. 135.

[488]BERTOLDI DE MOOSBURG *In Proclii Elementationem theologicam*, prop. 1, dove si accenna alla «concordantia contrariorum». Cfr. anche la prop. 119F dove Bertoldo tratta della ulteriorità di Dio rispetto ad affermazione e negazione, con ampie citazioni dalla *Clavis physicae*.

[489]Già Meuthen ha sostenuto che Cusano conobbe il pensiero di Dionigi grazie ad Eimerico da Campo, vedi E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464) Skizze einer Bibliographie*, cit., p. 26; cfr. anche W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., p. 156. Per maggiori approfondimenti cfr. parte I.

[490]Cfr. *De sap.*, I, n. 30, 12: «vide, quam facilis est difficultas in divinis»

[491]*De docta ign*. I, c. 16, n. 43, 7. Sull'importanza di Dionigi per la filosofia di Cusano cfr. parte I.

[492]*Ivi*, n. 43, 15-16.

[493]*Ivi*, n. 43, 14-15.

[494]*Ivi*, n. 43, 12. Cfr. anche *Apol. doct. ign.*, n. 26, 8-18.

[495]*Ivi*, n. 43, 18.

[496]*Ivi*, n. 43, 18-19.

[497]*De fil. Dei*, c. 1, n. 52, 4. A proposito di questa conoscenza perfetta, cfr. M.L. FUEHRER, *Purgation, Illumination and Perfection in Nicholas of Cusa*, «Downside Review», IIC (1980), pp. 169-189, in part. p. 179s. Cfr. anche D. DUCLOW, *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, cit., pp. 125: «Deification consist in intellectual assimilation to the divine Word or “eternal reason” who has given us the power to become sons like himself».

[498]*Ivi*, n. 52, 5.

semen divinum sit intellectus ipse»[499]. Questa «ultimam scilicet intellectus perfectionem»[500] consiste nella «apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis»[501].

La *theosis* è dunque la modalità di conoscenza appropriata a quella parte dell'intelletto o mente o seme divino, che è separata dal mondo sensibile[502]. Infatti questo genere di conoscenza non utilizza i fantasmi delle cose, ma le specie intelligibili che sono nella mente stessa. In altri termini, quando la mente raggiunge la *theosis* realizza un genere di conoscenza che attiene alla mente in quanto è separata e indipendente dal corpo. Infatti «nihil in hoc mundo in cor hominis, mentem aut intellectum quantumcumque altum et elevatum intrare queat, quin intra modum contractum maneat»[503]; in altri termini, ogni conoscenza che l'uomo realizza in quanto legato al mondo sensibile, «ad phantasmata retractus erit»[504]. La *theosis*, invece, è proprio quel grado di conoscenza che è disponibile all'intelletto separato o mente quando noi «de hoc mundo absoluti fuerimus, ab his etiam obumbrantibus modi elevatus, sic scilicet ut felicitatem suam intellectus noster, ab his modis subtrahentibus liberatus, sua intellectuali luce divinam vitam nanciscatur, in qua, licet absque sensibilis mundi contractis aenigmatibus, ad intuitionem veritatis elevetur»[505]. In definitiva, in questo passo Cusano ribadisce nuovamente che la conoscenza perfetta dell'intelletto deve avvenire in un intelletto che sia separato dal mondo e che conosca dunque senza l'ausilio delle specie sensibili e dei fantasmi. Questo intelletto vede al di sopra della coincidenza degli opposti[506] e nella caligine luminosissima di cui ha parlato Dionigi[507]. Cusano ritiene dunque che tanto più l'intelletto migliora nella conoscenza, tanto più si eleva al di sopra della coincidenza, tanto più ritrova il vero se stesso. Questa visione intellettiva permette all'intelletto di conoscere Dio «sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis

[499]*Ivi*, n. 53, 1-3.

[500]*Ivi*, n. 53, 4-5.

[501]*Ivi*, n. 53, 5-8.

[502]Sulla *theosis* vedi l'opera monografica di N.J. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007.

[503]*De fil. Dei*, c. 1, n 54, 5-7.

[504]*Ivi*, n. 54, 11.

[505]*Ivi*, n. 54, 11-16.

[506]*Apol.. doct. ign*., n. 42, 4-10: «dixit praeceptor: "licet etiam intelligibilis, ut opponit: tamen actu numquam intelligitur, sicut Deus est summe intelligibilis et sol summe visibilis. Nec sequitur ex coincidentia etiam oppositorum in maximo hoc 'venenum erroris et perfidiae', scilicet destructio seminis scientiarum, primi principii, ut impugnator elicit. Nam illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem" – ut supra de hoc». Cfr. su questo passo D. DUCLOW, *Mystical theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, cit., p. 117. Proprio in relazione alla visione dell'intelletto al di sopra della coincidenza Cusano critica la posizione di Alberto Magno, con l'accusa di aver avuto timore ad «intrare caliginem, quae consistet in admissione contradictorium»: *marg.* 269 di Cusano al ALBERTI MAGNI *In Dionysii De divinis nominibus*, in *Cusanus-Texte*, ed. L. Baur, cit., p. 102.

[507]De vis. Dei.

visio»[508]. Cusano ribadisce poco oltre che al fine di raggiungere questa visione l'intelletto deve ascendere sempre più ed esercitarsi nell'abbandono dai fantasmi sensibili e nella semplificazione delle proprie nozioni. Questa ascesa dell'intelletto consiste in una «profunda meditatione super omnes contrarietates, figuras, loca, tempora, imagines et contractiones, super alteritates, disiunctiones, coniunctiones, affirmationes et negationes»[509]; questo esercizio permette pertanto all'intelletto di trascendere ogni conoscenza razionale per giungere «ad puram intellectualem vitam»[510].

Questo medesimo movimento dell'intelletto verso il proprio esemplare viene talvolta presentato da Cusano con alcune metafore; la più celebre è quella della palla concava, che Cusano espone nel *De ludo* globi[511]. Apriamo una breve parentesi su questo testo, in cui Cusano presenta il processo di deificazione in chiave cristologica. L'*aenigma* della palla si basa su un gioco «novum iucundumque»[512]: è il *ludus globi*, che Cusano ci conferma essere stato in voga in quel periodo[513]. Il gioco della palla consiste in una competizione a punti tra i partecipanti,

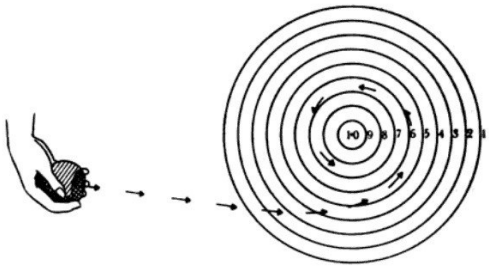


Figure 7
(Source: Gerda von Bredow, *Vom Globusspiel*, p. 98)

[508]*De fil. Dei*, c. 3, n. 62, 6-8.

[509]*Ivi*, n. 71, 2-4.

[510]*Ivi*, n. 71, 6.

[511]Le pagine che seguono costituiscono una rielaborazione del nostro contributo intitolato *De mystica circulorum. Prospettive trinitarie nel De ludo globi di Nicola Cusano*, «Reportata. Passato e presente della teologia», IX (2011): http://mondodomani.org/teologia/fiamma2011.htm e di prossima pubblicazione cartacea in G. SALMERI & ALII, *La trinità*, Città Nuova 2015.

[512]*De ludo globi* I, n. 1, 8. La stessa struttura argomentativa per la quale Cusano introduce alla speculazione attraverso l'esperienza personale di un determinato *aenigma* è presente anche in altri testi, ad esempio nel *De visione Dei* – come abbiamo avuto modo di constatare, vedi *supra*: entrambi i testi esordiscono sostenendo la *facilità* della teologia mistica ed esponendo immediatamente l'*aenigma* che la dischiuderebbe a tutti. D'altro canto, nonostante le affinità, il *De visione Dei*, scritto in forma di saggio, e il dialogo *De ludo globi* si sviluppano poi diversamente: nel *De visione Dei*, dopo aver introdotto e descritto l'*aenigma* dell'icona, Nicola Cusano si preoccupa di guidare i monaci del Tegernsee all'esperienza sempre più profonda della *docta ignorantia*; in questo caso, invece, l'esperienza del gioco viene data pressoché per scontata. Il *De ludo globi* inizia difatti con una lunga riflessione sul gioco della palla, sulle sue proprietà e sulla rotondità della sfera; questo dato fa pensare che, quantomeno, il cardinale supponesse la conoscenza del gioco nei suoi lettori. In questo senso, probabilmente, l'*aenigma* funziona ancora meglio che nel caso del *De visione Dei.* Sul nostro stesso filone interpretativo si muove anche H. LAWRENCE BOND, *The journey of the soul to God in Nicholas of Cusa's "De ludo globi"*, in G. Christianson & T. M. Izbicki (cur.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E.J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1991, p. 71-88, il quale assimila sia il *De ludo globi* che il *De visione Dei* alla tradizione mistica.

[513]Il gioco viene definito a più riprese dal Cusano come "nuovo e divertente", sottolineandone così la facilità: è possibile che anche questa caratterizzazione sia intenzionalmente funzionale a mostrare come in realtà le riflessioni più alte e sublimi siano nascoste nel *semplice* e nell'*umile*, nel senso etimologico di *humilis*, «aderente alla terra», rozzo, non nobile, basso. Questa connotazione è anch'essa paolina: cfr. ad es. SANCTI PAULI APOSTOLI *Epistula I ad Corinthios* 1, 27: «sed, quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, o». Paolo scrive sulla base di Mt. 11, 25-27.

che si sistemano intorno ad un campo da gioco, corrispondente ad una figura circolare disegnata a terra. Il giocatore prende in mano la palla e la lancia nella zona delimitata dalla figura, al cui interno e intorno al suo punto centrale – almeno nella versione raccontata dal Cusano[514] – sono stati tracciati nove cerchi concentrici, che a loro volta individuano tante corone circolari quante sono il numero delle circonferenze. Inoltre ad ogni corona circolare viene assegnato un valore numerico, il massimo al centro (DIECI) e, a scalare, sempre più piccolo fino al limite esterno della circonferenza maggiore, dove il valore corrisponde al numero UNO[515]. Ogni giocatore lancia dunque la palla nella figura a cerchi concentrici e, in base al valore che è stato assegnato all'area dove si è fermata la palla, acquisisce dei punti. Il punteggio raccolto è maggiore nella misura in cui la palla si avvicina al centro del cerchio, che è la meta di ogni lancio; così facendo, ogni giocatore accumula man mano dei punti fino a raggiungere un tetto massimo, toccato il quale si proclama il vincitore del gioco. Il punteggio necessario alla vittoria è concordato all'inizio della partita – e Cusano lo stabilisce nel numero TRENTAQUATTRO. La palla[516] utilizzata nel gioco non è perfettamente tonda, ma è lavorata al tornio in modo particolare: da un lato essa è il più possibile sferica, mentre dall'altro ecco che cambia il profilo e si ottiene

[514]La versione del gioco presentata dal cardinale sembrerebbe essere una variazione del gioco originale, che, invece di svilupparsi in senso circolare, probabilmente si giocava su un campo rettangolare. In Nicola Cusano, *Il gioco della palla*, p. 51, Graziella Federici Vescovini ritiene che si tratti «del comune gioco delle "bocce"», ipotesi già avanzata, tra l'altro, da W. RÖD nel saggio *Nicola Cusano, un pensatore tra medioevo ed età moderna. Riflessioni sul dialogo del gioco delle sfere*, in *1500 circa: De ludo globi*, Skira, Milano 2000, p. 210B; sulla forma rettangolare o circolare interviene anche Gianluca Cuozzo, il quale puntualizza come, in virtù delle riflessioni cusaniane presenti nel testo, si potrebbe persino postulare una struttura a forma di spirale: «è doveroso osservare, tuttavia, che dal punto di vista filosofico (dovendosi infatti il gioco intendere come *altae speculationis figuratio*), anziché sfere concentriche, bisognerebbe postulare una traiettoria di avvicinamento al centro di tipo "spiraliforme". In tal senso si può vedere lo schizzo presente nel manoscritto del *De ludo globi* (1463) di Cracovia (cod. BJ 682, Biblioteca Jagiellonska), in cui oltre a nove cerchi concentrici sviluppantesi intorno ad un punto centrale a forma di stella, è riportato un elemento spiraliforme, che si avvicina al centro più esterno», cfr. G. Cuozzo, *Mystice Videre. Pensiero religioso ed esperienza mistica in Nicola Cusano*, cit., p. 314. Muovendo su questa stessa linea interpretativa sembra anche a noi ragionevole notare una certa distinzione tra il *gioco della palla* o "delle bocce" e la versione che presenta Cusano in queste pagine, in cui la figura, come nota G. Cuozzo, sembra piuttosto essere *spiraliforme*; d'altronde questo passaggio sembra essere confermato da Cusano stesso quando ad un certo punto dell'argomentazione si riferisce non più al *gioco della palla* ma ad un *gioco della sapienza.*

[515]Molti autori hanno rappresentato graficamente il *ludo globi*, spesso allegando un disegno alle pubblicazioni del testo originale latino oppure delle traduzioni nelle lingue moderne; cfr. ad es. lo schizzo allegato al Ms. BJ 682, Biblioteca Jagiellonska di Cracovia, o le figure presenti nell'*editio Parisiensis* (1514) a cura di Lefèvre d'Étaples, vol. I, f. 152, e nell'edizione di Basilea (1565), curata da H. Petri, vol I, p. 209: entrambe ritraggono il medesimo errore di numerazione, poiché invertono la serie dei numeri.

[516]Il termine *globus* utilizzato nel testo può essere correttamente tradotto con il termine "palla" ma anche con "sfera", indicando così quell'*ultima sfera* dell'universo, la quale si muove di moto perpetuo; in tal senso, allora, *De ludo globi* sarebbe traducibile anche con "gioco della sfera", indicando non tanto la palla del gioco – cioè l'anima – bensì l'ultima sfera del mondo, che viene affrontata da Cusano nelle linee seguenti del testo. Sulla difficoltà di traduzione del *De ludo globi* scrive anche H.G. SENGER, *Vorbemerkung zur zweisprachigen Ausgabe*, in Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, p. VII.

così «mediae sphaerae figuram aliquantulum concavam»[517]; per questo, a causa della forma della palla, il giocatore non può prevedere agevolmente la direzione del suo lancio, come può avvenire nel caso in cui maneggi una palla rotonda. Il movimento della palla è allora «elicum seu spiralem aut curvae involutum»[518], poiché «pars ponderosior et corpulenta motum illum retardaret»[519]. Queste e altre condizioni contingenti[520] aumentano tanto la componente casuale, che Cusano chiama «fortuna»[521], tanto l'imprevedibilità e la difficoltà del gioco[522]. Cusano osserva pertanto che la palla muta direzione di tanto in tanto e che perciò non descrive una linea retta e invisibile ma, piuttosto, una spezzata, che si interrompe nel punto dove la palla si ferma. Questo genere di movimento ha bisogno di una spinta o di un cominciamento del moto, che Cusano chiama *impetus*[523]. Il percorso tracciato dalla palla nel campo da gioco è infatti irregolare e tumultuoso; soltanto una sfera perfetta, che non appartiene al mondo del finito, si muove di «motus naturalis; quo motu ultima sphaera movetur sine violentia et fatiga»[524].

Cusano presenta nella sua opera il gioco della palla poiché ritiene che questo enigma possa introdurre il so interlocutore, il Principe GIOVANNI, ad una conoscenza più profonda del movimento della mente, poiché «non est propinquius fortasse exemplum intelligendi creationem animae, quam sequitur motus in homine»[525]. Cusano spiega nel *De ludo globi* che il movimento

[517]*De ludo globi* I, n. 4, 1-2. Gianluca Cuozzo ha notato che la figura di questa palla particolare si ottenga a partire dall'intersezione di due sfere e che essa rappresenti la coincidenza degli opposti del *concavo* (e quindi anche della quiete) e del *convesso* (come la palla sferica, ossia del perpetuo movimento); cfr. G. CUOZZO, *Mystice Videre*, cit., p. 313.

[518]*Ivi*, n. 4, 3-4.

[519]*Ivi*, n. 4, 5-6.

[520]*Ivi*, n. 6, 9-12: «multa sunt, quae varietatem inducunt, etiam pavimenti diversitas, et lapillorum interceptio cursum impedientium et saepe suffocantium, atque globi faeculentia, immo fissura superveniens et talia multa».

[521]La *fortuna* viene definita da Cusano "quod praeter intentionem evenit" (*Ivi*, n. 55, 11-12).

[522]Questo genere di imprevedibilità e di assenza di controllo viene paragonata durante l'argomentazione alla stessa mutevolezza delle passioni, introducendo in tal modo la valenza etica dell'enigma del gioco della palla; cfr. G.H. SENGER, *Ludus sapientiae*, Brill, Leiden 2002, in particolar modo il capitolo 5c, *Spiel als moralisierendes Symbol*, p. 98.

[523]La teoria medievale dell'*impetus* venne teorizzata da Giovanni Buridano intorno al 1330 a partire da un commento alla *Fisica* di Aristotele e «venne poi ripresa – scrive C. Vasoli – da maestri parigini come Giorgio da Bruxelles, Tatareto e Bricot; da numerosi commentatori aristotelici tedeschi, spagnoli, polacchi; da un pensatore di orientamento platonico come Niccolò Cusano; dai più famosi professori dell'università di Padova, come Paolo Veneto e Gaetano da Thiene, che pure cercarono di restare il più vicini possibile all'originaria dottrina dello Stagirita» (C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit, p. 101); sul tema cfr. anche G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusano e lo Studio scientifico di Padova agli inizi del secolo XV*, cit.

[524]*De ludo globi* I, n. 21, 18-19. Il cardinale fa riferimento all'ultima sfera dell'universo, la cui natura, appunto, è quella di muoversi sopra se stessa, sì da essere il centro del suo movimento. A tal proposito cfr. E.J. BUTTERWORTH, *Form and significance of the sphere in Nicholas of Cusa's De Ludo Globi*, in G. Christianson & T. M. Izbicki (cur.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, cit., pp. 89-100, in cui l'autore enuclea il tema della sfera del mondo in relazione con la riflessione filosofica e matematica di Alano di Lilla.

[525]*Ivi*, n. 22, 10-11.

intellettuale mediante cui la mente conosce le cose è simile in questa vita al moto della palla gettata nel campo da gioco, il quale è incerto e non regolare. Questa deficienza del movimento dell'intelligenza è causata sia dalla fattezza dell'anima umana, che è frammista ad un corpo e dunque non è perfettamente sferica e levigata, sia dal fatto che l'anima discorre nel mondo del finito, dove si incontrano impedimenti e casualità. Tuttavia l'anima ha la possibilità di muoversi sempre più verso il centro e di divenire sempre più levigata e purificata dalle sue imperfezioni: in tal modo essa può correre libera dagli impedimenti delle passioni e dalle costrizioni del corporeo. Questo percorso dell'anima intellettiva viene pertanto configurato da Cusano come un progressivo divenire più semplice e distaccata dalla contingenza della palla[526]: soltanto in tal modo l'anima intellettiva ha la possibilità di avvicinarsi già in questa vita al centro della figura, dove il massimo del movimento coincide con il suo minimo, ovvero con la quiete. Infatti tanto più ci si avvicina al centro, più le circonferenze dei nove circoli tracciano un percorso più breve e rapido, che si conclude al punto del centro, dove il massimo del movimento coincide con il minimo del percorso, ovvero alla coincidenza del movimento e della quiete[527]. Cusano aggiunge che il circolo rappresenta «visionis gradus»[528]: viene così

[526]Questo esercizio di morte dell'anima, come lo intendeva Platone nel *Fedone*, è stato codificato dalla tradizione agostiniana come un doppio movimento di "discesa" nel fondo dell'anima umana e, simul, di "salita" teoretica verso il Principio Trinitario che vi abita; allora, pernottare al fondo della propria anima significa farsi-nulla e rendersi adatto alla visione del principio – come appare chiaramente, il concetto di "fondo dell'anima" è qui il perno di ogni possibile itinerarium. In merito a questo interessante doppio-cammino, scrivevo nel saggio A. Fiamma, *La ricerca cusaniana dell'infinito nel De Visione Dei*, op. cit., p. 154, «progressivamente distaccandosi dai concetti, si scende nell'interiorità dell'uomo, al *fondo dell'anima*. Ora si intende pienamente il senso di quel lavoro teoretico di semplificazione e "pulizia", che oltrepassi l'albero e il seme dirigendosi verso quella *forza* o *virtù sbalorditiva*, a quell'inconcepibile-impensabile, che, in quanto tale, è propriamente inafferrabile; imprendibile *forza* originaria, di cui, qui ed ora, *humaniter*, avvertiamo solo l'eco: ma non vi è *perfetta analogia* tra la caccia a quest'imprendibile Presupposto e l'approssimarsi a quel luogo - non luogo nel quale discendere? E quel monito dell'oracolo di Delfi, cosa indica se non l'incessante cammino verso il fondo dell'anima, che è *fondo senza fondo* (*Grund Abgrund*)? Difatti se l'anima fosse prendibile non avrebbe senso alcuna ricerca, non avrebbe ragion d'essere nessun monito: essa non è altro che quel continuo trascendersi, a cui è condannato chi *lotta* per conoscersi; chi lotta anzitutto contro se stesso, contro quella *Eigenschaft* che ci spinge lontano a disperderci nel molteplice, «sotto il dominio d'un principe che è avverso a te». Ecco perchè Eckhart più volte sottolinea come il fondo (*Grund*) sia in realtà senza-fondo (*Abgrund*), poiché esso non indica un contenitore materiale né deve essere pensato come un qualcosa di corporeo da riempire; il *Grund Abgrund* sta ad indicare quel *continuo trascendersi* a cui è costretto chi vuole percorrere la propria anima alla ricerca di sé – non indica forse questo il monito dell'Oracolo a Delfi? Per la mistica cristiana questa ricerca infinita in se stessi *è in perfetta analogia con la ricerca teoretica del Principio*; entrambe hanno trovato dinanzi a sé la stessa strada e proseguendo sono state costrette ad *inabissarsi nella caligine*, pur dovendo obbedire a quel *desiderium* infinito di conoscenza. Bene si intende come nel concetto di *filiazione Dei* si saldino i due aspetti: in quel fondo dell'anima dimora lo stesso imprendibile Dio, a cui l'uomo anela in ogni singolo atto conoscitivo verso il mondo così come in ogni passo verso se stesso. E allora, se nell'anima dell'uomo dimora Dio stesso, ecco che la ricerca non può che dirigersi verso il luogo più prossimo nel quale abita l'imprendibile, ossia l'anima».

