

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

---

Anno 2009 | Volume XLVIII | Fascicoli 1-2

*Cusano*

Luigi Capitano  
Gianluca Cuzzo  
Giulio d'Onofrio  
Walter Andreas Euler  
Adriano Fabris

Davide Monaco  
Sandro Mancini  
Sergio Sánchez  
Francesco Tomatis  
Vincenzo Vitiello



# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

Riedizione 2016 in occasione dei 60 anni della rivista.

## *Comitati e direzioni attuali*

*Rivista diretta da* Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi.

*Comitato scientifico internazionale:* Massimo Cacciari, Félix Duque, Jean-François Kervégan, Thomas Rentsch, Volker Rühle, Carlo Sini, Hans Vorländer.

*Direzione scientifica:* Piero Coda, Florinda Cambria, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Enrica Lisciani-Petrini, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi, Luigi Vero Tarca.

*Redazione:* Alessandro Apruzzese, Michele Capasso, Ernesto Forcellino, Giulio Goria, Davide Grossi, Lucilla Guidi, Chiara Maggese, Anna Parente, Giacomo Petrarca, Filippo Silva.

Anno 2009 | Volume XLVIII | Fascicoli 1-2

## *Comitati e direzioni nel 2009*

*Direzione scientifica:* Massimo Adinolfi, Massimo Cacciari, Piero Coda, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Félix Duque, Enrica Lisciani-Petrini, Luigi Vero Tarca.

*Segreteria di redazione:* Domenico Grimaldi.

© 2009, Eredità Lugarini. Editore: Edizioni Scientifiche Italiane - Napoli.

© 2017 - riedizione, Vincenzo Vitiello. Editore: Edizioni Inschibboleth - Roma.

Il numero riportato sul margine esterno del testo corrisponde al numero di pagina dell'edizione originale.

ISSN 1824-4971

ISBN ebook 978-88-85716-63-6

*Registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 3/2015; *precedente registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 2/1978. *Deposito legale:* febbraio 2017. *Proprietario della testata:* Vincenzo Vitiello. *Editore:* Inschibboleth società cooperativa - Roma. *Direttore responsabile:* Francesco Cundari. *Curatore della riedizione in occasione dei 60 anni della rivista:* Giuseppe Pintus. *Impaginazione:* Inschibboleth società cooperativa. *Sede della pubblicazione:* Rieti. *Indirizzo per la corrispondenza:* Inschibboleth società cooperativa, Via G. Macchi 94, 00133, Roma - Italia, *e-mail:* info@inschibbolethedizioni.com, [ilpensiero@inschibbolethedizioni.com](mailto:ilpensiero@inschibbolethedizioni.com), *web:* [www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com).

La riedizione è stata resa possibile grazie al contributo di:



Fondazione  
di Sardegna



fondazione  
meridies

Si ringraziano gli studenti del Liceo Classico Azuni e del Liceo Scientifico Marconi di Sassari per la collaborazione nella revisione dei testi.

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

Anno 2009 | Volume XLVIII

**In**SCHIBBOLETH



## INDICE

Anno 2009 | Volume XLVIII | Fascicoli 1-2

*Cusano*

*Al Lettore* p. 9

### **Saggi**

GIULIO D'ONOFRIO, *Nel cuore della «rivoluzione gnoseologica»: Cusano e la dottrina della contractio fra Medioevo e Rinascimento* p. 11

SANDRO MANCINI, *Vialità e individuazione: l'eriugenismo di Nicola Cusano* » 27

GIANLUCA CUOZZO, *Nicola Cusano e Albrecht Dürer: proporzione, armonia e Vergleichlichkeit. La ratio melancholica al cospetto della «misura segreta» del mondo* » 41

WALTER ANDREAS EULER, *Il De pace fidei di Nicolò Cusano e la parabola dell'anello di Lessing* » 57

FRANCESCO TOMATIS, *Cusano e l'ultimo Schelling* » 73

DAVIDE MONACO, *Pensare l'Uno con Cusano. L'interpretazione di Werner Beierwaltes* » 113

VINCENZO VITIELLO, *De Possest* » 125

### **Lecture**

ADRIANO FABRIS, *Se l'elenchos aristotelico è in grado di coinvolgere* » 137

SERGIO SÁNCHEZ, *Dal sogno del dio al sogno dell'animale da gregge: le riflessioni di Nietzsche sul fenomeno onirico* » 147

LUIGI CAPITANO, *«Il fiore della negazione». Michelstaedter, Rensi, Emo* » 171



# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

Anno 2009 | Volume XLVIII | Fascicoli 1-2

*Cusano*





## Al Lettore

*L'edizione critica dell'opera di Nicolò Cusano (1401-1464) – Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita – iniziata nel 1932 e comprendente gli scritti filosofici, teologici, ecclesiologico-politici, matematici, scientifici e i 293 sermoni trasmessici del Cardinale di Kues è terminata nel 2009. Essa è stata il punto di partenza e di riferimento imprescindibile, nonché l'ispiratrice di un rinnovato e ancora oggi crescente interesse filosofico per il pensiero di una delle figure storicamente e speculativamente più interessanti della storia del pensiero europeo tra la fine del Medioevo e la prima Modernità. Nell'ultimo secolo la Cusanus-Forschung, in particolare in area tedesca, ha moltiplicato i suoi sforzi nel tentativo di approfondire le strutture fondamentali del pensiero cusano, le sue fonti e la sua Wirkungsgeschichte.*

Con vero piacere dunque presento, su invito della Direzione, questo numero del «Pensiero», nel quale vengono ospitati i risultati scientifici della Giornata cusana, tenutasi il 12 e 13 novembre 2007, per iniziativa dei professori Maurizio Cambi e Francesco Piro del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Salerno. Le pagine che seguono testimoniano dell'attenzione oggi crescente in Italia per il pensiero del Cardinale; la partecipazione di studiosi provenienti da diversi atenei italiani, e non solo, ne è la miglior prova.

Il volume si apre con il saggio di Giulio d'Onofrio che si snoda su due assi principali: da un lato l'accostamento di alcune dottrine fondamentali del pensiero cusano, in particolare quella della *contractio*, alle loro fonti medievali, e dall'altro l'accertamento che la cosiddetta «rivoluzione gnoseologica moderna» individuata da Cassirer, e ripetutamente invocata dai suoi epigoni, ha radici molto più antiche innestandosi sulla grande tradizione neoplatonica tardo-antica e medievale, pagana e cristiana. Il contributo di Sandro Mancini affronta il tema, centrale in Cusano, della singolarità. Rispetto al neoplatonismo antico segnato dal primato dell'universale sul particolare e dalla concezione di un'emanazione-processione discensiva per gradi, il pensiero cusano, attingendo alla teologia trinitaria e all'idea di *creatio immediata* e simultanea di tutto da parte di Dio, assegna all'uomo e alla singolarità, non senza alcune rilevanti oscillazioni e ambiguità, un ruolo privilegiato nell'or-