[527]Nel centro si realizza, come vedremo nel dettaglio più avanti, quella *coincidentia oppositorum* che attiene propriamente soltanto al Principio. Vedi PLATONIS *Phaedrus*, 248c

[528]*De ludo glob*i, II, n. 72, 1.

tracciato, mediante i circoli, il percorso di ascesi che l'anima intellettiva deve seguire, affianco delle figure angeliche[529] fino a giungere alla visione beatifica nel centro della figura.

All'inizio del secondo libro del *De ludo globi* Cusano introduce in tal modo le figure angeliche, integrando le tematiche della visione discusse nel *De mystica theologia* di Dionigi con la struttura gerarchica dei cori celesti che Dionigi espone nel *De caelesti hierarchia*. In continuità con la tradizione dionisiana, Cusano afferma infatti che «angeli intelligentiae sunt. Et quia varii sunt, oportet intelligentiales eorum visiones et discretiones per ordines et gradus»[530]. Cusano ricalca in tal modo la distinzione dionisiana dei cori angelici secondo tre ordini, e in secondo luogo, in ogni ordine, individua tre cori, che si concludono nel centro:

i) Il primo ordine è chiamato «intellectibilium spirituum»[531] e la loro intelligenza si muove di moto così veloce che essi intuiscono immediatamente nel centro e comprendono tutte le cose senza successione temporale o naturale, allo stesso tempo; questi angeli sono, per questo, eterni;

ii) Il secondo è l'ordine «intelligentium»[532] ed è formato dagli angeli che comprendono immediatamente tutte le cose, ma non senza la successione naturale e perciò non sono eterni ma perpetui; rispetto ai

[529]A tal proposito, il Cusano introduce la dottrina dei cori angelici assumendola integralmente dalla tradizione precedente e in particolar modo dionisiana, assunta forse anche dalla lettura dei *Commentari* di Alberto Magno; tale visione del cosmo nasce dall'interessante convergenza tra l'*angelogia* presente nei due Testamenti e la demonologia platonica, che talvolta incontra altre correnti ermetiche e persino gnostiche; di tutto questo *Uni*-verso ce ne offre una chiara immagine Agostino, soprattutto nel libro X del *De Civitate Dei*, dove affronta la demonologia platonica fatta risalire al *De deo Socratis* di Apuleio e a Porfirio. Le fonti cristiane in merito all'angelogia sono molteplici e complesse e non possiamo trattarne in questo contributo, ma è bene sottolineare come il tentativo fortemente teoretico di caratterizzare l'angelo sulla base del *grado di visione* sia decisivo nel nostro contesto per intendere la profonda unità (filosofica) di Dio con il cosmo e l'anima; tuttavia per Cusano, coerentemente con la tradizione mistica, il cammino di visione è sempre tutt'uno con l'*esercizio del distacco*. Torna in mente una pagina della predica di Meister Eckhart, *Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân*, presente nel già citato M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 58: «San Paolo fu rapito al terzo cielo. Quali sono i cieli? Notatelo bene! Il primo è un distacco da ogni corporalità, il secondo un allontanamento da tutto ciò che è immagine, il terzo una conoscenza pura e diretta in Dio. Si pone questa questione: se Paolo fosse stato toccato al momento in cui era rapito, avrebbe sentito? Io dico di sì»; Cfr. DANTIS *Paradisus*, c. 33, n. 133-145: «qual è 'l geomètra che tutto s'affigge / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond'elli indige, / tal era io a quella vista nova: / veder voleva come si convenne / l'imago al cerchio e come vi s'indova; / ma non eran da ciò le proprie penne: / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne. / A l'alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sì come rota ch'igualmente è mossa, / l'amore che move il sole e l'altre stelle».

[530]*De ludo globi*, II, n. 77, 2-3.

[531]*Ivi*, n. 77, 8; cfr anche DIONYSII *De coelesti hierarchia*, c. 7.

[532]*Ivi*, n. 77, 16; cfr. anche DIONYSII, *De coelesti hierarchia*, c. 7.

primi, vi è una certa «cognitionis debilitatio»[533];

iii) Il terzo ordine è degli spiriti del mondo «rationalis»[534], che intendono la verità del centro secondo una successione temporale e naturale; a questo livello il moto dell'intelligenza è più lento degli altri ed è più simile agli uomini.

iv) I nove cori angelici terminano in un decimo, che è il centro ed è il più alto e che «qui Christus et "magni consilii angelus» dicitur»[535].

L'anima, che è moto intellettuale e vita, viene dunque a percorre la struttura a cerchi concentrici del cosmo e, a seconda del grado di visione che attualizza, essa deve ascendere percorrendo i vari cori, rivolgendosi tuttavia all'esempio[536] della palla del Cristo, che si è fermata nel centro della figura[537], che Cusano definisce anche «regno vitae»[538]. In questa fase Cusano introduce pertanto il Verbo o Cristo, che è la guida e la perfezione dell'anima umana, «qui est vita, est et sapientia, hoc est sapida scientia»[539]. Cusano ripropone in queste pagine in chiave cristologiche alcune tematiche che erano state affrontate in precedenza nell'analisi del *De sapientia*; infatti egli sostiene che soltanto «scientia in eo, quia sapida, ostenditur viva apprehensio. Et vita intellectualis est apprehensio sapientiae seu sapidae scientiae»[540]. Pertanto Cusano ritiene che correttamente il Vangelo di Giovanni afferma che Cristo è «viam et ostium, vitam et veritatem»[541] e che mediante la sua guida si rivela la Verità all'anima intellettiva umana. Cusano menziona nuovamente la metafora della luce: infatti Cristo assume qui la funzione di una «lux luminum intellectualium»[542] che illumina tutto il cammino e rende possibile l'ascesa dell'anima fino al decimo gradino, ossia alla visione beatifica[543]. Nel *De aequalitate* Cusano ha inoltre occasione di precisare che è proprio in questa comprensione intellettuale

[533]*Ivi*, n. 77, 20.
[534]*Ivi*, n. 77, 22.
[535]*Ivi*, n. 77, 4-5. Citazione da Is. 9,6.
[536]Ivi, n. 51, 23-24: «solus enim dei filius de caelo descendens scivit viam vitae, quam verbo et opere credentibus patefecit».
[537]*Ivi*, n. 51, 1-8: «ludus significat motum animae nostrae de suo regno ad regnum vitae, in quo est quies et felicitas aeterna. In cuius centro rex noster et dator vitae Christus Iesus praesidet. Qui, cum similis nobis esset, personae suae globum sic movit, ut in medio vitae quiescat, nobis exemplum relinquens, ut quemadmodum fecit faciamus et globus noster suum sequatur, licet impossibile sit quod alius globus in eodem centro vitae, in quo globus Christi quiescit, quietem attingat».
[538]*Ivi*, n. 51, 22.
[539]*Ivi*, n. 70, 8-9.
[540]*Ivi*, n. 70, 9-11.
[541]*Ivi*, n. 71, 7.
[542]*Ivi*, n. 72, 5.
[543]*Ivi*, n. 72, 8-9: «anima, licet incorruptibilis, luce carens ostensiva, quae Christus est, non videt nec intellectuali vita vivere potest».

dell'anima che «mundum notionaliter complicari quasi in universali lumine rationis lucis aeternae, quae est causa sui et omnium, ad hoc tantum ordinata»[544].

3.4 La visione beatifica

La nozione di visione beatifica viene richiamata da Cusano più volte nel corso delle sue opere e spesso viene discussa in riferimento alla corretta interpretazione degli scritti di Dionigi. A tal proposito bisogna segnalare che essa viene affrontata in particolare nel 1453. In questo anno, infatti, Cusano intraprende uno scambio di lettere con Vincenzo di Aggsbach e i monaci di Tegernsee in relazione alla corretta interpretazione degli scritti di Dionigi; da questo scambio nasce l'occasione per la composizione del *De visione Dei*, in cui Cusano espone la propria posizione in merito alla visione beatifica. Anche in questo caso Cusano distingue la conoscenza intellettiva, mediante cui l'intelletto si assimila alle specie intelligibili che sono in sé, dalla visione beatifica di Dio, che oltrepassa la coincidenza degli opposti. Ad esempio[545] nel capitolo sesto Cusano sottolinea che l'intelletto è in grado di vedere Dio soltanto «velate et in aenigmate»[546]. La visione beatifica al di là della coincidenza si ottiene soltanto quando l'intelletto «omnem scientiam et conceptum transilit»[547]. Mediante questo esercizio meditativo[548], l'intelletto «intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei»[549]. Anche nel *De visione Dei* Cusano descrive questo ultimo passo dell'ascesi intellettuale a Dio nei termini dionisiani della *Teologia mistica*: la privazione della luce, «caligo, nebula, tenebra seu ignorantia»[550]. Cusano pone in evidenza il fatto che l'ascesa dell'intelletto a Dio è il culmine del processo di ritorno dell'intelletto alla fonte della propria luce[551]. Bisogna comunque osservare che Cusano in questo

[544]*De aequ.*, n. 14, 2-4.

[545]Per il contesto in cui avviene questa polemica cfr. supra, parte I.

[546]*De vis. Dei*, c. 6, n. 21, 1.

[547]*Ivi*, n. 21, 6.

[548]Tilman Borsche sottolinea l'aspetto "meditativo" dell'*intrare caliginem* di Cusano: cfr. ad es. T. Borsche, *Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues*, in W.C. Schneider et alii, "*videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B 1, Aschendorff Verlag, Münster 2011, pp. 163-181 e Id., *Meditative Variationen oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel*, in K. Reinhardt & H. Schwaetzer (cur.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2007, pp. 23-40.

[549]*De vis. Dei*, c. 6, n. 21, 3-4. Il linguaggio che Cusano adotta in questi passi del *De visione Dei* richiama la tradizione della *Teologia mistica* di Dionigi, che ha cercato di esprimere la coincidenza nel termini del paradosso linguistico.

[550]*Ivi*, n. 21, 4-5.

[551]Questo tema è stato sottolineato in particolar modo da B.H. Helander, *Die visio intellectualis als*

capitolo nel *De visione Dei* rielabora la medesima prospettiva filosofica proposta nel primo libro del *De docta ignorantia*[552], esibendo stavolta un maggior numero di riferimenti alla tradizione filosofica precedente, in particolare agli scritti di Giovanni Gerson intorno alla *Teologia mistica* di Dionigi[553] e alla metaforica della luce che Cusano ha trovato esposta in particolare negli scritti di Ugo e Riccardo di San Vittore[554]. Infatti, proprio come nel *De docta ignorantia*, anche nel *De visione Dei* Cusano attribuisce a Dio la connotazione di Massimo e la esprime nella metafora della luminosità massima. Inoltre anche in questo passo Cusano sottolinea che l'intelletto è in grado di vedere «mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem, quae in umbra hic contracta significatur»[555], ma che una comprensione più precisa della «facies tua vera […] ob omni contractione absoluta»[556] avvenga soltanto nell'ammissione della propria strutturale ignoranza, che qui viene chiamata con il termine dionisiano "caligine". Infatti nel *De visione Dei* Cusano afferma che «oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo»[557] e conclude che «quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem»[558]. Questo genere di conoscenza intellettiva avviene dunque al di là della coincidenza tra luminosità e caligine, come scriveva anche Dionigi[559]: in quel momento, gli occhi della mente si volgono alla profondità divina, e le cose invisibili «conspiciuntur invisibiliter»[560]. Aggiunge inoltre

Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia 29, Almqvist och Wiksell, Stockholm 1988.

[552]Cfr. *De docta ign*., I, c. 4, n. 12, 10-21: «non enim aliud est dicere 'Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux,' quam ita 'Deus est maxime lux, quod est minime lux'. Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilia actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis, prout in sequentibus ipsius Dei pietate explanabimus. Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit».

[553]Cusano conosceva le opere di Gerson già nel 1426, come mostrato da Vansteenberghe: cfr. parte I.

[554]Cfr. W. HAUG, *Das dunkle Licht. Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik bei Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und Nicolaus Cusanus*, in Id. & U. Barton, Positivierung von Negativität: letzte kleine Schriften, Niemeier, Tübingen 2008, pp. 271-285.

[555]*De vis Dei*, c. 6, n. 17, 8-9. La contrapposizione tra gli occhi "della carne" e quelli "della mente" è un motivo ricorrente nel pensiero neoplatonico, a partire da Platone stesso, il quale accusa il cinico Antistene di saper guardare il cavallo solo con gli occhi "della carne" ma di non saperne scorgere la "forma" con gli occhi "della mente" in Platonis Sophista 251 b-c. Nei secoli successivi la metafora è stata più volte riutilizzata nella tradizione platonica e neoplatonica: ad es. in Plotino ha sottolineato con enfasi questa distinzione, sostenendo tuttavia che non è sufficiente guardare con gli occhi della mente, ma è necessario anche saper guardare, come Linceo. Cfr. a tal proposito P. HADOT, *Plotin ou la simpicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Davidson, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999, p. 24.

[556]*Ivi*, n. 17, 10-11.

[557]*Ivi*, n. 21, 19-20.

[558]*Ivi*, n. 21, 20-21.

[559]Cfr. DIONYSII *De mystica theol.*

[560]*De possest*, n. 2, 14.

Cusano, «dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat»[561].

Dopo aver mostrato che la conoscenza intellettiva si rapporta al Massimo mediante la dotta ignoranza, Cusano menziona nel *De visione Dei* anche il ruolo della fede e dell'amore[562]. Cusano sostiene che entrambe intervengono per completare e perfezionare la *theosis*, infatti «perficitur autem intellectus per verbum dei et crescit et fit continue capacior et aptior atque verbo similior»[563]. Pertanto «oportet autem omnem intellectum per fidem verbo dei se subicere»[564]. Non possiamo in queste righe analizzare nel dettaglio la posizione di Cusano in merito alla diatriba tra la priorità dell'intelletto o dell'amore nell'unione mistica; ci limitiamo però a far notare che, a proposito della fede in quanto perfezione della conoscenza, Cusano assume in questo capitolo del *De visione Dei* una posizione degna di nota nel panorama filosofico del XV secolo. Infatti Cusano sostiene che la fede e l'amore si sostengono reciprocamente, poiché «per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit, tantum in virtute augetur, et quantum diligit, tantum figitur in luce eius»[565]. Questa posizione, che invero è comune alla teologia del XIII secolo, assume tuttavia in Cusano una connotazione particolare, poiché Cusano aggiunge che il Verbo, a cui l'intelletto accede per fede, è in realtà interiore all'intelletto stesso: «verbum autem dei intra ipsum est, et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem»[566]. A tal proposito notiamo che per Cusano la Verità del volto divino, che si comunica mediante il Verbo o Cristo incarnato[567], non risiede all'esterno dell'uomo, bensì è *interno* all'intelletto stesso[568]. Importante è sottolineare che per Cusano Dio è fonte della luce dell'intelletto nella misura in cui abita nella parte più interna dell'intelletto in quanto Verbo o Figlio. Infatti nel ventiduesimo capitolo Cusano scrive che «intellectui in sua supremitate uniri divinum verbum atque intellectum ipsum locum esse, ubi verbum capitur»[569]. Questa unione tra il Verbo e la parte separata dell'intelletto viene descritta da Cusano con la metafora dionisiana della candela, che illumina una stanza, la quale viene unita

[561]*Ivi*, n. 2, 16-18. Questo vedere avviene al di fuori dell'intelletto stesso, poiché supera le potenzialità della conoscenza naturale, cfr. *De ap. theor.*, n. 10, 11ss.

[562]Vincenzo di Aggsbach riteneva che l'unione più alta dell'uomo a Dio dovesse avvenire nell'amore e nella fede: questa sarebbe stata a suo giudizio anche l'interpretazione corretta della dottrina dell'unione mistica che Dionigi ha descritto nella *Teologia mistica*.

[563]Cfr. in part. *De vis. Dei,* c. 24, n. 112, 13.

[564]*Ivi*, n. 113, 1-2.

[565]*Ivi*, n. 113, 7-10.

[566]*Ivi*, n. 113, 10-11.

[567]Per la Cristologia di Cusano cfr. supra, nota.

[568]Questa concezione ha origine nella dottrina neoplatonica dei modi di essere su cui supra; Cusano ne trova però conferma anche in Paolo di Tarso, in particolare nella *Seconda lettera ai Corinzi* 4, 15 sull'uomo interiore e la *Lettera agli Efesini*, 3,18, dove Paolo

[569]*De vis. Dei*, c. 22, n. 100, 7-8.

alla luce del sole, che è la fonte di ogni luce: «quasi lux solis iungatur candelae praelibatae; illuminat enim verbum dei intellectum sicut lumen solis hunc mundum»[570]. Pertanto, conclude Cusano, «fontem luminis in lumine illo intellectuali video, verbum scilicet dei, quod est veritas illuminans omnem intellectum»[571]. In altri termini, Cusano afferma che il movimento di ascesa dell'intelletto si conclude con la sua assimilazione all'intelletto divino: in quel momento accade la visione beatifica. Questa dottrina viene sostenuta da Cusano soprattutto negli scritti degli anni Quaranta e ha un precedente nelle *Quaestiones parisienses* di Meister Eckhart. Allo stesso modo la fede è per Cusano necessaria alla speculazione[572], perché la fede è il tramite mediante cui il Verbo, che è interno all'intelletto, si comunica all'esterno di sé: «verbum – scrive Cusano nel ventiquattresimo capitolo – adaugebit fidem per communicationem luminis sui»[573].

L'unione tra il Verbo e l'intelletto, la quale permette la visione oltre la coincidenza degli opposti, è causata dal movimento di discesa del Verbo nell'intelletto: essa dunque non dipende soltanto dall'intellezione dell'uomo. Infatti l'intelletto umano può ascendere a Dio fino al limite alla coincidenza degli opposti; oltrepassare il muro della coincidenza è possibile soltanto nella misura in cui discenda il Verbo nell'intelletto e ne dischiuda, mediante la fede, la possibilità della visione beatifica[574]. Cusano ha così introdotto nell'ascesa la nozione di grazia o di *lumen gloriae*. A tal proposito segnaliamo una divergenza tra le prospettive di Meister Eckhart e di Cusano. Infatti mentre il primo sostiene che la grazia divina è obbligata a discendere allorché l'intelletto si faccia vuoto, Cusano sottolinea invece che la discesa non è necessaria, ma dipende unicamente dalla volontà divina. Il modello di visione beatifica che si trova in Cusano è costituito dal celebre racconto di San Paolo che viene rapito al terzo cielo[575]: la visione beatifica si offre dunque in maniera estemporanea ed

[570]*Ivi*, n. 100, 10-11. Nei capitoli precedenti abbiamo mostrato che Cusano utilizza la metafora della candela per indicare l'intelletto separato o mente e per criticare la posizione di Averroè. Questa stessa metafora di trova nei DIONYSII *De div. nom*., c. 4. Vedi anche *supra*.

[571]*Ivi*, n. 100, 14-16. L'immagine del sole a rappresentare il Verbo divino è stata tradizionalmente utilizzata dalla tradizione medievale. D'altra parte Cusano la trovava anche in Dionigi, che è la fonte principale di queste pagine. Non bisogna però sottovalutare il fatto che proprio nel XV secolo San Bernardino da Siena, che il giovane Cusano ascoltò predicare nel 1425, fissò l'immagine del sole quale immagine del Cristo: da quel momento infatti il cerchio solare si trovò spesso accostato al simbolo cristico IHS.

[572]Cfr. anche *Sermo* XLI, n. 13, 18-21: «ante omnem perceptionem praecedit fides. Neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem, ut Isaias ait: "nisi credideritis, non intellegens"».

[573]Cfr. *De vis. Dei*, c. 24, n. 113, 12-13. Cfr. *De possest*, n. 32, 1-2: «pater illis ostenditur, in quibus Christus per fidem habitat».

[574]Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., pp. XX, tr. it., p. 133-134: Flasch sostiene che la fede viene intesa da Cusano come condizione per comprendere, non come contenuto di fede. Infatti mentre i sensi, l'immaginazione e la ragione si rivolgono all'esterno – e dunque non colgono Dio, che è in noi –, la fede ci orienta invece verso l'interno.

[575]In varie occasioni Cusano menziona l'ascesa di Paolo al terzo cielo, ad es. *Apol. doct. ign*., n. 7, 9-11:

occasionale.