6 *dine della creazione. L'articolo di Gianluca Cuozzo dedicato al rapporto tra il pensiero di Cusano e l'opera teorica e artistica di Albrecht Dürer affronta uno dei temi più attuali nell'odierna Cusanus-Forschung: l'opera di uno dei maggiori pittori tedeschi del Rinascimento si rivela, suggestivamente e puntualmente, ispirata ad alcuni Leitgedanken della filosofia cusana quali: il principio critico-negativo della docta ignorantia, la ricerca di un'ars coniecturalis, la critica della ratio misurante chiusa su se stessa e vincolata al solo principio di non-contraddizione, il tentativo, infine, di aprirsi a una forma d'esperienza e di conoscenza diversa legata all'immagine e alla visione. Walter Andreas Euler, direttore del prestigioso Cusanus-Institut di Trier, ha approfondito la concezione interreligiosa cusana, esposta nel De pace fidei, confrontandola con quella di Gotthold Ephraim Lessing, rappresentata in Nathan der Weise, mostrandone, nonostante le differenze, l'essenziale concordanza. Ancora ad un confronto, questa volta tra il pensiero cusano e la filosofia dell'ultimo Schelling, è dedicato il saggio di Francesco Tomatis, che ricostruisce e approfondisce filologicamente e teoreticamente alcuni temi fondamentali dell'opera del Cardinale – in particolare: la docta ignorantia, il possest, il non aliud, la visione intellettuale – e della filosofia schellingiana – nello specifico quelli relativi al non-sapere sciente, a ciò che può-è (potest) l'essente (ossia l'Uno o l'Egli stesso), al mero «che» e all'intuizione intellettuale divenuta estasi e stupore della ragione. Il penultimo saggio, dello scrivente, offre una ricostruzione dell'interpretazione del massimo studioso contemporaneo di Cusano e di tutto il neoplatonismo in genere, Werner Beierwaltes, il quale nell'arco di mezzo secolo ha studiato il pensiero del Cardinale, le sue fonti e la Wirkungsgeschichte, con rara acribia filologica e profondità ermeneutica. Il volume si chiude con il contributo di Vincenzo Vitiello sul De Possessest, ri-letto, secondo il metodo topologico, in relazione alle principali dottrine teologiche e filosofiche dell'Occidente.*

Davide Monaco

## Nel cuore della ‘rivoluzione gnoseologica’: Cusano e la dottrina della *contractio* fra Medioevo e Rinascimento

Giulio d’Onofrio

La centralità del problema gnoseologico nella costruzione del sistema di pensiero di Niccolò Cusano è stata più volte sottolineata in aperto riferimento alla ‘moderna rivoluzionarietà’ della sua considerazione dei rapporti tra soggetto e oggetto del conoscere. «Questo suo porsi di fronte al problema gnoseologico fa del Cusano il primo pensatore moderno»: sono queste le parole con cui Ernst Cassirer introduceva l’idea del ‘capovolgimento’ rinascimentale del modello epistemologico fino allora dominante, e quindi tipico, a suo parere, dell’intera concezione ‘medievale’ del conoscere<sup>1</sup>. Significativamente, egli partiva da un confronto con la *divisio naturae* di Giovanni Scoto Eriugena, presentata come un tentativo di descrivere l’ordine della realtà mediante il fedele resoconto di un «procedere intemporale delle cose dalle idee loro, come dai loro prototipi e modelli eterni», e dunque come un oggettivo concretizzarsi dell’essere in forme che la capacità recettiva del soggetto, con totale disponibilità passiva, non deve fare altro che raccogliere, registrare, e raccontare; quindi contrapponeva a tale tradizione di pensiero la radicale novità cusaniiana del produttivo incontro gnoseologico tra la realtà esteriore e un soggetto inteso più come «spirito» produttivo di verità che quale passivo recettore di dati<sup>2</sup>.

Proprio il confronto con la concezione del conoscere testimoniata nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto è però indicativo dei limiti di informazione con cui Cassirer si accostava in generale alla storia dell’epistemologia medievale e, in particolare, alla tradizione del platonismo cristiano: che in modo

<sup>1</sup> Cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig-Berlin 1927 (Studien der Bibliothek Warburg, 10), p. 10: «Diese Stellung zum Erkenntnisproblem charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker» (tr. it. a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1935 [19742], p. 24); cfr. anche E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L’action – la pensée*, Champion, Paris 1920, p. 279 (ricordato dallo stesso Cassirer, *ibid.*, nota 1).

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 43-44 (tr. it., pp. 70-72).

8 esemplare è testimoniata nell'Occidente latino proprio dal sistema ontologico erigeniano, sul quale, come è stato ampiamente mostrato, Cusano ha a lungo e attentamente riflettuto<sup>3</sup>. Con la sua ardua analisi del percorso lungo il quale l'intelligenza umana ripercorre il discendere delle cose molteplici dall'unità attuale in cui la mente divina, contemplandole, le fa essere, quindi il loro ritorno dalla dispersione degli accidenti all'unitarietà della sostanza, l'Eriugena (sostenuto dal modello gnoseologico di Massimo il Confessore) è stato in effetti un esplicito testimone dell'idea secondo cui è il soggetto conoscente che interiormente produce, ordina e governa, adattandole alle regole numeriche e alle categorie della logica, le forme nelle quali l'essere dell'oggetto si attua per mezzo del suo stesso essere conosciuto.

Sintomo di un accostamento alquanto immaturo alla storia del pensiero medievale, la rapida valutazione con cui Cassirer descrive l'*oggettivismo* che sarebbe tipico della mentalità degli scolastici è in realtà dipendente dalla convinzione che prima della vera e propria nascita, in epoca moderna, della *gnoseologia* come 'teoria della conoscenza' (o *Erkenntnistheorie*), la sola concezione possibile dei rapporti tra soggetto e oggetto fosse quella *corrispondentista*: secondo la quale oggetto del conoscere è la *res in sé*, considerata in quanto sussistente nello spazio esterno alla sfera di operatività del soggetto, che si sforza invece di acquisirne, senza corromperla con modificazioni illecite, una fedele immagine riflessa. Apprezzata da Tommaso d'Aquino, l'impostazione *corrispondentista* del conoscere viene spesso descritta compendiariamente con la definizione della «cognitio» vera quale «*adaequatio intellectus rei*»: formula che risolve la possibilità della scienza nella misurazione della disponibilità da parte dell'io ad assimilare la propria rappresentazione dell'oggetto alle modalità naturali secondo le quali esso si manifesta mentre si contrappone alla sua passiva recettività (come *ob-iectum* appunto, o *Gegen-stand*)<sup>4</sup>. A ben vedere, tuttavia, in Tommaso stesso, che è persuaso dell'impossibilità di considerare 'vero' o 'falso' un oggetto del conoscere prima che sia conosciuto, il fondamento speculativo che sostiene tale concezione della verità è collocato nel principio relazionale tra *res* e *intellectus*, secondo cui l'*essere vero* corrisponde in tutto e per tutto all'*essere intelligibile*, perché la verità di qualsiasi cosa è dipendente soltanto dal suo 'entrare in relazione' con le capacità conoscitive del soggetto. In questo senso l'*adaequatio* è un vero e proprio processo formativo del conoscere, nel cui prodursi il soggetto, attivamente e non passivamente, genera il vero misurando la commensurabilità tra le cose ester-

9

<sup>3</sup> Cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in *Eriugena redivivus, Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, a cura di W. Beierwaltes, Winter, Heidelberg 1987 (Abhandl. der Heidelberger Akad. der Wissensch., Philosoph.-hist. Klasse, Jahrg. 1987, 1. Abh.), pp. 311-343.

<sup>4</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, resp.: «Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis. (...) Quae quidem concordia 'adaequatio intellectus et rei' dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur».

ne e la propria recettività, o disponibilità a conoscerle. Il che è l'inevitabile conseguenza del presupposto teologico, dominante nella concezione cristiana medievale da Agostino e Anselmo fino alla maturità del pensiero scolastico, secondo cui la prima realtà di ciascuna creatura risiede nell'originario e perfetto atto intellettuale con cui Dio 'conosce' nel Verbo le sostanze universali ed eterne delle cose, mentre la mente umana, limitata dall'accidentalità corporale, non coglie mai pienamente tale realtà originaria e può solo aspirare ad una imperfetta rappresentazione interiore dei modi secondo cui l'essere le si manifesta<sup>5</sup>. In ragione di questo diffuso connotato platonico-cristiano nella concezione medievale della verità, lo stesso Tommaso – per esempio quando riflette sulla visione dell'essenza divina da parte dei beati – si mostra incline a correggere la convenzionalità di un *corrispondentismo* troppo rigido e meccanico, osservando che quando la cosa conosciuta è presente al soggetto è sempre prima passata attraverso il filtro, che inevitabilmente ne modifica la rappresentazione, della varia capacità recettiva delle potenze conoscitive di volta in volta messe in campo per riprodurne, a propria misura, l'apparire<sup>6</sup>.