Nel primo libro del *De sapientia*, Cusano descrive l'ascesa paolina in termini filosofici. In primo luogo osserviamo che il movimento per cui il Verbo si comunica all'anima viene qui denotato con il termine «irradiatio»[576], il quale richiama la metafora della luce utilizzata nel *De visione Dei*, o con «immissio»[577], sì da evocare la metafora plotiniana e poi eckhartiana della sorgente. Da sottolineare è però soprattutto il fatto che Cusano in questo passo afferma che tale discesa del Verbo nell'intelletto induce quest'ultimo ad uno stato di eccitazione[578], tale che l'intelletto venga chiamato ad uscire da sé: «irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione»[579]. Questo è infatti il medesimo movimento mediante cui Paolo «sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus»[580]. Cusano descrive questa eccitazione come un riempimento dell'intelletto che lo conduce ad abbandonare «omnium sensibilium pondus»[581] e anche ogni legame con il corpo mortale, al punto che «illis dulce est hunc mundum et hanc vitam posse linquere, ut expeditius ferri possint in immortalitatis sapientiam»[582]. Infatti nonostante l'intelletto abbia stabilito in questa vita una determinata proporzione con il corpo, e questa unione è inscindibile fino alla morte del corpo, Cusano afferma

«sic Paulus ea, quae ab hoc mundo raptus in tertium intellectibile caelum vidit, dicit revelari non licere»; *Ivi*, n. 20, 5-9: «non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. "Quod enim vidit, attestaturcf. Ioann. 3,32.", uti Iohannes Baptista de Christo et Paulus de raptu suo loquitur»; *Con. de ult. die*., n. 124, 1-3; *De ap. theor.* n. 2, 5-8: «si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat»; *De docta ign.* III, c. 4, n. 203, 20-23: «In quo secundum testimonium illius singularissimi praedicatoris veritatis Pauli desuper in raptu illuminati habemus perfectionem omnem, «redemptionem et remissionem peccatorum»; *Ivi*, c. 11, n. 245, 17-20: «haec est illa docta ignorantia, per quam ipse beatissimus Paulus ascendens vidit se Christum, quem aliquando solum scivit, tunc ignorare, quando ad ipsum altius elevabatur»; *De quaer. Deum*, c. 1, n. 17, 2-3: «bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur»; *De vis. Dei*, c. 17, n. 79, 7-9: «revelavit nobis hoc Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum, ubi solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum»; *Ivi*, c. 35, n. 107, 10-12: «Paulus a te, Ihesu, verba vitae in raptu audivit et tunc neque persecutio neque gladius neque fames corporis eum a te separare potuit». Il racconto di Paolo proviene dalla *Seconda lettera ai Corinzi*, 12,2.

[576]*De sap.* I, n. 17, 3. Il termine *irradiatio* è di origine neoplatonica e si incontra ad esempio nella PROCLII *Elem. theol*., prop. 63; in ALBERTI MAGNI *De intell. et intell.*, II, c. 9, n. 516b.

[577]*Ibid.*

[578]Secondo la tradizione eckhartiana il rapimento mistico descritto anche da Paolo in 2 Cor, 12,2 viene preparato dal distacco, ovvero dalla morte spirituale (con le parole di Agostino, dal "dimenticarsi di se stessi", cfr. ad es. AURELII AUGUSTINII HIPPONENSIS *Soliloquia*, I, PL 40, 866) e da quella del corpo (cfr. EAD. *De trin*., II, c. 17, n. 28, 37-41: «illa est ergo species quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui tanto ardentiorem quanto mundiorem et tanto mundiorem quanto ad spiritalia resurgentem quanto a carnalibus morientem»); cfr. anche SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De veritate*, q. 13, a. 1,1 e a. 1,2.

[579]*Ivi*, n. 17, 3-4.

[580]*Ivi*, n. 17, 6. Cusano cita letteralmente dalla SANCTI PAULI APOSTOLI *Epistulam II ad Corinthios*, 13, 2. Il tema della conoscenza fuori dal corpo nella visione mistica è sviluppato anche nel AVICENNIS *De anima* IV, 4

[581]*Ivi*, n. 17, 6-7.

[582]*Ivi*, n. 17, 10-11.

che «hoc corpus nostrum spiritum omni sensibili ligamento tenere nequit, quin avidissime ad ipsam corporeo dimisso officio feratur, nequaquam deficiente corpore deficere potest[583]. Questa eccitazione che conduce l'intelletto ad una conoscenza non corporea potrebbe indurre erroneamente a concludere che essa costituisca un'immissione contraria alla natura umana. Al contrario, Cusano sottolinea che questa illuminazione apre per l'intelletto la possibilità di conoscere in se stesso in maniera più vera. Infatti l'intelletto umano tende naturalmente ad assimilarsi alla Sapienza divina, che gli viene donata nella grazia, poiché «spiritui nostro naturaliter inest, per quam non quietatur nisi in ipsa sapientia»[584]. Bisogna dunque concludere che nella discesa del Verbo l'intelletto incontra quel proprio esemplare verso cui egli aveva direzionato il proprio movimento intellettivo. Questo incontro tra l'anima umana e il Verbo viene sovente descritto da Cusano con la metafora dell'amante che incontra l'amato, secondo la tradizione della mistica francescana[585].

Da un punto di vista teologico segnaliamo che Cusano in questa circostanza ricorre alla dottrina dell'immagine per spiegare il movimento dell'intelletto verso la Sapienza. Infatti Cusano sostiene che «non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem»[586]. A differenza della tradizione agostiniana, che ha elaborato in particolar modo la nozione di immagine, Cusano evidenzia anche da un punto di vista teologico il carattere dinamico dell'intelletto. Questo dinamismo dell'intelletto spinge Cusano a definirlo quale «viva imago»[587] della Sapienza, così come da un punto di vista ontologico è stato definito come una «viva substantia»[588]. Cusano afferma che l'intelletto in quanto immagine viva muove se stesso in maniera autonoma verso il proprio esemplare «in quo solum quiescit»[589]. A proposito di questo passo notiamo che Cusano utilizza una terminologia che in lingua latina indica un movimento da luogo (prefisso “ex-”) e dunque un'uscita da sé come in una fonte o sorgente: infatti il movimento dell'immagine viene designato con il termine «exserere» – ad es. «ex se motum exserit»[590] –, il quale richiama anche la «excitatione» dell'anima di cui ha parlato Paolo. Infatti questa particolare immagine viva, che è l'intelletto, non trova la propria fonte in se stessa, ma al di là di sé stessa: questo movimento di fuoriuscita da sé dell'intelletto si traduce pertanto nello sforzo di svincolarsi dal corpo e di oltrepassare il muro della

[583]*Ivi*, n. 17, 15-18.
[584]*Ivi*, n. 18, 1-2.
[585]Cfr. ad es. *De sap*. I, n. 11, 18-19: «haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit». Sul tema della vita gaudiosa o felice cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit., tr. it., p. 292.
[586]*De sap.* I, n. 18, 3-4.
[587]*Ivi*, n. 18, 2.
[588]Vedi sopra.
[589]*De sap*. I, n. 18, 6.
[590]*Ivi*, n. 18, 5.

coincidenza per giungere alla visione beatifica. Questo è il motivo per cui – afferma Cusano – «vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse»[591]. In tal modo l'intelletto accede già in questa vita ad esso una gustosa anticipazione della visione beatifica che avverrà dopo la morte del corpo. Difatti «semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam de delectabilitate attactus fastiditur»[592].

L'unione tra l'anima intellettiva e il Cristo o Verbo, che è al culmine dell'uscita dell'anima da se stessa, viene descritta nelle opere degli anni Quaranta come un processo di deificazione, ovvero di trasformazione dell'anima umana realizzato dalla grazia divina. Nel *De dato patris luminum* Cusano individua nella terza persona della Trinità divina l'attitudine ad operare nel mondo e nell'anima dell'uomo. Nello specifico, Cusano, citando alcuni passi della prima lettera di Paolo ai Corinzi[593], sostiene che mentre «Deus pater est omnia in omnibus, deus filius potest omnia in omnibus, deus spiritus operatur omnia in omnibus»[594]. Questa operazione dello spirito consiste nel condurre a perfezione l'essere, la vita e il pensiero dei viventi[595]. Questa discesa dello Spirito divino permette il fatto che «omnis creatura per perfectionem propinquius ascendat»[596]. La posizione filosofica che desta particolare stupore in questo opuscolo non consiste (soltanto) nell'affermazione per cui nella visione beatifica ad agire è la grazia divina, bensì in quella per cui ogni conoscenza intellettuale dell'uomo proviene da un'originaria discesa del lume divino nell'intelletto umano[597]. Per introdurre questa prospettiva filosofica Cusano muove dalla considerazione per cui in questa vita nessuna natura può raggiungere il grado di perfezione massimo della sua specie, che consiste – scrive invece nel quinto capitolo – nella «deificationem, hoc est ad quietis terminum»[598]. Questa nozione era stata già espressa da Cusano nel *De docta ignorantia*, e viene da lui confermata non soltanto in relazione alla conoscenza umana, come nel *De coniecturis*, bensì anche in relazione alla perfezione di

[591] *Ivi*, n. 18, 6-7.

[592] *Ivi*, n. 18, 13-14.

[593] SANCTI PAULI *Primam epistulam ad Cor.*, 15, 28 e 12, 6.

[594] *De dato patr. lum*., c. 5, n. 112, 14-16.

[595] *Ivi*, n. 113, 1-3: «operatur autem spiritus perfectionem ipsius esse in entibus, perfectionem vitae in viventibus, perfectionem notitiae in intelligentibus».

[596] *Ivi*, n. 113, 4-5.

[597] Cfr. *De con.* II, c. 16, n. 159, 9-18: «descendit […] unitas rationis in alteritatem imaginationis, unitas imaginationis in alteritatem sensus. Complica igitur ascensum cum descensu intellectualiter, ut apprehendas. Non est enim intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu; sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat. Ita quidem supra se ipsum intellectus redit circulari. Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.», quasi nobilis, qui in potentia militiae exsistens, quam ob paupertatem ad actum deducere nequit, se ad tempus subicit, ut sic ea acquirat, per quae se in actu militiae constituat». Cfr. LIBER DE CAUSIS prop. XIV n. 124 (ed. Pattin 79).

[598] *De dato patr. lum.*, c. 5, n. 113, 5-6.

ogni specie. Infatti ancora nel primo capitolo Cusano afferma che «quaelibet individualis contractio speciei ab ultima perfectione activitatis potentiae – praeterquam in uno domino nostro Iesu Christo – abesse dinoscitur»[599]. Conseguenza di questa prospettiva di "dotta ignoranza" è il fatto che l'intelletto umano non ha la possibilità di realizzare con le proprie forze la propria natura intellettiva – che consiste nella conoscenza –, bensì «opus habet intellectus, [...] ut ad apprehensionem actuetur, dono gratiae creantis»[600]. Per esprimere questa concezione Cusano ricorre alla metafora dell'occhio del gufo, che sono adatti a vedere nelle tenebre poiché particolarmente sensibili ad ogni luce: «oculus nocticoracis debile multum atque multis umbris obtenebratum in hoc sensibili corpore»[601]. Nonostante l'intelletto possieda il lume naturale della ragione, esso non basta: per comprendere è necessario che su di esso discenda il lume della grazia divina, il quale «actuatur igitur afflatione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur»[602]. In questo passo Cusano sembra attribuire all'intelletto una passività rispetto al lume divino, che non sembra essere confermata nelle opere successive. Importante è qui ribadire che la posizione originale di Cusano nel De dato patris luminum non riguarda *sic et simpliciter* la teoria dell'illuminazione, che è presente anche altrove nelle sue opere, bensì la prospettiva radicale per cui «omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae»[603]. Non vi è dunque altra illuminazione se non quella che proviene in maniera diretta e immediata da Dio stesso. Questa posizione non riguarda soltanto l'intelletto umano ma la realizzazione di ogni potenzialità che soggiace nelle cose mondane; ad esempio «virtutem seminis datam a patre luminum, scilicet sole, non poni in actum, nisi donetur ab eodem. Non enim educitur de potentia seminis arbor nisi sole donante, cuius etiam est datum, ut vis illa semini insit»[604].

Questa medesima posizione viene ribadita anche nel *De quaerendo Deum*[605], in particolare nel secondo capitolo, in cui Cusano utilizza nuovamente la metafora della luce. In questo passo Cusano attribuisce all'intelletto l'immagine di una luce che discende nelle facoltà corporee e che le illumina, costituendo il principio attivo della conoscenza contratta al senso interno o esterno in cui agisce[606]. In questo contesto Cusano afferma inoltre che l'intelletto «lumen est rationis discretivae»[607] proprio in quanto è il principio

[599]*Ivi*, c. 1, n. 94, 2-4.
[600]*Ivi*, n. 94, 4-6.
[601]*Ivi*, n. 94, 8-9.
[602]*Ivi*, n. 94, 9-10.
[603]*Ivi*, n. 94, 13-15.
[604]*Ivi*, n. 94, 21-24.
[605]Cfr. *De quaer. Deum*, c. 2, n.32, 1ss.
[606]Vedi supra.
[607]*De quaer. Deum*, c. 2, n. 35, 1-2.

attivo che giudica sulle nozioni, se siano corrette o errate[608]. Tuttavia a tal proposito Cusano aggiunge anche che nonostante l'intelletto sia principio autonomo e libero di conoscenza e di vita, esso stesso non è la fonte prima della sua luce; infatti l'origine del «lumen intellectuale»[609] o «lumen intelligentiae»[610] è Dio[611]. Tuttavia l'elemento che rende questo passo degno di nota è nella descrizione della *theosis* come di un processo di deificazione. Come nel *De visione Dei*, infatti, Cusano invita il lettore ad ascendere alle cause dell'illuminazione fino alla luce divina. Tuttavia in questo caso Cusano aggiunge che il lettore che ha raggiunto la visione beatifica ha finalmente compreso che Dio è causa di tutte le cose e di tutte le conoscenze; infatti «deus […] est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus»[612]. Da questa considerazione Cusano deduce tuttavia una conseguenza che appare radicale: poiché Dio è l'origine della luce intellettuale che è principio, medio e fine di ogni conoscenza – Cusano argomenta –, allora è possibile affermare che non è l'intelletto a conoscere, bensì è Dio stesso che conosce nell'intelletto: «in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis»[613]. Questa medesima conclusione viene sostenuta da Cusano anche più avanti nel testo, quando afferma che è Dio stesso che in noi conosce e vive: «sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita»[614]. Recentemente Kurt Flasch ha commentato questo passo[615] e ha sostenuto che la fonte a cui Cusano attinge per descrivere questa nozione di "deificatio" è Meister Eckhart. Inoltre Flasch sostiene che la tesi per cui ogni conoscenza è una forma di deificazione era stata già sostenuta da Averroé e Alberto Magno e inoltre che contro di essa, «come ha mostrato Zeno Kaluza, aveva polemizzato Jean Gerson. Il Cusano non ha accolto la critica di Gerson

[608]Vedi supra.

[609]*De dat. patr. lum*., n. 120, 1-4: «habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu exsistens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur».

[610]*Sermo* II, n. 2, 16-25: «secundo, quia illi, qui incedunt solum ut magi seu magici, ut volunt secundum Gregorium in homilia aliqui reges hos prius fuisse, sequentes stellam tantum, quam vident, non requirentes nisi suo lumine lumen intellegentiae, nec fatentur Deum nisi munere, hii contrariantur Deo Patri luminum, et sunt semper addiscentes et numquam ad finem pervenientes et cadent in reprobum sensum verum lumen deserentes».

[611]Cfr. *De quaer. Deum*, c. 2, n. 36, 2-3; *De con*. II, c. 16-17, n. 155, 1-175,1; *De fil. Dei*, n. 56, 3-5: «vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum».

[612]*Ivi*, n. 36, 4-6.

[613]*Ivi*, n. 36, 7-9.

[614]*Ivi*, n. 38, 7-10.

[615]Cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, cit.,, p. XX, tr. it., p. 185.

ad Alberto»[616].

La presente analisi della posizione di Cusano in merito al problema della visione beatifica impone alcune conclusioni. In primo luogo, dal punto di vista di Cusano la visione del volto divino non è soltanto frutto dello sforzo solitario dell'intelletto che ascende con le proprie forze naturali alla contemplazione del principio[617]; infatti l'intelletto libero e semovente può elevarsi ad una conoscenza intellettuale abbandonando i fantasmi, sino al punto in cui esso entri nella caligine o ignoranza. Questa conoscenza intellettiva si arresta tuttavia in corrispondenza del muro della coincidenza degli opposti e permette all'intelletto di realizzare la visione di Dio secondo una contrazione o immagine. La visione beatifica avviene tuttavia al di là della coincidenza degli opposti, in uno stato di grazia[618]. Questo ultimo momento della visione si rende disponibile all'uomo mediante la fede.

In questo contesto la fede è intesa da Cusano quale presupposto dell'intelletto per la visione beatifica; tuttavia neanche la fede è di per sé sufficiente: bisogna infatti che il Cristo decida di comunicarsi, mediante la fede, all'intelletto di chi che lo cerca[619]. Pertanto Cusano non individua una precedenza della conoscenza intellettuale o dell'amore nella visione beatifica: entrambi sono necessari al perfezionamento dell'uomo. Infatti per Cusano l'uomo in questa vita non può far altro che rendersi sempre più perfetto e attendere, con fede, che il Verbo discenda in lui e gli conceda, per un istante, la visione divina, come accadde a San Paolo. Cusano si pone in questo modo per un verso in continuità con la tradizione albertina, ma per un altro in rottura. Ad esempio Meister Eckhart ha cercato invece di normalizzare la discesa della grazia nel fondo dell'anima umana in una dottrina che abbia valore sempre e in ogni luogo, anche nel caso della visione di un oggetto in legno[620]. Su questo punto la posizione di Cusano sembra allineata con quella di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, secondo cui il *lumen gloriae* perfeziona la visione beatifica in questa vita offrendo una «praegustatio» della visione beatifica che avverrà pienamente soltanto «in patriam»[621].

---

[616]*Ibid.*

[617]Questa posizione di Cusano sulla grazia divina segna la distanza dalla tradizione neoplatonica, che invece ha sostenuto che l'intelletto fosse in grado di fuggire "solo verso il solo", cfr. ad es. PLOTINII *Enneades* VI, 9, 11.

[618]Cfr. *Sermo* 22, n. 7, 1-5, in cui Cusano afferma che «Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu – exsuperat enim omnem sensum et rationem –, et fide attingitur. Nisi enim credideritis, non intellegetis, ait Isaias».

[619]Questa nozione viene espressa nel *Sermo* II con il termine "Natale dell'anima". La predica è stata oggetto di vari studi che hanno evidenziato un ampio utilizzo della fonte eckhartiana.

[620]Celebri in questo senso sono le riflessioni di Meister Eckhart sulla visione di un pezzo di legno: cfr. MAGISTRI ECKHARDI *Sermo* 48, LW: "Alle gleichen Dingen".

[621]Non possiamo in questo contesto approfondire nel dettaglio le differenze tra le posizioni espresse a partire dal XIII secolo nella tradizione domenicana sul problema della "visione beatifica". Su questo punto cfr. A. SACCON, *Intelletto e Beatitudine. La cultura filosofica tedesca del XIV secolo*, cit.

3.5 L'intelletto come viva immagine di Dio

Nel capitolo precedente, la tematica dell'intelletto era stata affrontata secondo un taglio prevalentemente gnoseologico, reso necessario dalle questioni sollevate in merito alla geometria trascendentale durante l'analisi del primo libro del *De docta ignorantia*. L'approccio aveva reso possibile introdurre il problema degli universali e poi la lunga discussione in merito all'esemplarismo, che è culminata nella dottrina del Verbo come misura adeguatissima della conoscenza e del reale e, in secondo luogo, nell'esplicazione del mondo che, abbiamo visto, attuarsi per gradi secondo l'immagine dei cerchi concentrici. Al vertice di questa prospettiva gerarchica dell'*uni*-versum, il cardinale non ha avuto dubbi a situare la *natura intellettuale*, con la sua virtù di creare e conoscere ad *immagine* del *Principium* – capacità che abbiamo seguito nel dettaglio negli *exempla* dell'artigiano che intacca il legno e del tornitore che offre forma alla palla. La forza dell'unità che esplica il reale genera un *uni*-verso che è espressione dell'attività creatrice di Dio. La molteplicità delle relazioni tra diversi (pari e dispari, come li rappresentava Platone) non offre tuttavia l'impressione di una creazione caotica, bensì di una unità armonica, che deriva, quantomeno, dall'origine comune delle cose, pensate tutte nel Verbo che dona le forme agli enti[622]. In effetti alle spalle di questa molteplicità di esplicazioni è emerso subito un ordine qualitativo, che ha contribuito alla rappresentazione del mondo come di un uni-verso gerarchico ma armonioso. Nel *De ordine* Agostino tratteggiava un mondo molteplice di enti isolati, che, se osservato rettamente, assumeva le fattezze di un unico *macrocosmo*.

La *visione* "dall'alto di una torre" mostrava che la molteplicità delle creature veniva preceduta, in realtà, da una più complessa unità dei molti; con una metafora cara poi a Boezio e a tanta filosofia medievale, questa *armonia* poteva essere paragonata ad una polifonia di voci, che contribuivano tutte all'unico canto di gloria del Principio. Nel corso delle varie opere, Cusano ha rappresentato l'unità complicativa dei vari enti tramite la celebre immagine ermetica dei cerchi concentrici. Tutto il creato è sì pensato quale scala gerarchica degli esseri – come imponevano sia il modello procliano di partecipazione e sia la concezione dionisiana – ma, per così dire, disposti quale una serie di circonferenze concentriche rivolte verso l'Uno. Il vertice di tale *uni*-

[622]Nel *De mente*, p. 139, viene figurata l'*immagine di Dio* come di un musicista che compone una varietà di toni per ottenere un'unica voce armonica. La metafora è celebre e si trova, ad esempio, in Boezio, *De musica* e Agostino, *De ordine*.

versum è l'uomo quale possessore di una *natura intellettuale*, in virtù della quale egli può dar forma agli oggetti, scolpire una statua, contare ed esplicare la propria forza creativa (*vis-virtus creativa*) ed attuarsi ad immagine del Principio (*imago Principis* o *imago Dei*).