Se dunque di effettiva 'modernità' è corretto parlare a proposito della concezione che ha Cusano dei rapporti tra soggetto ed oggetto del conoscere, è per il suo avere metodicamente rimarcato le conseguenze di una disciplina gnoseologica che è stato suo merito tornare a esplicitare e valorizzare con forza, ma che penetra con le proprie radici filosofiche nel cuore di una tradizione neoplatonizzante antica e diffusa, perpetuata nel corso dell'intero Medioevo, in molteplici contesti speculativi e attraverso variabili contaminazioni con altri modelli epistemologici (in particolare, da un certo momento in poi, con quelli di origine peripatetico-araba). All'interno di tale tradizione, le molteplici *facoltà* dell'anima – che non coincidono necessariamente con le diverse operazioni che Aristotele attribuisce all'unica forma intellettuale del soggetto conoscente – scandiscono i *gradi successivi* di un unico processo

10

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, a. 2, resp.: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. (...) Res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum (...): sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. (...) Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro *De veritate* et per Augustinum in libro *De vera religione* (...); secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem. (...) Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum». Cfr. C. Giacon – C. Di Martino, s.v. *Adaequatio rei et intellectus*, in *Enciclopedia Filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. I, p. 77 (con agg. bibliogr.).

<sup>6</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 4, resp.: «Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae».

conoscitivo nel corso del quale il medesimo oggetto viene sottoposto a diverse *rappresentazioni*, di vario ordine e grado. Poiché, infatti, la sola rappresentazione adeguata dell'oggetto è quella della sostanza o «essentia» colta in modo assoluto dalla *conoscenza divina*, tutte le *conoscenze creaturali* sono soltanto i momenti inferiori, disposti in successione crescente ma sempre imperfetti, di una progressiva ascesa verso l'irraggiungibile, suprema perfezione conoscitiva delle cose in sé.

Tale dottrina del conoscere come fondativo dell'essere, edificata su un così stretto vincolo tra gnoseologia e ontologia, è stata introdotta dalle riflessioni sulla psicologia platonica e plotiniana dei tardi interpreti del Neoplatonismo greco, e in particolare di Proclo: quindi è stata consegnata all'Occidente filosofico da Boezio, che del differenziarsi fenomenico delle rappresentazioni conoscitive ha fatto il principio giustificativo per la sua 'consolazione' dell'umanità dalla dolorosa e particolaristica soggettività dell'esistere. Giovanni Scoto Eriugena l'ha posta a fondamento del proprio sistema costruito sulla specularità tra la *descensio* e il *reditus* universali: la compatibilità tra l'eternità immutabile delle essenze universali e il procedere della loro temporalità, dalla discesa verso il molteplice e l'accidentale alla riunificazione salvifica degli effetti e delle cause assicurata dalla redenzione, si spiega infatti assumendole non quali condizioni ontologiche contrapposte, ma come esiti del diverso manifestarsi della vera conoscenza dell'universo all'Intelletto creatore e a ciascuno dei singoli e condizionati soggetti creaturali. Il tema dello scandirsi di successivi livelli del conoscere è stato quindi utilizzato da numerosi autori monastici del secolo xii, e poi da alcuni autori francescani, fino a Bonaventura, per fissare il tracciato dell'*itinerarium* teologico della mente verso Dio; per essere ancora apertamente riproposto, in controtendenza rispetto al diffondersi dell'epistemologia aristotelica e della sua rivendicazione di oggettività del sapere, presso i maestri della scuola di Colonia nel secolo xiv: in particolare da Teodorico di Vriberg, il quale ha difeso nel *De origine rerum praedicamentaliū* una teoria della formazione della conoscenza (secondo cui l'intelletto è il principio operante della determinazione dei modi di essere e di essere conosciute delle singole cose), che ha certamente sostenuto Meister Eckhart nel suo approccio alla massima tensione identificativa di soggetto e oggetto nell'estasi mistica<sup>7</sup>.