In questo capitolo cercheremo di analizzare la natura intellettuale dell'uomo e la capacità creatrice ed espressiva della mente quale segno inconfutabile di una nuova temperie culturale di fiducia nell'iniziativa mondana dell'uomo di cui, a nostro avviso, Cusano è interprete e protagonista. Vedremo come nell'uomo, microcosmo ordinato, la più alta immagine di Dio è la *mente*, che è *vis assimilativa* o con-*formativa* – versione che attinge a piene mani dall'albertismo di Colonia fino *quasi* a sovrapporsi alla teoria dell'illuminazione di Alberto Magno[623].

Il terzo capitolo del *De mente* illustra la prospettiva cusaniana facendo leva proprio sul rapporto tra la mente umana e la mente divina – paragone che oramai è stato assunto come bussola efficace e metro di (imperfetta) analogia. Il passo prende le mosse da alcune considerazioni sulla capacità dell'uomo di *nominare* le cose e sfocia nella concezione del Verbo appena riportata, secondo cui, «poiché il Verbo di Dio è la precisione di ogni nome nominabile, solo nel Verbo si possono conoscere tutte le cose e ciascuna».[624] Lo sfondo teoretico resta sempre l'esplicazione del Principio tramite la mente divina, che è il *Verbum*. Cusano ritiene che la *natura intellettuale* dell'uomo si qualifichi come *imago Dei* proprio a causa della capacità di «esprimere da sé il moto vitale»[625]; ad immagine del *Principium*, difatti, la mente umana è incorporea e semovente (*autokínetos*), come insegnava Platone nel Fedro, ed ha

4) la capacità di conoscere in quanto *crea* in sé le nozioni delle cose – se ci riferiamo alla *vis-virtus* come capacità di creare nozioni, quindi slegata da un corpo, è chiamata *mente*;

5) inoltre, quando essa è legata ad un corpo, la medesima *vis-virtus* è in grado di *creare* oggetti proprio grazie all'ausilio del corpo, come si è osservato negli *exempla* dell'artigiano e del tornitore – quando essa è legata ad un corpo, è chiamata *anima*.

Se *la mente è stata fatta ad immagine della mente divina*, allora questa seconda sarà, all'inverso, esemplare della mente umana; ovvero, a partire dal punto di

[623]Per approfondire il rapporto tra la dottrina dell'illuminazione di Alberto Magno, le sue affinità e le distinzioni con Meister Eckhart e Cusano ci siamo affidati soprattutto al saggio di M.L. FÜHRER, *The theory of intellect in Albert the great and its influence on Nicholas of Cusa* in G. Christianson e T. M. Izbicki (a cura), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E.J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1991 e M.A. Vannier, *La naissance de Dieu dans l'âime chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Èditions du Cerf, Paris 2006.

[624]De mente, III, p. 121

[625]Ibidem.

vista degli enti, tutto il mondo è complicato nella mente divina («sai che la semplicità divina complica tutte le cose»[626]). É quanto sostiene Cusano in *De mente*, III: «la mente è l'immagine di questa semplicità complicante. Per cui se chiamerai la divina semplicità mente infinita, essa sarà l'esemplare della mente nostra»[627]. Il rapporto si gioca nuovamente nel confronto tra due modalità di esplicazione di sé, l'una – quella divina – è il *produrre* un mondo mentre l'altra – quella umana – consiste nell'esprimere la propria *vis* producendo enti di ragione o nozioni, tramite cui la mente si assimila agli enti, ovvero conosce: «se dirai la mente divina totalità della verità delle cose, la nostra la dirai totalità dell'assimilazione delle cose, cioè totalità delle nozioni»[628]. L'espressione più alta della *vis* mentale si ha qualora essa riesca a portare a compimento la *forza* che *è* la *natura intellettuale* nell'atto conoscitivo; questo accadere consiste, come vedremo meglio nelle pagine seguenti, nella creazione-esplicazione di un mondo mentale composto di nozioni. Entro tale atto, la mente umana agisce ricalcando le medesime dinamiche osservate in occasione della creazione-*esplicazione* del mondo da parte del Verbo: la mente umana diviene forma delle forme mentali che sono gli enti di ragione. Similmente al Verbo, nella mente umana sono presenti gli esemplari degli enti di ragione da essa esplicati ed ivi si trovano *complicati* quali mente stessa. La mente esprime se stessa quando complica in sé il mondo nozionale secondo il modo degli *enti di ragione*; la mente divina, diversamente, complica in sé il mondo sotto forma di esemplari reali delle cose. Nonostante tra i due processi di creazione-esplicazione si instaurino i vari riferimenti analogici, tra la mente umana e quella divina insiste sempre una distinzione qualitativa: l'una, esplicandosi in una *forza creatrice*, produce le cose; l'altra, esplicandosi in una *forza assimilatrice*, conosce le cose tramite le nozioni – «il concepire della mente divina dà luogo alla produzione delle cose; il concepire della mente nostra dà luogo alla nozione delle cose»[629].

D'altronde non si può obliare la prima regola della dotta ignoranza, secondo cui non vi è proporzione possibile tra finito e infinito - "proporzione" riporta Cusano in *De docta ignorantia* I, 3, argomentando che tra finito e infinito non cada alcun termine medio; per questa ragione la relazione tra la

[626]Ivi, p. 123.

[627]Ibidem.

[628]Ibidem. Sulla mente come forza assimilatrice ci si è avvalsi soprattutto dei commenti di Klaus Kremer, *Praegustatio naturalis sapientae*, op.cit., dell'opera magna di E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, op. cit. e di Theo Van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, op.cit.

[629]*De mente*, c. 4, che continua «se la mente divina è entità assoluta, il suo concepire è un creare gli enti; il concepire della nostra mente è un assimilarsi agli enti». É il punto su cui batte Cassirer nel suo *Individuo e Cosmo*, op.cit., a p. 112: «se Dio crea la realtà delle cose, l'uomo costruisce invece l'ordine dell'ideale; se a quello appartiene la "*vis entificativa*", appartiene a questo la "*vis assimilativa*". Ma se, conseguentemente, lo spirito di Dio e quello dell'uomo appartengono in certo modo a due dimensioni differenti, se sono disparati nella forma della loro esistenza e nell'oggetto della loro produzione, tuttavia esiste fra loro un rapporto nel modo stesso del produrre. Questo solo costituisce il vero "*tertium comparationis*"».

mente divina e la mente umana non può che impostarsi in maniera diversa rispetto al rapporto di proporzione, che poi – si era notato – distingue quella particolare modalità dell'essere-in-relazione degli enti tra loro. Eppure un rapporto sussiste comunque, nonostante si sia individuato uno iato qualitativo, poiché bisogna rendere ragione delle tante analogie che ci appaiono manifeste nelle attività dell'arte umana e di quella divina, tra le virtù dell'una e dell'altra, tra la parola umana e il "*fiat*" divino e così via; scopriamo, dunque, che quella *differenza qualitativa*, che ci ha accompagnato durante tutto il percorso, è esprimibile anch'essa entro un particolare rapporto che possiamo descrivere come di *similitudine dissimile* (Proclo) o, appunto, di esemplare-immagine.

Stabilito tale nesso, il cardinale può avanzare nella speculazione, notando come anche le proprietà dell'una si dicono dell'altra seppure a seconda che siano in verità (in Dio) o in immagine (nell'uomo); in questo secondo caso è interessante precisare come ritenere che «tutte le cose non sono nella mente nostra come nell'immagine o similitudine della loro verità»[630] significhi pensarle lì presenti sotto forma di nozioni («nozionalmente»[631], scrive il cardinale). In questo punto si definisce la cifra della differenza qualitativa tra l'uomo e il mondo, cosicché il primo possa riconoscersi quale unica e vera *imago Principis*. D'altra parte, come Cusano avrà modo di precisare nel capitolo seguente, «una cosa è l'immagine, altra cosa l'esplicazione»[632]: nel primo caso, difatti, è appropriato attribuire all'immagine ogni proprietà dell'esemplare in proporzione al grado di uguaglianza che vi si trova: più l'immagine è identica all'esemplare, più le sue proprietà le sono affini; all'inverso, più l'immagine è disuguale (o "altra" – da *alteritas*) dall'esemplare, più esse saranno dissimili.

La forza originaria di Dio che produce il mondo e che è forza creatrice, è allora presente nell'uomo con una certa dose di *somiglianza* ed è *vis explicativa*; così come Dio complica in sé gli esemplari di tutte le cose quale proprio Verbo, la mente umana complica in sé le immagini di tutte le cose quali loro nozioni.

> [La mente umana o intelletto] è della mente divina l'immagine più semplice tra tutte le immagini della divina complicazione. Essa è immagine prima della complicazione divina, la quale complica, nella sua semplicità e virtù, tutte le immagini della complicazione. Come Dio è complicazione delle complicazioni, così la mente, che è *imago Dei*, è immagine della complicazione delle complicazioni[633].

Tutto il quarto capitolo del *De mente* insiste in particolare «sulla grande potenza della nostra mente»[634], che è *vis assimilativa* o *vis conformativa* –

[630]De mente, IV, p. 125
[631]Ibidem.
[632]Ibidem.
[633]Ibidem.
[634]Ibidem.

elemento che richiama la funzione assimilativa dell'intelletto in Alberto Magno[635]. Questa forza della mente consiste nella *virtus* del conoscere, che è un complicare gli enti in sé sotto forma di nozioni[636]. É allora proprio nella capacità di conoscere, ovvero di *complicare gli enti in se stessa sotto forma di nozioni*, che essa appare *unica* e *vera imago Dei*[637]; tutte le altre creature che, invece, non posseggono questa natura intellettuale (o *intelletto*) esprimono, in qualche modo, quella luce che è la forza esplicatrice, che esse portano in sé come traccia del creatore, ma non riescono a rivolgersi verso l'unità. Ecco segnata, si diceva, la cifra della differenza tra l'uomo e le altre creature: il primo è "fatto" (*factio*) ad immagine di Dio, mentre le seconde sono "create" (*creatio*) a somiglianza di Dio[638]; il primo è *microcosmo* poiché la sua anima può complicare *notionaliter* tutto l'esistente, mentre le seconde sono mere espressioni della forza esplicativa di Dio.

In effetti quando la mente complica nozionalmente gli enti, offre agli enti una *unità* nel concetto; la mente, difatti, si approssima alla molteplicità degli enti – che cade nella quantità e dunque anche in un tempo e in uno spazio

[635]Dello stesso avviso è anche Führer, che commenta alcuni passi del settimo capitolo del *De mente*, notando come in Cusano agiscano le stesse strutture gnoseologiche di Alberto e, in questa fase, di Meister Eckhart – benché più avanti le due strade, appunto, di Alberto-Cusano ed Eckhart sembrano distinguersi: «the intellect in its assimilative function is like a separated light, he [Albert] argues. "For the intellectual soul", he writes in his treatise on the intellect, "has from its assimilation to the first cause a universally active intellect witch is like a separated light". It is interesting to notice in passing that Albert's language can be read in an Eckhartian sens, arguing that the separateness and light of divine wisdom is evidence that the agent intellect is a spark of divinity in man. Cusanus, in a way, has yielded to this interpretation [...]. Rather than follow Meister Eckhart, however, Nicholas prefers to adopt Albert's view of assimilative intellect as a crucial agent in the cosmos facilitating *exitus* and *reditus* of divine ideas. Along with Albert, Cusanus develops a doctrine of man as microcosm based upon the assimilative intellect's being the image of God in man» (*The theory of intellect in Albert the great and its influence on Nicholas of Cusa*, op. cit., p. 49).

[636]Così la mente «ha il potere di assimilarsi ad ogni molteplicità, e per la forza assimilativa della complicazione dell'ora, ossia del presente, essa si assimila ad ogni tempo, e per la quiete ad ogni moto, per la semplicità ad ogni composizione, per l'identità ad ogni diversità, per l'eguaglianza ad ogni diseguaglianza, per il nesso ad ogni disgiunzione».

[637]Sulla concezione della mente quale *imago Dei* Cusano attinge ad una lunga tradizione e in particolar modo ad Agostino. Nel corso della trattazione ci concentreremo in particolar modo sulla mente come forza esplicatrice e dovremo colpevolmente tralasciare un'analisi approfondita della mente in sé, che emergerebbe come principio trinitario – con ampio uso, ancora, della fonte agostiniana. Cusano è cosciente, come scrive in *De mente* 11, che questa virtù del complicare le cose nozionalmente si spiega solo nella misura in cui la mente porta con sé una traccia indelebile delle Trinità: «La mente nostra, in quanto similitudine di quella divina, è da considerarsi come una potenza superiore, nella quale il poter essere assimilato, il poter assimilare ed il nesso dell'uno e dell'altro sono nella sua essenza una sola e medesima cosa. Per cui la nostra mente non può intendere alcunché se non sia una nella trinità, così come la mente divina». Allora davvero ad immagine della Trinità divina, la mente può essere inizio della complicazione nozionale soltanto poiché è essa stessa *inizio* trinitario, ad immagine del *Possest*.

[638]La stessa distinzione terminologica è rinvenibile in Meister Eckhart, come appunta M. Vannini: «per quanto concerne la *similitudo*, dunque, la differenza sta nel fatto che le altre creature sono fatte secondo qualcosa in Dio, ma l'anima è fatta secondo Dio stesso […]. Perciò l'uomo procede da Dio "a somiglianza della sostanza divina", e, come scrive Agostino, "la somiglianza è in ogni creatura, ma l'immagine solo in quella dotata di intelletto". Per quanto riguarda invece la maniera della creazione specifica, Eckhart distingue tra *schaffen* (*creatio*) e *machen* (*factio*): la prima è delle creature, la seconda dell'anima» (*La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003, p.114).

– e li complica tramite un certo grado di unità gnoseologica[639]. Questo rendere-*uno* gli enti è propriamente il ritorno verso il Principio, poiché, tramite questa attività della mente, il molteplice torna così a pensarsi in una *unità complicativa* – che è la regione dell'intelletto. Per questi motivi l'assimilazione della mente agli enti non è un'attività *passiva*, ma è l'esplicazione *attiva* della forza intellettuale che è custodita al *fondo* dell'anima dell'uomo e che sgorga come la vera *traccia* della *forza originaria* del Verbo che ha dato vita al mondo.

L'uomo assume dunque una nuova centralità: è come se il mondo *attenda* dall'uomo una prima *redenzione*: all'uomo è affidato il compito di conoscere il molteplice e riportarlo così, nozionalmente, all'unità complicativa della natura intellettuale; difatti «tutto ciò che viene dopo la mente non è *imago Dei* non in quanto vi risplenda la mente stessa […]. Perciò le creature prive di mente sono esplicazione della divina semplicità piuttosto che immagini, sebbene nel processo esplicativo partecipino variamente dell'immagine mentale a seconda dello splendore di questa in esse». La discesa ontologica nella quale la *Forma delle forme* (il Verbo) offre la forma particolare alle cose concrete e singolarmente esistenti è esemplare della discesa gnoseologica tramite cui la mente umana *complica* le cose molteplici sotto forma di nozioni:

> la nozione o volto di Dio non discende se non in una natura mentale, il cui oggetto è la verità e, tramite la mente, nelle cose del mondo, cosicché la mente è imago Dei ed esemplare di tutte le immagini di Dio che sono a lui inferiori. Per cui quanto più le cose, che vengono dopo la mente semplice, partecipano di essa, tanto più partecipano dell'immagine di Dio, cosicché la mente è immagine di Dio per sé, e tutte le cose, che sono inferiori alla mente, lo sono solo in virtù di essa[640].

Risuonano antichi temi ermetici e quella concezione dell'uomo come *Secondo Dio*, spesso sussurrata[641] e invero di rado esposta con schiettezza – come in *De beryllo* VI, quando Cusano si riferisce, appunto, ad un «detto di Ermete Trismegisto: l'uomo è un Dio secondo. Come Dio è il creatore degli enti reali e delle forme naturali, così l'uomo è il creatore degli enti razionali e delle forme artificiali […]. Perciò l'uomo misura il proprio intelletto mediante la potenza espressa nelle sue opere, ed in tal modo misura anche l'intelletto divino, come la verità risulta misurata mediante un'immagine»[642]

[639]«Nachdem erst einmal in der Horizontale die Korrelation von Seinsbereich und zugehörigem Erkenntnisbereich mit den Termini *similitudo* und *assimilatio* festgelegt ist, gilt das Interesse ganz dem vertikalen Aufstieg vom untersten Fundament zur obersten spitzte des Erkenntnis» (Siegfried Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Verlag Anton Haim, Meisenheim am Glau, 1969, p.59).

[640]*De mente*, c. 3.

[641]Risuona in tutto *De mente*, c. 5, p. 131 e poi in molti altri luoghi testuali come De principio X e DLG tutto il secondo libro.

[642]*De ber.*, c. 4. A proposito delle fonti albertine e renane di questa prospettiva teologica, notiamo qui una somiglianza al linguaggio di Meister Eckhart e Bertoldo di Moosburg. La terminologia che caratterizza l'opera di Bertoldo di Moosburg è quella di unum animae. Tra i domenicani tedeschi, Bertoldo non è certo il primo ad utilizzare il termine "Uno" per indicare quella parte più «profonda» dell'anima, di

cui stiamo trattando; ad esempio anche Meister Eckhart a volte attribuisce al Grunt der sêle il nome di Uno («ein», o più sovente «einvaltic ein») e ad esempio nel Sermo 2 egli lo caratterizza anche come assolutamente semplice («einvaltic», DW i, pp. 43, 1) ed elevato al di sopra di ogni modo e sopra le potenze («so enhohen alle wise und alle krefte», Ivi, pp. 43, 1-2), cioè anche oltre l'intelletto e la volontà. Eckhart sostiene persino che la semplicità di questo Uno che è nell'anima è inaccessibile persino a Dio, che non è davvero semplicissimo, perché è ancora al "modo" delle Tre Persone; per cui, se Dio dovesse accedervi, dovrebbe farlo «sine götliche namen und sine persönliche eigenschaft» (Ivi, pp. 43, 7-8), cioè non essendo più né «vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz» (Ivi, p. 44, 1-2). Il forte accento sulla semplicità dell'Uno nell'anima, che sarebbe inaccessibile anche al Deus Trinitas, sembra in effetti essere inspiegabile a partire dall'utilizzo delle sole fonti che nel capitolo precedente abbiamo individuato per il concetto eckhartiano di Grunt der sêle, e cioè Alberto Magno, Avicenna e Agostino; espressioni così forti come quella contenuta nel Sermo 2 sembrano infatti richiamare un certo neoplatonismo più radicale, come quello di Proclo e del Liber de causis, che pure hanno avuto una buona diffusione nell'ordine domenicano del XIV secolo, come abbiamo accennato nel primo paragrafo di questo capitolo. Questa considerazione sull'evidente componente neoplatonica che talvolta gioca nelle metafore eckhartiane ci porterebbe però a dover entrare subito al cuore dell'annosa discussione sull'ipotetico influsso di Proclo nella predicazione eckhartiana, che tuttavia non è tema di questa ricerca e che non può certo essere affrontato qui in maniera sbrigativa o con pochi cenni. D'altronde su tale problema sono stati già pubblicati molti lavori e le diverse posizioni emerse nel corso degli anni tra gli studiosi non sembrano ancora confluire in un'ipotesi storiografica condivisa tra la maggior parte di essi.Tra gli ultimi studi in merito possiamo segnalare il saggio di F. RETUCCI, *"Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte": Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, contenuto nella raccolta a cura di L. STURLESE, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, pubblicato come supplemento alla «Revue philosophique et théologique de Fribourg / Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXIV, 2008, pp. 135-165.

CONCLUSIONI

L'ipotesi di ricerca che era alla base del progetto "Cusano a Colonia. La dottrina dell'intelletto di Nicola Cusano nel contesto delle sue possibili fonti albertine e renane" è stata parzialmente confermata nel corso dei nostri studi. L'analisi della dottrina dell'intelletto di Cusano ha posto in evidenza come Cusano sviluppi, sin dai gradi inferiori di conoscenza, una prospettiva filosofica diversa dall'aristotelismo tomista: il conoscere non viene mai rappresentato da Cusano come una ricezione passiva di contenuti dal mondo esterno, ma viene sempre concepito come il risultato dell'incontro tra l'esperienza passiva del mondo sensibile e il movimento autonomo e semovente della mente. Tale carattere attivo della mente umana emerge soprattutto in relazione alla produzione dei concetti mentali e all'apertura dell'intelletto alla visione mistica. Infatti, concettualizzando, l'intelletto offre unità, nella nozione, alla molteplicità degli enti che sono nel mondo. In tal senso bisogna concludere che per Cusano la conoscenza umana rappresenta il *medium* per l'ascesa del mondo a Dio.

Nei paragrafi precedenti abbiamo inoltre mostrato che in materia di psicologia Cusano assorbe molte tematiche trattate dal commento di Alberto Magno al *De anima* di Aristotele. In relazione all'anima, Cusano sostiene, come Alberto, che non vi è differenza di natura tra l'anima e l'intelletto, ma che essi siano la medesima forza: quando l'intelletto viene inteso come connesso ad un corpo, allorala forza intellettuale si manifesta come anima razionale, sensitiva e vegetativa: in ognuna di queste manifestazioni, l'intelletto emerge come quella potenza attiva che permette la conoscenza. In particolare riguardo l'anima razionale, Cusano le attribuisce la capacità di distinguere e connettere gli enti di ragione; questa attività è resa possibile dalla facoltà del giudizio o *vis iudicativa*, che viene esercitata dall'uomo in maniera libera e autonoma. Abbiamo poi sottolineato che Cusano si distingue dalla concezione aristotelica dell'anima razionale e della facoltà del giudizio proposta nel *De anima*, poiché Cusano, a differenza di Aristotele, non intende la percezione sensibile in maniera passiva, bensì sottolinea come in essa si riscontri una certa attività dell'anima; inoltre Cusano non individua il momento della conoscenza

nell'astrazione dei fantasmi dalle specie delle cose sensibili, bensì lo situa nelle strutture conoscitive della ragione e in particolare nell'esercizio della facoltà innata del giudizio. A partire da queste brevi considerazioni è possibile dedurre che la posizione di Cusano nei confronti del *De anima* e del commento di Alberto Magno è ambigua: difatti per un verso Cusano sembra acquisire dalla tradizione aristotelica la terminologia e l'analisi della struttura fisiologica umana, per l'altro egli sembra criticare l'aristotelismo di aver obliato la centralità dell'anima nella conoscenza. Questa critica, che abbiamo visto in opera sin dallo studio della percezione sensibile, si fa sempre più forte man mano che Cusano esplora i gradi più alti delle facoltà conoscitive umane.

Presentiamo qui in sintesi le caratteristiche principali della posizione di Cusano sull'intelletto:

1. *l'intelletto è una sostanza*, poiché è movimento che muove se stesso per essenza;

2. *l'intelletto è l'essenza più profonda dell'uomo*. Proprio in quanto sostanza e forma sostanziale dell'uomo, l'intelletto è ciò che lo costituisce nel profondo e ciò che ne determina propriamente l'essere uomo;

3. *l'intelletto è individuale e particolare per ogni uomo*. Non vi è un unico intelletto per tutti gli uomini, ma vi sono tanti intelletti quante sono le forme particolari;

4. *l'intelletto è una forza che si muove in maniera circolare*. La forza intellettuale è il vero protagonista della conoscenza: discende nei sensi e ritorna in se stessa attraverso i termini medi dell'immaginazione e della ragione.

5. *l'intelletto possiede una naturalis praegustatio Sapientiae*. In quanto contiene un'anticipazione del gusto della visione beatifica, è proprio l'intelletto che ci spinge a raggiungere ciò che ci renderà felici.

6. *l'intelletto è immagine di Dio*: l'una è forza di concepire, l'altra è forza di assimilativa; Dio è una forza che crea gli enti in maniera reale, mentre l'intelletto è forza di creare gli enti in maniera nozionale, cioè di creare concetti;

Abbiamo inoltre dimostrato che l'albertismo del XV secolo è stato il contesto culturale in cui Cusano ha sviluppato la propria teoria dell'intelletto e le proprie

posizioni neoplatoniche, anche in campo ontologico: esempio è il rifiuto della posizione tomista sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza, che caratterizzava sia le opere di Cusano negli anni Quaranta sia quelle di Meister Eckhart ed Eimerico da Campo. A proposito di quest'ultimo, abbiamo constatato una affinità filosofica con Cusano almeno fino al termine del concilio di Basilea. Inoltre riteniamo che sia stato proprio Eimerico, in quanto personaggio di riferimento dell'albertismo coloniense, a veicolare in Cusano la conoscenza delle opere di Alberto Magno, Dionigi Areopagita e Proclo. Questa aderenza di Cusano alle posizioni neoplatoniche è emersa anche quando abbiamo considerato alcuni tratti della polemica con Johannes Wenck, che accusava Cusano di "platonismo" proprio in riferimento a quegli stessi elementi caratterizzanti l'albertismo, già segnalati da Eimerico da Campo, con scopi diversi, nel suo *Tractatus problematicus*.

La ricerca ci ha tuttavia indotto a segnalare alcuni errori nell'ipotesi iniziale. Anzitutto bisogna accordare che il ruolo di Alberto Magno nella dottrina dell'intelletto di Cusano era stato sovrastimato: citazioni letterali di Alberto Magno nei testi di Cusano sono quasi assenti e soltanto in pochi passi compare il nome di Alberto, perlopiù in senso critico. Questo rilievo apre tuttavia la questione – peraltro scarsamente affrontata nella bibliografia attuale – della coerenza dell'albertismo coloniense con le opere dello stesso Alberto Magno. Non siamo inoltre riusciti a dimostrare alcun riferimento testuale di Cusano alle opere di Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg; nonostante ciò, abbiamo comunque segnalato una serie di passi e dottrine nel *De coniecturis* la cui prossimità alle sintesi "procliane" di Teodorico e Bertoldo è pressoché manifesta. Assenti in Cusano sembrano anche le opere di Ulrico di Strasburgo, anche se abbiamo dimostrato che certamente erano note presso Eimerico da Campo e Dionigi Il Certosino, che Cusano conosceva personalmente. Risultato inatteso è stato riscontrare una certa presenza in Cusano di riferimenti alle opere degli interpreti scolastici di Dionigi, come Giovanni Gerson. In conclusione, questa ricerca non ha dimostrato tanto una dipendenza di Cusano da Alberto Magno, ma ha invece confermato che Cusano mosse i primi passi filosofici nell'ambiente albertista di Colonia. Nonostante l'emergere di tali demarcazioni che limitano l'ipotesi di ricerca iniziale, siamo infatti riusciti a dimostrare la prossimità filosofia, culturale e umana di Nicola Cusano all'albertismo della prima metà del Quattrocento. Tuttavia siamo inclini a limitare questa influenza nel periodo di formazione di Cusano. Infatti in seguito al concilio di Basilea i rapporti di Cusano con gli albertisti si fecero sempre più radi e con essi anche le affinità dottrinali. Infine nel 1450 Cusano poté varare, conformemente agli insegnamenti di Dionigi, un progetto di filosofia cristiana, non scolastica e non universitaria formulata nell'*Idiota*.

In relazione alla prospettiva storiografica formulata nell'*Introduzione* di

questa ricerca, è possibile ora avanzare alcune considerazioni conclusive. L'ipotesi per cui la formazione platonica di Cusano risulti fondamentalmente attribuibile all'ambiente coloniense e non ai contatti con i platonici bizantini risulta qui confermata. Ciò tuttavia non significa affermare che tutta la filosofia di Cusano sia da interpretare alla luce della sua formazione universitaria – giacché la prospettiva cusaniana sembrerebbe mutare nel 1450, divenendo più "umanista" e più "romana"; al contempo, questa nostra conclusione non deve indurre a ritenere che in Cusano possa esser individuato un erede della prospettiva gnoseologica sviluppata da Alberto Magno nel XIII secolo, dalla Scuola di Colonia del XIV secolo o dagli albertisti del XV – d'altra parte tra questi tre momenti si danno fratture e discontinuità a volte maggiori delle presunte continuità filosofiche. Inoltre bisogna rimarcare che il "dionisiano" Cusano rivela nelle sue opere una personalità diversa dai "peripatetici" Alberto Magno ed Eimerico da Campo, verso cui non di rado egli muove critiche precise in relazione all'impianto metafisico e gnoseologico delle loro filosofie. d'altra parte queste critiche sono anche la cifra della distanza di Cusano dall'albertismo – se mai fosse possibile utilizzare questa categoria filosofica. Nondimeno, è a partire da oggi impossibile ignorare quanto l'impostazione stessa della filosofia di Cusano, così aperta alle influenze neoplatoniche ed ermetiche, sia stata fortemente debitrice dal tentativo albertino di integrare l'aristotelismo con le nuove tendenze che giungevano da oriente: "l'agostinismo avicennizzante", il neoplatonismo di Dionigi e Proclo, l'ermetismo e Raimondo Lullo. In questa tendenza ad apprendere non soltanto lo "schema emanativo neoplatonico" (Colomer), ma più in profondità il modo di far concordare e interagire le varie correnti filosofiche che va intesa l'eredità più forte di Alberto Magno e delle tradizioni albertine e renane dei secoli XIII e XIV.

Questi nostri studi rappresentino soltanto un primo e ancora superficiale livello di approfondimento della questione; tuttavia quel che ci è sembrato in questa fase maggiormente urgente – e dunque ciò che ha mosso la stesura di questa ipotesi di ricerca – è stato il tentativo di contestualizzare Cusano nella cartografia e nello spirito del XV secolo. Bisogna dunque concludere che effettivamente la dottrina dell'intelletto di Cusano sia da comprendere *im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. A tal proposito questo nostro lavoro ha cercato di dimostrare che la filosofia di Cusano sia da comprendere nello specifico nel passaggio tra una certa formulazione neoplatonica dell'autonomia, della creatività e della libertà dell'intelletto umano al moderno concetto di soggetto. Soltanto in tal senso sarebbe allora possibile individuare nella scuola albertina un precedente della filosofia della conoscenza di Cusano. Infatti questa forte spinta sui temi intellettualistici e sulla conoscenza naturale di Dio ha fatto recentemente guadagnare alla scuola di Alberto Magno l'etichetta di «illuminismo nel medioevo»: autori quali Ulrico di Strasburgo, Dietrich di

Freiberg, Meister Eckhart, Bertoldo di Moosburg e altri meno noti hanno infatti, prima dell'illuminismo, affermato quella medesima centralità della conoscenza e della libera intellezione che troviamo espressa anche in Cusano. Taluni storici della filosofia hanno inoltre segnalato che proprio nella concezione dell'intelletto come di una sostanza che si costituisce in un movimento riflessivo di pensiero – che abbiamo trovato anche in Cusano – c'è una certa prefigurazione dell'idea moderna di coscienza. Questa contestualizzazione della formazione e della filosofia di Cusano nell'albertismo può pertanto essere utile al fine di illuminare ancora meglio i rapporti di Cusano con il fenomeno della modernità e con la nascita della soggettività moderna.

Tornando dunque alla proposta storiografica di Cassirer, bisogna concludere che Cusano non fu il primo dei moderni, ma ciò che c'è di moderno in Cusano consiste in una propria personale rilettura di autori neoplatonici antichi, come Proclo e Dionigi; e poi che questa prospettiva neoplatonica, pur restando unica e originale, è stata formulata da Cusano nel contesto dell'albertismo coloniense. D'altra parte, prima di Cusano, altri filosofi e teologi avevano provato a rileggere e interpretare Proclo, Dionigi e Agostino in una maniera del tutto nuova: sono Alberto Magno, Dietrich di Freiberg, Meister Eckhart, Bertoldo di Moosburg e tutti quei «philosophi theologizantes sive theologi philosophantes», come li chiama Bertoldo, che hanno cercato di aprire le porte dei monasteri e delle Università alla filosofia neoplatonica. In tale ottica, il «neoplatonismo cristiano» o il «cristianesimo neoplatonico» di Cusano si pone come una continuazione della tradizione neoplatonica e un nuovo momento di incontro tra platonismo e cristianesimo alle soglie della modernità: Cusano resta un *unicum* nella storia della filosofia. Egli infatti andrà a rileggere i testi classici del platonismo assumendo una propria posizione, che è globalmente diversa da quella di Alberto e di ogni altro filosofo, domenicano o professore universitario che ha segnato la storia dell'albertismo dai suoi albori fino agli sviluppi più prossimi a Cusano, cioè quelli apportati da Eimerico da Campo, ben prima della *renovatio platonica* del Quattrocento e delle traduzioni di Marsilio Ficino. D'altronde proprio in questo neoplatonico e cristiano *sapere aude*, in questa alta considerazione della mente umana, in questa sempre nuova sottolineatura della nobiltà della nostra essenza consisterà presto la rivoluzione dell'umanesimo italiano, che ha saputo rileggere ancora una volte quelle medesime fonti neoplatoniche utilizzate da Alberto Magno e Cusano, declinandole tuttavia in un senso totalmente estetico e classicista.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria su Nicola Cusano

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen:

I: *De docta ignorantia*, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky. Lipsiae 1932
II: *Apologia doctae ignorantiae*, edidit R. Klibansky. Lipsiae 1932
III: *De coniecturis,* edidit J. Koch & C. Bormann, Hamburgi 1972
IV: *Opuscula* I, edidit P. Wilpert, Hamburgi 1959
V: *Idiota de sapientia* - *Idiota de mente* - *Idiota de staticis experimentis*, ediderunt L. Baur & R. Steiger, Lipsiae-Hamburgi 1937-1983
VI: *De visione Dei*, edidit H.D. Riemann, Hamburgi 2000
VII: *De pace fidei. Cum epistola ad Ioannem de Segobia*, ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky & H. Bascour, Hamburgi 1970
VIII: *Cribratio Alkorani*, edidit L. Hagemann, Hamburgi 1986
IX: *Dialogus de ludo globi*, edidit H.G. Senger, Hamburgi 1998
X/1: *Opuscula* II/1, *De aequalitate* - *Vita erat lux hominum*, edidit H.G. Senger. Hamburgi 2001
X/2a: *Opuscula* II/2a, *De theologicis complementis*, ediderunt K. Bormann & H.D. Riemann, Hamburgi 1994
X/2b: *Opuscula* II/2b, *De principio – Tu quis es*, ediderunt K. Bormann & H.D. Riemann, Hamburgi 1988
XI/1: *De beryllo*, ediderunt K. Bormann & G.H. Senger, Hamburgi 1988
XI/2*: Trialogus de possest*, edidit R. Steiger, Hamburgi 1973
XI/3: *Compendium*, edidit K. Bormann, Lipsiae 1964
XII: *De venatione sapientiae*, *De apice theoriae*, ediderunt R. Klibansky & H.G. Senger, Hamburgi 1982
XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*, ediderunt L. Baur & P. Wilpert, Lipsiae 1944
XIV/1: *De concordantia catholica. Liber primus*, edidit G. Kallen, Lipsiae 1964
XIV/2: *De concordantia catholica. Liber secundus*, edidit G. Kallen, Lipsiae 1965
XIV/3: *De concordantia catholica. Liber tertius*, edidit G. Kallen, Lipsiae 1959
XIV/4: Indices ad 1-3, hrsg von A. Berger & G. Kallen, Lipsiae 1968
XV/1: *Opuscula* III/1, *Opuscula Bohemica*. *De usu communionis*. *Epistulae ad Bohemos*. *Consilium*, ediderunt H. G. Senger & S. Nottelmann, Hamburgi 2014
XV/2: *Opuscula* III/2, *Opuscula ecclesiastica. Epistula ad Rodericum Sancium et Reformatio Generalis*, edidit H.G. Senger, Hamburgi 2008

Cusanus-Texte, Volumen:

I/2-5: *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, a cura di J. Koch, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1937, che contiene l'edizione critica di quattro prediche di Cusano tenute nel 1453, 1454, 1456 e 1457

II/1: *De auctoritate presidendi in concilio generali*, a cura di G. Kallen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1935

II/2: *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, a cura di E. Meuthen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie d. Wiss. Philos.-histor. Klasse, Felix Meiner, Hamburg 1977

III/1: *Nicolaus Cusanus und ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, a cura di L. Baur, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1941

III/2: *Proclus latinus. Die Exzerprte und Randnoten zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*. 2. 1 *Theologia platonis-Elementatio theologica*, hrsg. von H. G. Senger; 2. 2 Expositio in Parmenidem Platonis, hrsg. von K. Bormann, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986

III/3: *Raimundus Lullus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus*. Extractum ex libris meditacionum Raymundi, hrsg. von T. Pindl-Büchel , Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1970

III/4: *Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, hrsg. von U. Roth, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1999

III/5: *Apuleius. Hermes Trismegistus*. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, hrsg. von P. Arfè, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 2004

R. Haubst, *Marginalien Nikolaus von Kues zu Abelard*, «Trier Theologische Studien», XXX, 1981, pp. 287-296

E. Van De Vyver, *Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, a cura di G. Flores, Firenze 1962, pp. 47-61

Acta Cusana. *Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, a cura di E. Meuthen & H. Hallauer, I-IV Lieferungen, Meiner, Hamburg 1976, 1983, 1996

Traduzioni delle opere

Schriften den Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von E. Hoffmann, P. Wilpert, K. Bormann, Meiner, Leipzig 1936 ff.
Ouevres choises de Nicolas de Cues, ed. M. de Gandillac, Editions Montaigne, Paris 1942.
Opere filosofiche di Nicolò Cusano, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino 1972.
Opere religiose di Nicolò Cusano, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971.
Scritti filosofici, 2 voll., a cura di G. Santinello, Sansoni, Bologna 1980.
Opuscules (1440-47 et 1459), cur. de H. Pasqua, Rennes 2011.
Le conjectures, cur. de J. M. Counet, Les Belles Lettres, Paris 2011

Bibliografia primaria sulle fonti citate

ANON., *Paradisus animae intelligentis*
AEGIDII CONIGIATII, *De esse et essentia*, cod. Cus. 195, fol. 67ra – 105va
ALBERTUS MAGNUS, *Tractatus de sacrificio misse*, cod. Cus. 95, fol. 1-84, ed. Borgnet,
–, *Summa de corpore Christi*, cod. Cus. 95, fol. 93-207^{v}, ed. Borgnet,
–, *Oracio de corpore Christi*, cod. Cus. 95, fol. 207^{v}-208, ed. Borgnet,
–, *De sacramento altaris*, cod. Cus. 130, fol. 300^{v}-301^{v}, ed. Borgnet,
–, *Liber de anima*, cod. Cus. 193; f. 75-123^{v}, ed. Borgnet,
–, *Liber de impressionibus*, cod. Cus. 207; f. 151-155^{v}, ed. Borgnet,
–, *Tractatus super librum metheororum*, cod. Cus. 124, f. 171-204; cod. Cus. 193, f. 26v-74v; cod. Cus. 204, f. 51^{v}-54; ed. Borgnet, XXXX
–, *De proprietatibus elementorum*, cod. Cus. 193, f. 1-10, ed. Borgnet,
–, *De generacione et corruptione*, cod. Cus. 193, f. 11-26^{v}., ed. Borgnet,
–, *Liber de nutrimento et nutrito*, cod. Cus. 193, f. 123^{v}-126, ed. Borgnet,
–, *Libri VIII physicorum*, cod. Cus. 194, ed. Borgnet,
–, *Speculum*, cod. Cus. 209, f. 106-113^{v}, ed. Borgnet,
–, *Super Dyonisii coelestem hierarchiam*, cod. Cus. 96, f. 1^{v}-77^{v}, ed. Borgnet,
–, *In Dyonisii De divinis nominibus*, cod. Cus. 96, f. 79-223^{v}, ed. Borgnet,
–, *Commentum In Dyonisii mysticam theologiam*, cod. Cus. 96, f. 223^{v}-232, ed. Borgnet,
–, *Commentum in Dyonisii epistolas*; Ivi, cod. Cus. 96, f.. 232-257, ed. Borgnet,
–, *Commentum in librum de causis*, ed. Borgnet,
–, *De luce seu de inchoatione formarum*, ed. Borgnet
ARISTOTELES, *Metaphysica*
–, *De anima*, cod. Cus. 192, f. 18^{v}-105; cod. Cus. 183, f. 48-79^{v}
–, *De sensu et sensato*, cod. Cus. 187, f. 1-32^{v}, ed.
–, *De memoria et reminiscentia*, cod. Cus. 187, f. 32v-37^{v}, ed.
–, *De somno et vigilia*, cod. Cus. 187, f. 38-49^{v}, ed.
–, *De longitudine et brevitate vitae*, cod. Cus. 187, f. 49v-53, ed.

–, *De generacione et corruptione*, cod. Cus. 187, f. 55-96^{v}, ed.
–, *Parva Naturalia*, cod. Cus. 187, f. 144-167
AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, cod. Cus. 205, f. 38^{v}-39
AVICENNA, *Metaphysica*, cod. Cus. 205, f. 49-80^{v}
–, *Commentum de anima et eius viribus*, cod. Cus. 205, f. 99-120^{v}
AUGUSTINUS HIPPONENSIS, AURELIUS *De doctrina christiana*
–, *De trinitate*
Concilium Constantiae Actes, cod. Cus. 95, f. 208^{v}-237^{v}, comprensivi delle *Raciones et motiva ac reprobaciones* (fol. 224-237) e della *sentencia definitiva* (f. 237-237^{v})
BERTHOLDUS DE MOSBURCH*, Expositio super Elementationem theologicam Proclii,*
BOETHIUS, SEVERINUS, *De trinitate*
–, *De hebdomadibus*, tr. it. di C. Pandolfi, *Commenti ai Libri di Boezio De Trinitate e De ebdomadibus* di Tommaso d'Aquino, Edizioni studio domenicano, Bologna 1997
–, *De institutione arithmetica*
–, *De musica*
–, *In Isagogen Porphyrii*
BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 40-51
–, *Breviloquium*
–, *Collationes de decem praeceptis*
CALCIDIUS, *Commentum In Timaeus*
Codex Carolinus
DIONYSIUS AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, cod. Cus. 43, f. 36-62^{v} (translata ab Ambrosio Traversari, 1436)
–, *Mystica theologia*
DIONYSIUS DE RYKEL (CARTUSIANUS), *Cordiale*, cod. Cus. 64 f. 169-189^{v}
–, *Adunatio super contemporatio epistularum S. Pauli*, cod. Cus. 12, f. 75-113
–, *De contemplatione*
ECKHARDUS (MAGISTER), *Prologus generalis*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 3-6
–, *Expositio in Genesim*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 6-23^{v}
–, *Prologus in Librum parabolarum genesis*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 23^{v}-24^{v}
–, *Liber parabolarum genesis*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 26-40^{v}
–, *Expositio in Librum Sapientiae*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 59-78
–, *Articuli condempnati*, cod. Cus. 21, f. 78-78v
–, *Sermones facti in capitulo generalii*, cod. Cus. 21, f. 79-83v
–, *Expositio in evangelium secundum Johannem*, in *Opus tripartitum*, cod. Cus. 21, f. 85-134
–, *Sermones de tempore*, cod. Cus. 21, f. 173-172
–, *Erklärung des Pater Noster,* cod. Cus. 125, f. 280^{v}-283^{v}
ERIUGENA, JOHANNES (SCOTUS), *De divisione naturae*, cod. Lond.11035, f. 9r-85r
GERARDI MAGNI, *Opera Omnia*, vol. I, ed. R.T.M. Van Dijk, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 192, Brepols, Turnhout 2003

GERSON, JOHANNES. *Theologia mystica*, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 1-39

–, *Consilium publicum in causa communionis laicalis*, cod. Cus. 95, fol. 208^{v}-212

GIOVANNI ANDREA DE' BUSSI, *Lucii Apuleii Opera*,

–, *Prefazioni*, ed Sweynbeym e Pannartz, in *Prefazioni alle edizioni di Sweynbeym e Pannartz prototipografi romani*, a cura di M. Miglio, Edizioni Il Polifilo, Milano 1978

HEYMERICUS DE CAMPO, *Tractatus problematicus* o *Problemata inter Albertum magnum et sanctum Thomam*, Johann Landen, Coloniae 1496

–, *Compendium divinorum*, ed. J.B. Korolec, parte I in «Studia Mediewistyczne», VIII (1967), pp. 19-56; parte II, *Ivi*, IX (1968), pp. 3-90

–, *Epistola ad Papam Martinum V*, ed. R. De Kegel, in Heymericus de Campo, *Opera selecta* I, a cura di R. Imbach e P. Ladner, Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des Kirchlichen Lebens, vol. 39, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2001, pp. 35-92

–, *De sigillo eternitatis*, ed. Imbach & Ladner, in Heymericus de Campo, *Opera selecta* I, pp. 93-128

–, *Ars demonstrativa*, ed. J.-D. Cavigioli, in Heymericus de Campo, *Opera selecta* I, pp. 129-168

–, *Tractatus de naturali veritatis catholice analesy*, ed. Z. Kaluza, in Heymericus de Campo, *Opera selecta* I, p. 169-204

–, *Alphabetum doctrinale*, ed. J.B. Korolec, in Heymericus de Campo, *Opera selecta* I, p. 205-220.

–, *Colliget principiorum naturalis, divini et humani philosophice docrinalium* ed. parti I e II a cura di D. Calma & R. Imbach, in *Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du Colliget principiorum*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», LXXX (2013), p. 277-423.

–, *Dyalogus super Reuelacionibus beate Birgitte*, ed. A.F. Admann, *Heymericus de Campo. Dyalogus super Reuelacionibus Beate Birgitte. A Critical Edition with an Introduction*, Uppsala Universitet, Elanders Gotab, Stockholm 2013, pp. 171-226

–, *Quadripartitus quaestionum syllogistice super quatuor libros Sententiarum*, ed M.J.F.M. Hoenen, *Academic Theology in the Fifteenth Century. The Sentences Commentary of Heymericus de Campo*, in P.J.J.M. Bakker & E. Faye & C. Grellard (cur.), *Chemins de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhoult 2002, pp. 539-554.

–, *Disputatio de potestate ecclesiastica* ed. F. Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Aschendorff Verlag, Münster 2006, pp. 265-333

–, *Missiva* a Dietrich di Xanten del 14 gennaio 1454, tratta dal cod. Oxf, Bodl. Savil. 55, fol. 68vb-69ra; ed. F. Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, p. 340

–, *Determinatio super Peregrinatione multorum iuvenum ad Sanctum Michaelem in Francia anno 1458*, cod. Cus. 105, f. 33^{r}-34^{v}, ed. M.J.F.M. Hoenen, *Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the pilgrimages of children to Mont S. Michel (1458)*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», LXI (1994), pp. 387-418, in particolare

pp. 414-418

Henricus de Frimaria, *Expositio praeceptorum*, cod. Cus. 100, f. 109-178

–, *Tractatus de quatuor instinctibus*, cod. Cus. 99, f. 188-200^{v}

Henricus Suso, *Horalogium sapientiae divinae*, cod. Cus. 50, f. 83-228, ed. O.P. Heinrich Seuses, *Horologium Sapientiae*, Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer O.P., Spicilegium Friburgense 23, Universitätsverlag, Freiburg 1977.

Hilarius Pictaviensis (Sancti), *De trinitate*, in cod. Strasb. 84 (81)

Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, ed. a cura di Paolo Lucentini, Temi e Testi 21, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974

–, *Liber Augustini de cognicione vere vite*, cod. Cus. 53, f. 62-78^{v}

Johannes Dieppurg o de Francfordia, *Tractatus de contractibus*, cod. Cus. 99, f. 201-210^{v}.

–, *Theologia deutsch*, tr. it. a cura di M. Vannini, Anonimo francofortese, *Teologia tedesca – libretto della vita perfetta*, Bompiani, Milano 2009

Johannes de Nova Domo, *De universali reali*, ed. A.G. Weiler, *Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux*, in «Vivarium», vi (1968), pp. 126-152

–, *De ente et essentia*

Johannes de Janduno, *Quaestiones in libros Physicorum*, stamp. 1488

–, *Quaestiones super tres libros de anima*, stamp. Venezia, 1519

Johannes de Sacrobosco, *Algorismus*

Johannes de Tambaco, *De consolatione theologiae*, ed. P. Smolinski, coll. Acta Mediaevalia, XXI, Katolicki Uniwersytet Lubeski Jana Paula II, Lublin 2009

–, *Liber de spiritualibus o de sensibilibus deliciis paradisi*, cod. Cus. 58, f. 94-223

Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenberghe, in *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Band VIII, Heft 6, Aschendorff Verlag, Münster 1910

Lambertus de Monte, *Principia in Libros Sententiarum*

Liber de causis

Liber XXIV philosophorum

Ludolfo de Saxonia, *Liber de vita Christi*, cod. Cus. 100, f. 1-108^{v}; cod. Cus. 101, f. 1-121^{v}

Matthaeus de Cracovia, *Tractatus de accedendo ad altaris sacramentum*, Cod. Cus. 95, fol. 84^{v}-92^{v}.

Missale secundum chorum ecclesiae Brixinensis, Augsburg 1493 (Hain 11273), nel testo *Missale Brix.*

Oswald Cartusianus, *Liber de discretione librorum*, Cod. Cus. 12, f. 53-69

Petrii de Candia, *De terminis theologicalibus*, cod. Cus. 195, fol. 106ra - 110ra

Paulus (Sanctus), *Epistulae*, Cod. Cus. 12, f. 117-121.

Piccolomini, Enea Silvio, Lettera a Pietro da Noceto (21 maggio 1437), in R. Wolkan (cur.), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I, Hölder, Wien 1909, p. 65.

Plato, *Timaeus*, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 52

–, *Respublica*

PLOTINUS, *Enneades*

POMPONAZZI, PIETRO, *Commentum in De anima*

–, *De immortalitate animae*

PROCLUS, *Teologia platonica*, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 52

–, *Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke*, ed. C. Vansteenkiste, «Tijdschrift voor Philosophie» XIII (1951), pp. 263-302 e 491-531

–, *Commentarium in Platonis Parmenidem* di Proclo, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 52

–, *Theologia Platonica*, cod. Cus. 185, f. 1-258

–, *Tria opuscula*

STEPHANI TEMPIER, *Articuli condempnati a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*, ed. e tr. D. Piché & C. Lafleur, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999

THEODORICUS CHARTRENSIS, *Glosa super librum Boethii de Trinitate*

THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibili*

–, *De visione beatifica*

THOMAS DE AQUINO (SANCTI), *Summa theologiae*, cod. Strasb. 84 (lat. 81), f. 52; Cod. Cus. 72, N. 71, f. 1-197 (*Pars tertia*); ed. Commissio Leonina, *Summa theologia cum Supplemento et commentariis Caietani*, *Opera Omnia* iussu Leonis, IV-XII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Cerf CNRS, Roma-Paris 1989

–, *De ente et essentia*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XLIII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Cerf CNRS, Roma-Paris, 1976

–, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XXII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Tomos I-VI, Cerf CNRS, Roma-Paris, 1970-1976

–, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XXIV, cura et studio Fratrum prædicatorum, vol. I, Cerf CNRS, Roma-Paris, 1996

–, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala, exarata retractatur. cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Genova 1950

–, *Sentencia libri de anima*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, XLV, 1, cura et studio Fratrum prædicatorum, J. Vrin, Roma-Paris 1984

–, *De unitate intellectus*, ed. Commissio Leonina, *Opera Omnia* iussu Leonis, ILIII, cura et studio Fratrum prædicatorum, Cerf CNRS, Roma-Paris, 1976

–, *Super Librum De causis Expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Textus philosophici Friburgenses 4/5, Fribourg-Louvain 1954

ULRICUS ENGELBERTI, SEU DE ARGENTINA, *De summo bono*

VESPASIANO DA' BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, rist. ed. A. Greco, Firenze 1976

La biblioteca di Cusano e studi sui suoi manoscritti

Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel am Mosel, a cura di J. Marx, Druck der Kunst- und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Selbstverlag des Hospitals, Trier 1905

Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, «MFCG», III (1963), pp. 16-100

ROTTA, P., *La biblioteca del Cusano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1927), pp. 22-47

ULLMAN, B.L., *Manuscripts of Nicholas of Cusa*, «Speculum», VIII (1938), pp. 194-197

WILPERT, P., *Die handschriftliche Überlieferung des Schrifttums des Nikolaus von Kues*, in Id. et alii (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 1-15

KRCHNAK, A., *Neue Handschriftenfunde in London und Oxford*, «MFCG», III (1963), pp. 101-108

DANZER, R., *Nikolaus von Kues in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz*, «MFCG», IV (1964), pp. 137-161

VAN DE VYVER, E., *Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der königlichen Bibliothek zu Brüssel*, «MFGC», IV (1964), pp. 323-335

–, *Annotations de Nicolas de Cues dans plusiers manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in P. Wilpert et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962

HALLAUER, H., *Neue Handschriften in London*, «MFCG» VII, 1969, pp. 146-157

–, *‚Habent sua fata libelli'. Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana. Vorläufiger Abschluss des ‚Kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XVII (1986), 21-56

ARIS, M.-A., *Der Leser im Buch. Nikolaus von Kues als Handschriftensammler*, in A. Beccarisi et alii, *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, Beihefte 4, Meiner Verlag, Hamburg 2008, pp. 375-391

BIANCA, C., *La biblioteca romana di Niccolò Cusano* in M. Miglio et alii, *Scrittura, biblioteche e stampe a Roma nel Quattrocento*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 1983, pp. 669-708

– Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse, in E. Canone, *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11

–, *Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres*, in R. De Smet (cur.), *Les humanistes et leur bibliotheques*, Actes du colloque international, Bruxelles, 26-28 août 1999, Peeters, Leuven-Paris-Sterling 2002, pp. 25-36

FRANK, I. W., *Nikolaus von Kues und das Wiener Dominikanerkloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert*, «MFCG», XV (1982), pp. 71-80

HEINZ-MOHR, G. & ECKERT, W.P., *Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile*

Einführung, Wienand, Köln 1963

KRÄMER, W., *Kritisches Verzeichnis der Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIV (1980), pp. 182-197

MANTESE, G., *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues*, «MFCG», II (1962), pp. 85-116

STORK, H.-W., *Bibliothek und Bücher des Nikolaus von Kues im St. Nikolaus-Hospital zu Bernkastel-Kues*, in S. Graef et alii, *Sammler und Bibliotheken im Wandel der Zeiten*. Kongress in Hamburg am 20. und 21. Mai 2010, «Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie», Sonderbd. C, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 2010, pp. 67-95

WATANABE, M., *Nicholas of Cusa. A Companion to His Life and His Times*, a cura di G. Christianson & T.M. Izbicki, Ashgate, Aldershot 2011, pp. 363-370

Bibliografia secondaria

Extrait des comptes de la ville de Louvain in *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XXX, Louvain 1903

Statuten, in *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität im Jahre 1388*, Köln 1938.

AERTSEN, J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21, Brill, Leiden 1988

–, *Medieval philosophy as trascendental throught*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 107, Brill, Leiden 2012

ALBERIGO, G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981

ALBERTINI, T., *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Fink, München 1997

AMERINI, F. & GALLUZZO, G., *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014

ANDOLFO, M., *L'ipostasi della "psyche" in Plotino: struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, Milano 1996

ANDRÉ, J. M. (ET ALII), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Bochumer Studien zur Philosophie 44, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006

–, *Die Metapher der „Mauer des Paradieses“*, in Id. & alii, *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Bochumer Studien zur Philosophie 44, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 31-42

ANZULEWICZ, H., *Die erste kritische Edition der Werke des Heymericus de Campo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», L (2003), pp. 163-170

ARFÉ, P., *The annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the Asclepius*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXII (1999), pp. 29-59

–, *Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 129-152

AUER, A., *Johannes von Dambach und die Tröstbucher vom 11. bis 16. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 1928

BAKKER, P.J.J.M., *Fifteenth-Century Parisian Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, in Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 575-630

BECCARISI, A., *Nuovo frammento della clavis phisicae di Onorio di Autun*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX/1 (2001), pp. 171-178

BÉDORET, H., *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, «Revue Néoscolastique», XLI (1938), pp. 380-398

BEIERWALTES, W., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, tr. it., Proclo. I fondamenti della sua metafisica, Vita e Pensiero, Milano 1990

–, *Über Ewigkeit und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, tr. it. a cura di A. Trotta, *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III 7*, Vita e Pensiero, Milano 1995

–, *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 137-140

–, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; tr. it di S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989

–, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1992

–, *Platonismus im Christentums*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998; tr. it. di M. Falcioni, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000

–, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, «MFCG», XXVIII (2003), pp. 65-102

BELLONI, A., *Professori giuristi a Padova nel secolo XV. Profili bio-bibliografici e cattedre*, Sonderhefte 28, Ius commune, Frankfurt am Main 1986

BERNARDINI, P., *Nota su alcune tematiche dei commenti al «De anima» della Facoltà delle arti (ca. 1250-60)*, in G. Fioravanti et alii, *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 311-325

–, *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza (1240-60ca)*, in I. Zavattero, *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Lavori in corso – Work in Progress. Collana del Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena, numero 6, Arezzo 2006

BIANCO, F.J., *Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrten-Schulen dieser Stadt*, I. Teil, Erste Abteilung: *Die alte Universität*, Anlagen, Köln 1958 (Aalen 1974)

BIECHLER, J.E., *Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter*, «The Downside Review» CI (1983), pp. 50-59

BLUM, P.R., *Nikolaus von Kues und die italienische Renaissance*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 18, Paulinus Verlag, Trier 2015

BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1996

BOCKEN, I., *Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XIX (2005), pp. 201-220

–, *De kunst van het verzamelen. Historisch-ethische inleiding in de conjecturele hermeneutiek van Nicolaus Cusanus*, Éditions Damon, Budel 2004, tr. fr. di J.M. Counet, *L'art de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Éditions Peeters-Vrin, Louvain-Paris-Dudley 2007

BÖHLANDT, M., *Verborgene Zahl-Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus*, Steiner, Stuttgart 2009.

BONETTI, A., *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia Editrice, Brescia 1973

BONFIGLI, C., *Niccolò V, papa della Rinascenza*, Anicia, Roma 1997

BORMANN, K., *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XI (1975), pp. 62-79.

BORMANN, K., *«Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen» (De coni. II, 15)*, «MFCG», XIII (1978), pp. 88-104

BORSCHE, T., *Das Bild von Licht und Farbe in den philosophischen Meditationen des Nikolaus von Kues*, in W.C. Schneider et alii, *"videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B 1, Aschendorff Verlag, Münster 2011, pp. 163-181

–, *Meditative Variationen oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel*, in K. Reinhardt & H. Schwaetzer (cur.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2007, pp. 23-40

BOZZOLO, C. *La production manuscrite dans les pays rhénans au XVe siècle*, «Scrittura e civiltà», XVIII (1994), pp. 183-242

BREIDERT, W., *Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XII (1977), pp. 116-126

BRAAKHUIS, H.A.G., *School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the "Wegestreit"*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. 1-18

BRENET, J.-B., *Tranferts du sujet: la noetique d'Averroes selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003

BROCK, S.L., *La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, «Acta philosophica», XIV/1 (2005), pp. 11-34

BRÖSCH, M. ET AL., *Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, WBG, Darmstadt 2014

BÜNZ, E., *Stift Haug in Würzburg: Untersuchungen zur Geschichte eines fränkischen Kollegiatstiftes im Mittelalter*, Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998

BURGER, M., *Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquinas Assistent Alberts des Großen*, in H. Finger (cur.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*. Erstes Symposion der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten, Libelli Rhenani 12, Köln 2005, pp. 190-208

–, *Thomas Aquinas's Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library*, in L. Honnefelder et alii, *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, Subsidia Albertina 2, Aschendorff Verlag, Münster 2009, pp. 561-582

BURRELL, D.B., *Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy*, «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», XVII (1986), pp. 53-67

BUZZETTI, D. (cur.), voce "*Niccolò da Cusa*" (*Nikolaus von Kues*; *Nicola Cusano*) nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXVIII (2013), pp. 387-395

CALMA, D. & IMBACH, R *Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du Colliget principiorum*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», LXXX (2013), pp. 277-423

–, *Les notes marginales de Nicolas de Cues au traité Colliget principiorum d'Heymeric de Campo*, in K. Reinhardt (cur.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer Verlag, Regensburg 2009, pp. 15-52

CALMA, D., *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin*. Approches et textes inédits, Brepols, Turnhout 2011

–, *Manieres*, in I. Atucha & alii, *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Textes et Études du Moyen Age 57, Brepols, Porto 2011, 433-444

–, *Du néoplatonisme au réalisme et retour, parcours latins du Liber de causis aux XIIIe - XIVe siècles*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» (2013), pp. 217-276

CASARELLA, P., *Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik*, «MFCG», XIX (1991), pp. 273-286

CASINI, M., *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Marsilio, Venezia 1996

CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, I-III, Bruno Cassirer, Berlin 1906, 1907, 1920; IV, Kohlhammer, Stuttgart 1957; trad. it. di A. Pasquinelli et alii, *Storia della filosofia moderna*, Giulio Einaudi editore, Torino 1952-1958 (4 voll.)

–, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927

–, tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963[2]

CATÀ, C. (cur.), *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne Editrice, Roma 2010

CATTO, J.I & EVANS, T.A.R., *The History of the University of Oxford*, I, Clarendon Press, Oxford 1992[2]

CATTO, J.I., *Citizens, Scholars and Masters*, in Id. & T.A.R. Evans, *The History of the*

University of Oxford, I, Clarendon Press, Oxford 1992[2]

CELENZA, C.S., *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma 2014

CHIARADONNA, R., *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002

–, *Movimento dell'intelletto e movimento dell'anima in Plotino*, in F. Alesse & alii (cur.), *Anthrôpinê sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 497-508

CHRISTIANSON, G. & T. M. Izbicki (cur.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E.J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1991

–, *Aeneas Sylvius Piccolomini and the historiography of the Council of Basel* in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, pp. 49-71

–, *Cardinal Cesarini and Cusa's Concordantia*, in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, pp. 129-142

–, *Nicholas of Cusa and the presidency debate at the Council of Basel*, in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, pp. 161-181

–, *Cusanus, Cesarini, and the crisis of conciliarism* in H. Lawrence Bond & G. Christianson, *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate 2012, pp. 181-192

COBBAN, A.B., *The Medieval Universities. Their development and organization*, London 1975

COCCIA, E., *La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005

COHEN, H., *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902

COLOMER, E., *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, De Gruyter, Berlin 1961

–, *Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde,* «MFCG», IV (1964), pp. 198-213

–, *Zu dem Aufsatz von R. Haubst „Der Junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris“*, «MFCG» XV (1981), pp. 57-70

COLUCCIA, G.L., *Niccolò V umanista: papa e riformatore. “Renovatio” politica e morale*, Marsilio, Venezia 1998

CONTI, A.D., *Paul of Venice's Commentary on the Metaphysics*, in in F. Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp 551-574

COPENHAVER, B.P. & SCHMITT, C.B., *Renaissance Philosophy. A History of Western Philosophy*, III. volumes, Oxford 1992

COUNET, J.-M., *Les mathématiques au service d'une théologie de la matière chez Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras*, in *Vie spéculative, vie méditative, et travail manuel à Chartres au XIIe siècle*, AACMEC, Chartres 1998

–, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Vrin, Paris 2000

CUBILLOS, C., *Nicholas of Cusa between the Middle Ages and Modernity: The Historiographical Positions behind the Discussion*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXXXVI/2 (2012), pp. 237-249

CUOZZO, G., *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002

–, *«Ludus globi» und «ludus vitae». Fatum, Fortuna und Freiheit bei Leon Battista Alberti und Nikolaus von Kues*, in H. Schwaetzer & K. Zeyer (cur.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff Verlag, Münster, 2008, pp. 129-46

–, *La grassa musa albertiana. Arte e matematica in Nicola Cusano e Leon Battista Alberti*, in C. Catà (cur.), *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne Editrice, Roma 2010, p. 83-102

–, *Aspectos conjecturales del pensamiento de Leon Battista Alberti, Nicolas de Cusa y Alberto Durero: de la certeza del saber matemàtico al tema de la ratio melancholica*, in J.M. Machetta & C. D'Amico (cur.), *Nicolas de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diàlogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 273-294

CROUZET-PAVAN, É., *Renaissances italiennes (1380-1500)*, Éditions Albin Michel, Paris 2007, tr. it., *Rinascimenti italiani (1380-1500)*, Viella, Roma 2012

D'AMICO, C., *Le Proclus latinus*, in M.-A. Vannier et alii, *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 1006-1009

DAGUILLON, J., *Ulrich de Strasbourg, O.P. La "Summa De Bono", Livre I. Introduction et Édition critique*, Bibliothèque thomiste XII, J. Vrin, Paris 1930, pp.105-106

DALL'IGNA, A. & ROBERI, D. (cur.)., *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013

DAVIDSON, M.E., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992

DE GANDILLAC, M., *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1942

DE LIBERA, A., *Introduction à la Mystique rhénane*, Éditions ŒIL, Paris 1984

–, *Albert le Grand et la philosophie*, J. Vrin, Paris 1990

–, *La querelle des Universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Le Seuil, Paris 1991; tr. it a cura di R. Chiaradonna, *Il problema degli Universali da Platone alla fine del Medioevo*, La nuova Italia, Firenze 1999

–, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993

–, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions de Seuil[2], Paris 1994 tr. it. di A. Granata, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998

DE LUBAC, H., *Pic de La Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Paris 1974

DEVRIENDT, J., *Jean de Dambach*, in M.-A Vannier et alii (cur.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 650-665

DEWAN, L., *Alberto Magno, i sensibili e l'essere attuale*, in J.A. Weisheipl (cur.), *Albert the Great and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval

Studies, Toronto 1980, tr.it. di A. Strumia, *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 315-345

Di Giovanni, M., *The Commentator: Averroes' reading of the Methaphysik*, in F. Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 59-94

Di Martino, C., *Alle radici della percezione*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXVIII/1 (2001), pp. 7-26

–, *Ratio Particularis, Doctrine des Sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin, Paris*, Vrin, 2008

Dietrich, B., *Darstellung von Einfachheit. Die Idee des Schönen in Marsilio Ficinos Grundlegung einer Metaphysik des Geistes*, Fink, München 2001

Dondaine, H.F., *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953

Duclow, D., *Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXIV/1 (1990), 111-129

– *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart, Codex Cusanus 21*, in G. Christianson et alii, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essay in Honor of Morimichi Watanabe*, Brill, Leiden 1991, pp. 57–69

Duhem, P., *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris 1917 ; Nuova edizione 1959.

Eckert, W., *Berthold von Moosburg O.P.: Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter*, «Philosophisches Jahrbuch», LXV (1957), pp. 120-133

Ehrle, F., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V: ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites*, Franziskaner Studien 9, Aschendorff Verlag, Münster 1925

Elders, L.J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Brill, Leiden 1993

Emery, K.Jr., *Dionysii Cartusiensis Bibliotheca et manuscripta: Prologue and Queries*, in J.Hogg (cur.), *Kartäusermystik und -mystiker*, Analecta Cartusiana 55, vol. 4, Universität Salzburg Verlag, Salzburg 1982

–, (cur.), *Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusiensis, 1402-1471)*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XVIII (1988), pp. 99-134

–, Dionysii Cartusiensis, *Opera selecta, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta* 1A – 1B: *Studia bibliographica*, Brepols, Turnholti 1991

Erismann, C., *The Medieval Fortunes of the Opuscula sacra*, in J. Marenbon (cur.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 155-178

Euchen, R., *Geschichte der philosophische Terminologie im Umriss dargestellt*, Verlag Von Veit & co., Leipzig 1879

Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1939

FALCKENBERG, R., *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Koebner, Breslau 1880

FAYE, E., *Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit «Exigua pluvia» de Beatus Rhenanus*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», LXV (1998), pp. 415-450

FEDERICI VESCOVINI, G., *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 93-114; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del XV secolo*, in G. Gembillo (cur), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, Rubbettino, Roma 2005, pp. 223-240

–, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi editore, Perugia 2003

FIAMMA, A., *Commento al De visione Dei di Nicola Cusano*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», XXXV (2010), p. 35–82

–, *La ricerca cusaniana dell'infinito nel De visione Dei*, in C. Catà (cur.), *A caccia dell'Infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma 2010, p. 129–166

–, *La precisione della matematica e l'infinito nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, in D. Bosco et alii (cur.), *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes editrice, Napoli 2012, p. 325-342

–, *Tra Cusano e Maritain. Una prospettiva personalista sull'antropologia di Nicola Cusano*, «Prospettiva Persona», LXXXVIII/2 (2014), p. 31-34.

–, *Richard Falckeberg and the modernity of Nicholas of Cusa*, «Coincidentia», 2015, p. XX

–, *„Iudicium staterae verius experimur". Der Begriff von „Pondus" bei Nikolaus von Kues und Augustinus von Hippo*, forthcoming in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LXII/1 (2016)

FILIPPI, E., *Unitas et alteritas constrictio. Il legame più bello fra il Cusano e l'Alberti*, in F. Furlan & alii (cur.), *Leon Battista Alberti*. Actes du congrès international «Gli Este e l'Alberti: tempo e misura», Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, vol. I, pp. 27-37

FIORAVANTI, G. ET ALII, *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 311-325.

FLASCH, K. & JECK, U.R. (cur.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, C.H. Beck, München 1997

FLASCH, K., *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, «MFCG», XIV (1980), pp. 113-120

–, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, WBG, Darmstadt 1987

–, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, Excerpta classica VI, Mainz 1989

–, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellungen*, Band II, Reclam, Stuttgart 1994

–, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine*

Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998

–, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento* in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192

–, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008

FRONTEROTTA, F., *OU MNHMONEUOMEN DE... Aristotele. De anima G 5. 430 a 23-5*, in «Elenchos», XXVIII/1 (2007), pp. 79-104

FROST, S., *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*, Aschendorff Verlag, Münster 2006

FUEHRER, M.L., *Purgation, Illumination and Perfection in Nicholas of Cusa*, «Downside Review», IIC (1980), pp. 169-189

–, *Ulrich of Strassbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind*, «Classica et Mediaevalia» XXXVI (1985), pp. 225-239

–, *The Theory of Intellect in Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa*, in G. Christianson & T. Izbicki, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Mirimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp. 45-56

–, *The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School*, in K.-H. Kandler et alii, *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Bochumer Studien zur Philosophie 28, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1997, pp. 69-88

–, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, Lexington Books, Lanham 2014

GARIN, E., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1959

–, *Cusano e i platonici italiani del quattrocento* in P. Wilpert et alii. (cur.), *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100

–, *Ritratto di Enea Silvio Piccolomini*, in ID., *Ritratti di umanisti*, Firenze 1967, pp. 9-39

–, *Ritratto di Paolo dal Pozzo Toscanelli*, in ID., *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 41-67

–, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983

–, *Ermetismo nel Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, rist. Edizioni della Normale, Pisa 2006

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Collection Bibliothèque thomiste 23, Vrin, Paris 1942

GERSON, J.P., *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, «Phronesis», IL (2004), 348-373

GEYER, B., *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit*, in F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Vol. 2, 11. neubearbeitete Auflage, E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1927

–, *Das Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus*, «Münchener Theologische Zeitschrift», IV (1953), pp. 95-101

GENTILE, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in P. Viti

(cur.), Firenze e il concilio del 1439, Vol. II, Olschki, Firenze 1994, pp. 813-832

GERSH, S., *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014

GIACON, C., *Il "Possest" del Cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e dell'essenza ed esistenza*, in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 375-384

GIBSON, M., *The Opuscula Sacra in the Middle Ages*, in Id. (cur.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, B. Blackwell, Oxford 1981, pp. 214-234

GILSON, E., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948

GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, rist. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt am Main 1999

GORIS, H., *Thomism in Fifteenth-Century Germany*, in P. van Geest, & alii, *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut, vol. VII, Peeters, Louvain 2002, pp. 1-23

GORIS, W., *The Foundation of the Principle of Non Contradiction. Some Remarks on the Medieval Transformation of Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXII (2011), pp. 527-557

GRABMANN, M., *Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen*, in L. Ott (cur.), *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band I, Max Hüber, München 1926, 1936[2]

–, *Die Mittelalterlichen lateinischen Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in L. Ott (cur.), *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band I, Max Hüber, München 1926, 1936[2]

–, *Der Einfluss Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*, in L. Ott (cur.), *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band II, Max Hüber, München 1926, 1936[2]

–, *The Influence of Medieval Philosophy on the Intellectual Life of Today*, «The New Scolasticism», III (1929), pp. 24-56

–, *Bernhard von Waging (gest. 1472), Prior von Tegernsee, ein bayerischer Benediktinermystiker des 15. Jahrhunderts*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», LX (1946), pp. 82-98

GRUBE, K., *Die Legationsreise des Cardinals Nikolaus von Cusa durch Norddeutschland im Jahre 1451*, «Historisches Jahrbuch» I (1880), pp. 393-412

HAAS, A.M., *Nikolaus' von Kues Konzeption der Paradiesesmauer*, in Id., *Mystik im Kontext*, Wilhelm Fink, München 2004, pp. 279-291

HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1968; tr. it. a cura di G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993

–, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, «Les études classiques», XXXVIII (1970), pp. 143-156

–, *Plotin ou la simpicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Davidson,

Plotino o la semplicità dello sguardo, Einaudi, Torino 1999

HAGEMANN, L., *Der Kur'ân in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurter Theologische Studien 21, Knecht, Frankfurt am Main 1976

HAMANN, F., *Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo (†1460)*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» L (2003), pp. 150-162

–, *Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*, «Vivarium», XVIII (2005), pp. 275-291

–, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismum bei Heymericus de Campo*, Aschendorff Verlag, Münster 2006

HANKINS, J., *Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy*, in Id., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 30-48

–, *Garin and Paul Oscar Kristeller. Existenzialism, Neokantism, and the post-war interpretation of Renaissance Humanism*, in O. Catanorchi & V. Lepri, *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 481-505

HÄRING, N.M., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 20, Toronto 1971

HAUBST, R., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier 1951

–, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XVIII (1951), pp. 308-323

–, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, in *Studia Albertina*. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburstag, BGPhMA. S IV, Aschendorff Verlag, Münster 1952, pp. 420-447

–, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen 38, Aschendorff Verlag, Münster 1955

–, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Verlag, Freiburg 1956

–, *Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 373 und die von ihm benutzte ps.-albertinische "Litania de sanctis"*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», LII (1957), pp. 211-228

–, *Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», LIII (1958), pp. 81-88.

–, *Die Thomas und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84*, «MFCG», I (1961), pp. 17-51.

–, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in P. Wilpert et alii (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 30-37

–, Besprechung zu E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull aus Handschriften der*

Kueser Bibliothek, «MFCG», III (1963), pp. 241-243

–, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, «MFCG», V (1965), pp. 15-62

–, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, «Theologie und Philosophie», IL/2 (1974), pp. 252-273

–, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften–Studien in Paris*, «MFCG», XIV (1980), pp. 198-205; trad. franc. a cura di Jean Gilliard, *Les études sur manuscrits entreprises par Nicolas de Cues dans sa jeunesse, en 1428, à Paris*, in *L'art des confins*, mélanges offerts à M. de Gandillac sous la direction de A. Cazenave & J.F. Lyotard, PUF, Paris 1985, pp. 83-91

–, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in G. Meyer & A. Zimmermann (cur.), *Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980*, Walberberger Studien VI, Matthias Grünewald, Mainz 1980, pp. 167-194

–, *Johann von Frankfurt*, in K. Ruh (cur.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, Zweite völlige und neu bearbeitete Auflage, vol. 4, De Gruyter, Berlin 1983, pp. 599-603

–, *Nikolaus von Kues, „Pförtner der neueren Zeit"*, Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 12, Paulinus-Verlag, Trier 1988

–, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der "Mauer der Koinzidenz"*, in «MFCG», XVIII (1989), pp. 167-191

–, *Streifzüge in der cusanischen Theologie*, Aschendorff Verlag, Münster 1991

HAUG, W., *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nikolaus Cusanus in "De visione Dei"*, «Theologische Zeitschrift», XLV (1989), pp. 216-230

–, *Das dunkle Licht. Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik bei Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und Nicolaus Cusanus*, in Id. & U. Barton, *Positivierung von Negativität: letzte kleine Schriften*, Niemeier, Tübingen 2008, pp. 271-285

HAYOUN, M.R. & DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris 1991; tr. it. a cura di C. Maspero, *Averroè e l'averroismo*, Jaca Book, Milano 2005

HEINZ-MOHR, G., *Lexicon der Symbole: Bilder und Zeichen der christilichen Kunst*, Eugen Diederichs Verlag, Düssendolf-Colonia 1971, tr. it. A cura di M. Fiorillo e L. Montessori, *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto Propaganda Libraria, Milano 1984

HELANDER, B.H., *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia 29, Almqvist och Wiksell, Stockholm 1988

HENDRIX, J.S., *Philosophy of Intellect and Vision in the De anima and De intellectu of Alexander of Aphrodisias*, «School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Papers», XV (2010), pp. 1-30

HENKE, N., *Der Abbildbegriff in der Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff Verlag, Münster 1969

HOENEN, M.J.F.M. & DE LIBERA, A (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995

HOENEN, M.J.F.M., *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen*, Geschiedneis van de Wijsbegeerte in Nederland, 4, Ambo, Baarn 1990

–, *Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the pilgrimages of children to Mont S. Michel (1458)*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», LXI (1994), pp. 387-418

–, *Heymeric van de Velde (†1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektslehre des Tractatus problematicus*, in Id. & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995, p. 303-331

–, *Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der De docta ignorantia*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XXI (1995), pp. 375-476

–, *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit*, in R.L. Friedman – L.O. Nielsen, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory*, Springer, Dordrecht – Boston – London, 2003, pp. 9-36

–, *Dietrichs von Freiberg De ente et essentia aus doxographischer Perspektive*, in C. Erismann & A. Schniewind (cur.), *Compléments de substance : Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, J. Vrin, Paris 2008, pp. 389-422

–, *Categories of medieval doxography: reflections on the use of "doctrina" and "via" in 14th and 15th century philosophical and theological sources*, in P. Büttgen (cur.), *Vera Doctrina: zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes*, Wolfenbütteler Forschungen 123, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, pp. 63-84

HOFFMAN, E., *Das Universum des Nikolaus von Cues*, in «SAHW» (1930), pp. 4-40

–, *Nikolaus von Cues*, in *Die Großen Deutschen*, Band I, Propyläen, Berlin 1935

–, *Die Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum*, in K. Fleischmann (cur.), *Nikolaus von Cues: Über den Beryll*, Meiner Verlag, Leipzig 1938

–, *Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie*, in «Heidelberger Jahrbuch» (1940), pp. 37-58

HOFFMANN, F., *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», XI (1975), pp. 125-167

HÖFLER, C., *Gedicht auf Meister Eckhart,* «Germania», XV (1870), pp. 97-99

HONECKER, M., *Nicolaus von Cues und die griechische Sprache*, «Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» 1937-1938, 2. Abh., Heidelberg 1938

–, *Die Entstehungszeit der «Docta ignorantia» des Nikolaus von Cues*, «Historisches Jahrbuch», LX (1940), pp. 124-141

HOPKINS, J., *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1981

–, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1996

–, *Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher?*, «Renaissance and Early Modern Philosophy», XXVI (2002), pp. 13-29

HUDSON, N.J., *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic

University of America Press, Washington, D.C. 2007

IMBACH, R., *Le (Néo-) Platonisme médiéval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande*, «Revue de théologie et de philosophie», CX (1978), pp. 427-448

–, *Einheit des Glaubens: Spuren des cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie», XXVII (1980), pp. 5-23

–, *Das Centheologicon des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialen*, «Traditio», XXXIX (1983), pp. 466-477

–, *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*, in Id. & A. Maieru (cur.), *Gli Studi di Filosofia medievale fra Otto et Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 191-208

–, *Laien in der Philosophie des Mittelalters: Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Bochumer Studien zur Philosophie 14, Grüner, Amsterdam 1989

–, *Quelques remarques sur le traité De sigillo eternitatis de Heymeric de Campo*, in M.J.F.M. Hoenen & A. De Libera (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995, p. 297-302

–, *Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLIII (1996), pp. 304-323

JACOBI, K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Symposion Band XXXI, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1969

–, *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1979

JANSSENS, J., *Creation and Emanation in Ibn Sina*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VIII (1997), pp. 455-477

–, *Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot 2006

KALLEN, G., *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*, Heidelberg 1963

–, *Praefatio editoris al De concordantia catholica*, in Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, *De concordantia catholica* (h XIV), Meiner Verlag, Hamburg, pp. IX-XIII

KALUZA, Z., *Les écrits de Heimeric de Campo sur Sainte Brigitte de Suède*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XXXVI (1969), pp. 213-221

–, *Le «De universali reali» de Jean de Maisonneuve et les epicuri littérales*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» XXXIII (1986), pp. 469-516

–, *Les querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergamo 1988

–, *Les débuts de l'Albertisme tardif (Paris et Cologne)*, in Hoenen, M.J.F.M. & De Libera, A (cur.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Louvain 1995

KANDLER, K.-H., *Nikolaus von Kues: Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995

–, *Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, «Kerygma und Dogma», XLIII (1997), pp. 2-19

–, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Begründung philosophisch-theologischer Fragen im Mittelalter, vor allem bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, in W. Schillhahn (cur.), *Wortlaute: Festschrift für Dr. Hartmut Günther*, Groß Oesingen 2002, pp. 151-165

KÄRKKÄINEN, P., *Internal senses*, in H. Lagerlund (cur.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 564-567

KERN, U., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, Aschendorff Verlag, Münster 1955

KEUSSEN, H. (cur.), *Die Matrikel der Universität Köln: 1389 bis 1559*, Band I: 1389-1466, Behrendt, Köln 1892

–, *Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388-1559*, «Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln», XXXVI/XXXVII (1918)

–, *Das Collegium s. Hieronymi in Köln oder Das Roermondsche Haus*, «Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg», LXVIII (1932), pp. 43-49

–, *Die alte Universität Köln. Grundzuge ihrer Verfassung und Geschichte. Festschrift zum Einzug in die neue Universität Köln*, Band. I (1389-1475), Veröffentlichung des Kölnischen Geschichtsvereins e.V., Heft 10, Creutzer, Köln 1934

KOCH, J., *Johannes von Dambach*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, vol. II, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1936, col. 589-590

–, *Das Itinerar der Legationsreise, 1451/52*, in Id., *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte*, vol. 4, *Briefe*, Erste Sammlung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jhrg. 1944/1948, 2. Abh., Carl Winter Verlag, Heidelberg 1948, pp. 111-152

–, *Die «Ars coniecturalis» des Nikolaus von Kues*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1956

–, *Nikolaus von Kues*, in H. Heimpel (cur.), *Die großen Deutschen*, Band I, Reifenberg, Berlin 1956, pp. 275-287

–, *Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis*, in P. Wilpert et alii, *Niccolò da Cusa*. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 101-119, rist. ID., *Kleine Schriften*, I, Raccolta di studi e testi 127, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 599-616

–, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebene Problemen*, «MCFG», IV (1964), pp. 164-173

–, *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen. Die Legationsreise des Nikolaus von Kues (1451/52),* Paulinus Verlag, Trier 1964

–, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in *Kleine Schriften*, vol. I, Raccolta di studi e testi 127, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973

KOROLEC, J.B., *Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu*, in A. Zimmermann (cur.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Miscellanea Medievalia XIV,

De Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 208-216

KOYRÉ, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore, MD 1957

KÖNIG-PRALONG, C., *Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale. Note historiographique*, «Doctor Virtualis. Rivista di storia della filosofia medievale», IX (2009), pp. 169-197

KLIBANSKY, R., *Ein Proklosfund und seine Bedeutung*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Phil.-hist. Klasse 1928-1929

–, *Praefatio editoris altera*, in Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol II, *Apologia doctae ignorantiae*, in aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932, pp. 1-9

–, *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, Meiner Verlag, Hamburg 1977

KREMER, K., *Preaegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff Verlag, Münster 2004

KRIEGER, G., *„Conceptus absolutus". Zu einer Parallele zwischen Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Nikolaus von Kues*, in J.M. André et alii, *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Bochumer Studien zur Philosophie 44, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 3-18

KRISTELLER P.O., *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», XVII (1944-1945), pp. 346-374, riedito in M. Mooney (cur.), *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York 1979, pp. 85-105

–, *A Latin Translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa* in G. Santinello (cur.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 175-193

–, *Humanismus und Renaissance*, Fink, München 1980

KUHNEKATH, K.D., *Die Philosophie des Johannes Wenck im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, diss. phil., Köln 1975

KUKSEWICZ, Z., *L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroisme latin*, in J. Jolivet (cur.), *Multiple Averroès*. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 275-282;

LAMBERTINI, R., *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in Amerini & G. Galluzzo, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 385-412

LAMBERTINI, R. & TABARRONI, A., *Le questiones super Metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun. Osservazioni e problemi*, «Medioevo», X (1984), pp. 41-104

LANDI, A., *Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp.

305-314.

LAWRENCE BOND, H., *The journey of the soul to God in Nicholas of Cusa's "De ludo globi"*, in G. Christianson & T. M. Izbicki (cur.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E.J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1991, p. 71-88

–, & CHRISTIANSON, G., *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate, Aldershot 2012

LUCENTINI, P., *La "Clavis Physicae" di Honorius Augustodunensis. Codici e titoli marginali*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"», XXXV (1970), pp. 103-135

–, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, La nuova Italia, Firenze 1979

LUDUEÑA, E., *Eriugena en el siglo XIV: su presencia en la Expositio de Bertoldo de Moosburg*, «Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval», X/2 (2013), pp. 99-154

LUSCOMBE, D.E., *Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola,* in L.G. Benakis, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, S.I.E.P.M., Rencontres de Philosophie Médiévale 6, Brepols, Turnhout 1997, 93-107.

MACCLINTOCK, S., *Perversity and Error: studies on the "Avverroist" John of Jandun*, Indiana University Press, Bloomington 1956

MACHETTA, J.M., *Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, «Patristica et Mediaevalia», XXVIII (2007), pp. 55-81

MACHETTA, J.M. & D'AMICO, C. (cur.), *Nicolas de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diàlogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010

MAHNKE, D., *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, DVLG, Buchreihe, 23. Bd, Niemeyer Verlag, Halle 1937

MANDRELLA, I., *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 29, Aschendorff Verlag, Münster 2012

–, *Begriff und Funktion der Neuheit in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, in Müller, T. & Vollet, M., *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*, Transcript, Mainz 2013, pp. 23-42

MARTINELLI, A., *La visione di Dio "per speciem" durante la presente vita secondo S. Dionigi il certosino (1402 – 1471)*, Edizioni Divinitas, Roma 1958

MARX, J., *Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer* in Id., *Festschrift des Priesterseminar zum Bischofsjubiläum*, Paulinus-Druckerei, Trier 1906

MEERSSEMAN, G.G., *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», VII (1932), pp. 121-142

–, *Geschichte des Albertismus*, Band I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Haloua, Paris 1933; Band II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, Roma 1935

–, *Eine Schrift des Kölneruniversitätsprofessors Heymericus de Campo oder des Pariser Professor Johannes de Nova Domo?*, «Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein», XVIII (1936), pp. 144-168

MEIER-OESER, S, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 1989

MEINHARDT, H., *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*, in K. Jacobi (cur.), *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Albert, München-Freiburg im Breisgau 1979, pp. 101-120

MEISTER, A., *Die humanistischen Anfänge des Nikolaus von Cues*, «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», LXIII (1896), pp. 1-21

MELIADÒ, M. & NEGRI, S., *Neues zum Pariser Albertismus des frühen 15. Jahrhunderts. Der Magister Lambertus de Monte und die Handschrift Brüssel, Koniklijke Bibliotheek, Ms 760*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», LIII (2011), pp. 349-384

MELIADÒ, M., *Scientia Peripateticorum: Heymericus de Campo, The Book of Causes and the Debatte over Universals in the Fifteenth Century*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», LXXIX/1 (2012), pp. 195-230

–, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomandibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», LV (2013), pp. 71-131

MEUTHEN, E., *Obödienz und Absolutionslisten aus dem Trier Bistumsstreit (1430-1435)*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XL (1960), pp. 43-64

–, *Die Pfründen des Cusanus*, «MFCG», II (1961), pp. 15-66

–, *Nikolaus von Kues, 1401-1464, Skizze einer Biographie*, Aschendorff Verlag, Münster 1964

–, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft I, Aschendorff Verlag, Münster 1964

–, *Kölner Universitätsgeschichte*. Band I: *Die alte Universität*, Böhlau, Köln – Wien 1988

–, *Die Artistenfakultät der alten Kölner Universität*, in A. Zimmermann (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. 366-393

–, *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452*, in H. Boockmann (cur.), *Lebenslehren und Weltentwüfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3.Folge, Nr. 179), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989

–, *Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser*, in L.B. Hagemann et alii (cur.), *En kai plethos. Einheit und vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburstag*, Echter Verlag, Würzburg 1993, pp. 100-120

MOJSISCH, B., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner Verlag, Hamburg 1983

– *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXII (1985), 27-44

–, *De coniecturis*, in K. Flasch (cur.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Reclam,

Stuttgart 1998, pp. 451-472

MONFASANI, J., *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, E. J. Brill, Leiden 1976

–, *Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek Language*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 215-252

MORA-MÁRQUEZ, A.-M., *A List of Commentaries on Aristotle's De anima III (c. 1200 – c. 1400)*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», LXXXIII (2014), pp. 207-256.

MORAN, DERMOTT, *Nicholas of Cusa and Modern Philosophy*, in J. Hankins (ed. by), *The Cambridge companion to the Renaissance philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 173-192

MORAUX, A., *Alexandre d'Aphrodisie: exégète de la noétique d'Aristote*, E. Droz, Paris 1942

MORITZ, A., *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Beiträge der Cusanus Gesellschaft 14, Aschendorff Verlag, Münster 2006.

MOUGEL, D.A., *Denys le Chartreux, 1402-1471: Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Impr. de la Chartreuse de N.-D. des Prés, Montreuil-sur-Mer, 1896, tr. ted., *Dionysius der Kartäuser. 1402-1471: Sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke*, M. Hegner, Mülheim a.d. Ruhr 1898

MÜLLER, T., *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster 2013

MÜLLER, T. & VOLLET, M., *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*, Transcript, Mainz 2013

NAGEL, F., *Nicolaus Cusanus mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trierer Cusanus Lecture Heft 13, Paulinus, Trier 2007

NARDI, B., *Note per una storia dell'averroismo latino, II: La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia», II (1947), p. 197-220, rist., *Studi di Filosofia Medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 119-150

–, *Note per una storia dell'averroismo latino, III: Egidio Romano e l'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia», III (1948), p. 8-29

–, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Sansoni, Firenze 1958

–, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Torre d'Ercole, Brescia 2012

NICOLLE, J.-M., *Mathématiques et métaphysique dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Septentrion, Paris 1998

PACCHI, A., *Note sul commento al De anima di Giovanni di Jandun. La teoria del senso agente*, «Rivista critica di Storia della filosofia», XIII (1958), pp. 372-383

–, *Note sul commento al De anima di Giovanni di Jandun. L'unicità dell'intelletto e l'unità della scienza*, «Rivista critica di Storia della filosofia», XIV (1959), pp. 437-450

–, *Note sul commento al De anima di Giovanni di Jandun. La polemica contro il tomismo*, «Rivista critica di Storia della filosofia», XIV (1959), pp. 451-457

–, *Note sul commento al De anima di Giovanni di Jandun. La questione della "doppia verità"*, «Rivista critica di Storia della filosofia», XV (1960), pp. 354-373

PAGNONI-STURLESE, M.R., *A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand, Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert le Grand dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg*, «Archives de Philosophie», IVIII (1980), pp. 635-654

PALAZZO, A., *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: Textual Analysis and Doctrinal Comments*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLVI/1 (2004), pp. 61-113

–, *Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian (II): Doctrinal Influence and Implicit Quotations*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLVIII (2006), p. 163-208.

–, voce «*Denys the Carthusian*» in *Encyclopedia of medieval Philosophy: Phylosophy between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York 2011, pp. 258-260

PAPARELLA, F., *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008

PARK, K., *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, in J.A. Weisheipl (cur.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, pp. 501-535, tr. it., a cura di A Strumia, *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 537-600

PATSCHOVSKY, A., *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)*, in M. Wehrli-Johns et alii (cur.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Herder Spektrum, Freiburg im Br.-Basel-Wien, 1998, pp. 272-282

PELSTER, F., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen*, Herder&Co., Freiburg im Br. 1920

PEROLI, E., *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003

–, *Essere Persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006

PETAGINE, A., *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004

PICO ESTRADA, P., *Weight and Proportion in Nicholas of Cusa's Idiota de staticis experimentis*, in K. Reinhardt & alii (cur.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt: philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Roderer Verlag, Regensburg 2008, pp. 135-146

POLLONI, N., *Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2013

RAHMAN, F., *Essence and Existence in Ibn Sīnā. The Mith and the Reality*, «Medieval and Renaissance Studies», IV (1958), pp. 1-16

REALE, G., *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, III. *Gli influssi di Proclo sul pensiero medievale, rinascimentale e moderno*, saggio introduttivo a Proclo Licio Diadoco, *I Manuali*, Rusconi, Milano 1985, pp. XXVII -

REINHARDT, K. (cur.), *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in Id. et alii, *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2004, pp. 61–78

–, *L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart*, in M.-A. Vannier (cur.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 85-99

–, *Les noces de Cana comme signe de l'union de l'âme humaine avec le Verbe de Dieu dans la prédication de Nicolas de Cues. Une analyse du Sermo CCLXIII*, in M.-A. Vannier, *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Édition du Cerf, Paris 2008, pp. 91-105

–, *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer Verlag, Regensburg 2009

REINHARDT, K. & ALII (cur.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt: philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Roderer Verlag, Regensburg 2008

REINHARDT, K. & SCHWAETZER, H. (cur.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2007

RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, 1852, nouv. éd. Maisonneuve et Larose, Paris 2002

RENZI, S., *L'essere necessario e l'essere possibile in Avicenna*, «Aquinas», X (1967), pp. 40-52

RETUCCI, F., *Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte: Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, in L. Sturlese, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008, pp. 135-166

–, *Berthold de Moosburg*, in M.-A. Vannier et alii (cur.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 195-196

RICCATI, C., *La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana*, in G. Piaia (cur.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Editrice Antenore, Padova 1993, pp. 23-38

RITTER, G., *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 13, Jg. 1922, 7. Abh., Heidelberg 1922; rist. C. Winter, Darmstadt 1963.

RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, Friedrich Perthes, Hamburg 1850

RITTER, J., *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Philosophiegeschichte. Grundsatzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, «Blätter für Deutsche Philosophie», XIII (1939), pp. 111-155

–, *Nicolaus von Cues*, in T. Haering (cur.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart 1942, pp. 69-88

ROBERT, A., *John of Jandun on minima sensibilia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXV (2014), pp. 365-402

ROBIGLIO, A.A., *Se un «savio omo» diventa santo. Un aspetto della reputazione di Tommaso*

d'Aquino per gli studenti del Trecento, «Quaderni di storia religiosa», XVI (2009), pp. 159-173

ROSSI, P., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 2000

RUH, K., *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München 1985

–, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. Beck, München 1990, tr. it. a cura di M. Fiorillo, *Storia della mistica occidentale*, vol. 1: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995

–, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, C.H. Beck, München 1993, tr. it. a cura di G. Cavallo-Guzzo & C. De Marchi, Vita e Pensiero, Milano 2002

–, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band III: *Die Mystik des deutschen Predigerordigens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, C. H. Beck, München 1996

RUOCCO, I., *Il Platone latino. Il Parmenide di Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria", Studi 203, Olschki Firenze 2003

RUSCONI, C. & REINHARDT, K., *Die dem Cusanus zugeschriebenen Glossen zu den Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia des Heymericus de Campo* in K. Reinhardt (cur.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer Verlag, Regensburg 2009, pp. 53-74

RUTTEN, P., *«Contra occanicam discoliam modernorum»: The So-Called «De universali reali» and the Dissemination of Albertist Polemics against the «via moderna»*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLV (2003), pp. 131-165

SACCON, A., *Intelletto e Beatitudine. La cultura filosofica tedesca del XIV secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012

–, *Il dibattito sull'anima intellettiva tra albertisti e tomisti all'Università di Colonia nel XV secolo*, tesi di dottorato discussa presso l'Università di Torino (2013)

SANTINELLO, G., *Saggi sull'umanesimo di Proclo*, Patròn, Bologna 1966

–, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1971

SCHMIDT, A., *Nikolaus von Kues Sekretaer des Kardinals Giordano Orsini?*, in J. Engel et alii (cur), *Aus Mittelalter und Neuzeit*, Gerhard Kallen dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern zum 70. Geburtstag, Hanstein, Bonn 1957, pp. 137-143

SCHMIDT, A. & HEIMPEL, H., *Winand von Steeg (1371-1453). Ein mittelrheinischer Gelehrter und Künstler und die Bilderhandschrift über Zoofreiheit des Bacharacher Pfarrweins auf dem Rhein aus dem Jahre 1426*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Beck, München 1977

SCHNARR, H., *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 5, Aschendorff Verlag, Münster 1973

–, *Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten*, in M. Thurner

(cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 187-214

SCHNEIDER, W.C. et alii, *"videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B 1, Aschendorff Verlag, Münster 2011

SCHRIMPF, G., *Die Axiomenschrift des Boethius de Hebdomadibus als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Brill, Leiden 1966

SCHWAETZER, H., *Semen universale Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, p. 555-574

SCHWAETZER, H. & STEER, G. (cur.), *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, «Meister Eckhart Jahrbuch», IV (2011)

SCHWAETZER, H. & VANNIER, M.-A., *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Aschendorff Verlag, Münster 2012

SCHWAETZER, H. & ZEYER, K. (cur.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff Verlag, Münster, 2008

SCHWARZ, B., *Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Bibliotheken und Archiven», LXVIII (1998), p. 284-310

SCHWINGES, R.C., *Sozialgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Studentenbursen in Deutschland*, in *Schulen und Studium in sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Vorträge und Forschungen XXX, Sigmaringen, 1986, pp. 529-544

–, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden Gmbh, Stuttgart 1986

–, *Die Zulassung zur Universität*, in W. Rüegg (cur.), *Geschichte der Universität in Europa*, Band I (Mittelalter), München 1993, p. 172-174

SECCHI, P., *«Del mar più che del ciel amante» Bruno e Cusano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006

–, *Il concetto di mens in Niccolò Cusano*, «Rinascimento», XLIX (2009), p. 255-284

SELLARS, J., *The Aristotelian Commentators. A bibliographical guide*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», LXXXIII/2, supp., (2004), pp. 239–268

SENGER, H.G., *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Aschendorff Verlag, Münster 1971

–, *Albertismus? Überlegungen zur "via Alberti" im 15. Jahrhundert*, in A. Zimmermann (cur.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Miscellanea Medievalia

XIV, De Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 217-236

–, *«onde è tanto celebre la teologia negativa di Dionisio sopra quella demostrativa de Aristotele et scolastici dottori». Die Präferenz für Ps.–Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, in T. Boiadjiev & G. Kapriev & A. Speer, *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 505-539

–, *Vorbemerkung zur zweisprachigen Ausgabe*, in Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000

–, *Ludus Sapientiae: Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters, Brill, Leiden 2002

–, *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthesen*, «Trierer Cusanus Lecture», XVII (2013)

–, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, in R. Brandt (cur.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner Verlag, Hamburg 2014, pp. 121-149

SÉNKO, W., *La Philosophie Médiévale en Pologne : Caractère, Tendances et Courants Principaux*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», XIV (1970), pp. 5-21

SHOEMAKER, L.A., *Denys the Carthusian (1402/3-1471)*, in D.K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity Press, Westmont, Illinois 1998, pp. 95-99

SOLÈRE, J.-L., *L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Age*, «Revue d'histoire des sciences», LVI/2 (2003), pp. 323-345

SPAMER, A., *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Eugen Diederichs, Jena 1912

STALLMACH, J., *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*, «MFCG», I (1961), pp. 52-75.

–, *Der «Zusammenfall der Gegensätze» und der unendliche Gott*, in K. Jacobi (cur.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Albert Verlag, Freiburg-München 1979, pp. 56-73

STENECK, N.H., *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, «ISIS», LXV/2 (1974), pp. 193-211

STINGER, C.L., *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York Press, Albany 1977

STOELEN, A., *Denys le Chartreux*, in M. Viller et alii (cur.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 3, Beauchesne Editions, Paris 1957, pp. 430-449

STOHLMANN, J., *Insignis illic bibliotheca asservatur. Die Kölner Professoren und ihre Bibliothek in der Frühzeit der Universität*, in A. Zimmermann (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Miscellanea Medievalia XX, De Gruyter, Berlin – New York 1989, cit., pp. 433-466

STURLESE, L., *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, «Medioevo», III (1977), pp. 21-87

–, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Mediae Aevii 3, Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. 1-63

–, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in K. Flasch (cur.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, CPTMA 2, Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. 22-33

–, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. 192-211

–, *L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, in F. Niewöhner & alii (cur.), *Averroismus im Mittelalter und in der Reinassance*, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 114-131

–, *Ulrich Engelbrecht (Engelberti) von Straßburg*, in K. Ruh (cur.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon, IX, Berlin-New York 1995, coll. 1252-1256

–, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Serie Studi 149, Olschki, Firenze 1996

–, *Meister Eckhart und die cura monialium: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos*, in A. Speer & G. Steer, *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, Meister Eckhart Jahrbuch II, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, pp. 1-16.

–, *Philosophie im Mittelalter. Von Boethius bis Cusanus*, C.H. Beck oHG, München 2013

STURLESE-PAGNONI, R., *Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno*, in B. Mojsisch e O. Pluta (cur.), *Historia Philosophiae Medii Aevi, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Band II, Br. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 953-996

–, *Cusano tra Germania e Italia e il ritorno di un noto dibattito*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIV (2005), pp. 158-171

TABORCHIA CANAVERO, A., *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 481-509

TE VELDE, R.A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 46, Brill, Leiden 1995

TEWES, G.-R., *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1993

THIEL, D., *Zwischen phänomenologischem Sokratismus und ideengeschichtlicher Archäologie. Patočka und Cusanus*, in N. Fischer et alii (cur.), *Andere Wege in die Moderne*. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 37-59

–, *Intellekt und Imagination in Cusanus' Trialogus de possest*, in J.M. André et alii,

Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus, Bochumer Studien zur Philosophie 44, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 43-80.

THORNDIKE, L. & KIBRE, P., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, (ed. rev. and aug.) Mediaeval Academy of America: Publication No. XXIX, Cambridge, Ma 1963

THURNER, M. (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002

–, *„tedesco di nazione ma non di costumi"? „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien" im Spiegel der Forschung*, in Id., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 11-72

– *Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus*, in Id.,(cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 153-184

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires de Fribourg (Suisse), Éditions du Cerf, Paris 1993

TOUSSAINT, S., *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes : Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana & Campanelliana», V/2 (1999), pp. 381-414

VANNIER, M.-A., *La prédication, axe de l'oeuvre d'Eckhart*, «La vie spirituelle», DCCXLII (2002), pp. 829-841

– (cur.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006

– (cur.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006

–, *Eckhart à Strasbourg*, Édition de la Ville de Strasbourg, Strasbourg 2006

– (cur.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008

–, *Die Gottesgeburt in der Seele in Eckharts Strassburger Predigten*, in A. Speer & G. Steer, *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, Meister Eckhart Jahrbuch II, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, p. 299-321

VANNIER, M.-A. ET ALII, *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Éditions du Cerf, Paris 2011

VANNINI, M., *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996

–, *La morte dell'anima*, Le lettere, Firenze 2003

VANSTEENBERGHE, E., *Autour de la docta ignorance. Une controverse sur la theologie mystique*

au XVe siècle, Beiträge der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14, Heft. 2-4, Aschendorff Verlag, Münster 1915

–, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): L'action – la pensée*, Champion, Paris 1920

–, *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», III (1928), Vrin, Paris, pp. 278

VASOLI, C., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida Editore, Napoli 1988

–, *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in M. Thurner (cur.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien.* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 48, Akademie Verlag, München 2002, pp. 75-90

–, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002

VÉDRINE, H., *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, in G. Santinello, *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 211-223

VENTIMIGLIA, G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in San Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Metafisica e storia della metafisica 17, Vita e Pensiero, Milano 1997

VITI, P. (cur.), *Firenze e il concilio del 1439*, Voll. I-II, Olschki, Firenze 1994

VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957; trad. it. *Nicolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1993

VON HEUSINGER, S., *Beginen am Mittel- und Oberrhein zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, «Zeitschrift fuer die Geschichte des Oberrheins», CXLVIII (2000), pp. 67-96

VON BRINCKEN, A.-D., *Die Statuten der Kölner Universität*, in A. Zimmermann (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin – New York 1989, pp. 394-414

WACKERZAPP, H., *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1962

WATANABE, M., *Nicholas of Cusa. A Companion to His Life and His Times*, a cura di G. Christianson & T.M. Izbicki, Ashgate, Aldershot 2011

WÉBER, E.-H., *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, «Archives de Philosophie», XLIII (1980), pp. 559-588

WEHLI-JOHNS, M., *Die Strassburger Beginenverfolgungen (1317-1319) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginenstreit (1405-1411): Neue Texte von Johannes Mulberg OP zum Basler Inquisitionsprozess*, in A. Speer & G. Steer (cur.), *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, Meister Eckhart Jahrbuch II, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, pp. 141-170

WEILER, A.G., *Heinrich von Gorkum (d. 1431): Seine Stellung in der Philosophie und der*

Theologie des Spätmittelalters, Paul Brand, Hilversum 1962

–, *Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux*, in «Vivarium», VI (1968), pp. 108-154

WEISHEIPL, J.A. (cur.), *Albert the Great and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1980, tr.it. di A. Strumia, *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994

WELS, H., *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert: Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text*, Bochumer Studien zur Philosophie 41, B.R. Grüner, Amsterdam 2004

WILPERT, P., *Bernhard von Waging. Reformer vor der Reformation*, in W. Goetz (cur.), *Festgabe für seine Königliche Hoheit Kronprinz Rupprecht von Bayern*, Verlag für Bayerische Heimatforschung, München-Pasing 1953, pp. 260-276

WILPERT, P. ET ALII (cur.), *Niccolò da Cusa.* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962

WINDELBRAND, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1878

WINKLER, N., *Von der wirkenden und möglichen Vernunft: Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2013

WORSTBROCK, F.J., *Johannes von Dambach*, in K. Ruh (cur.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, Zweite völlige und neu bearbeitete Auflage, vol. 4, De Gruyter, Berlin 1983, pp. 571-577

YAMAKI, K., *Nicholas of Cusa. A Medieval thinker for the Modern Age*, Curzon International Series, Waseda 2002.

ZAVATTERO, I., I *primi commentatori latini dell'Ethica Nicomachea: interpreti fedeli di Aristotele?*, in P. Bernardini (cur.), *I manoscritti e la filosofia*, Edizioni dell'Università, Siena 2010, p. 67-84

–, *Bonum beatitudinis: felicità e beatitudine nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, «Memorie domenicane», XVII (2011), pp. 283-313

ZEYER, K., *Cusanus als Vorläufer von Leibniz. Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung von R. Eucken und R. Falckenberg*, in A. Dall'Igna & D. Roberi (cur.)., *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 227-239

–, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Aschendorff Verlag, Münster 2015

ZIEBART, K.M., *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Brill, Leiden-Boston 2014

ZIMMERMANN, A, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature*, «Archives de Philosophie», XLIII/4 (1980), pp. 695-711.

–, (cur.) *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Miscellanea Medievalia XIV, De Gruyter, Berlin-New York, 1981

–, (cur.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Miscellanea Medievalia XX, De Gruyter, Berlin – New York 1989

ZIMMERMANN, R., *Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens*. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1852