\* \* \*

11 In questa lunga tradizione, da Proclo a Cusano, l'aspetto dominante, e a un tempo il primo nodo speculativo da risolvere, è la distinzione tra da una parte i procedimenti mediati e discorsivo-argomentativi consueti alla raziona-

<sup>7</sup> Cfr. G. d'Onofrio, *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008 (Nutrix, 1), pp. 96-130 per Boezio, 168-194 per Giovanni Scoto, e 279-308 per la tradizione platonica medievale fino a Cusano.

lità scientifica (*ratio*, in greco *diánoia*, o anche *lógos*, a seconda della terminologia preferita dai vari autori) e, dall'altra, l'intuitività non mediata, atta a cogliere in ogni oggetto le caratteristiche universali dell'essere e l'imprescindibilità dei principi primi del vero, che è indispensabile attribuire alle forme più alte di intelligenza (l'*intellectus* in senso proprio o *intelligentia*, in greco il *noûs*). Anche Cusano, riprendendo tale terminologia platonizzante, si impegna dunque nel tracciare, per quanto possibile, una diagnosi compiuta delle operatività conoscitive proprie della sfera superiore, per riuscire a formalizzare, anche sotto l'aspetto metodologico, i rapporti tra mediazione razionale e intuizione totalizzante dell'*intellectus*, aggirando la difficoltà costituita dal fatto che l'unica via per descriverne le operazioni e narrarne gli esiti è quella di utilizzare ancora e sempre la strumentazione dianoetico-discorsiva della *ratio*.

Una rilettura analitica di alcuni testi significativi è utile per apprezzare il ruolo determinante che spetta, per la costruzione del sistema cusano, alla differenziazione tra le forme di potere conoscitivo che competono ai distinti strumenti dell'anima. Prendiamo le mosse dal ricorso, nella *Apologia doctae ignorantiae*, alla metafora – recuperata nel titolo del *De venatione sapientiae* e destinata a suggestive riproposte in età moderna (a partire da Bruno) – che assimila la ricerca umana della verità ad una corsa di affannati cani da caccia che inseguono una inafferrabile preda:

Hinc, uti *venaticus canis* utitur in vestigiis per sensibile experimentum *discursu sibi indito*, ut demum ea via *ad quaesitum* attingat, sic (...) homo *logica*. (...) *Ratiocinatio quaerit et discurrit*. *Discursus* est necessario *terminatus inter terminos a quo et ad quem*, et illa *adversa* sibi dicimus *contradictoria*. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare *in regione rationis extrema sunt disiuncta*, ut *in ratione circuli*, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed *in regione intellectus*, qui *vidit* in unitate numerum *complicari* et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur *visu mentis sine discursu*<sup>8</sup>.

Come il cane, in obbedienza alla sua stessa natura, si slancia in una corsa in più direzioni («dis-cursus sibi inditus») per orientarsi fra le tracce offerte dall'esperienza sensibile in cerca della via percorsa dalla preda («quaesitum»), allo stesso modo l'uomo si serve della *logica*, ossia della *ratiocinatio* discorsiva, con la quale cerca («quaerit») l'oggetto percorrendo da una parte all'altra il campo di indagine («dis-currit»). Il *discursus* razionale è necessariamente

<sup>8</sup> Niccolò Cusano, *Apologia doctae ignorantiae*, in *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. II, a cura di R. Klibansky, Meiner, Leipzig/Hamburg 1932, 2007<sup>2</sup>, pp. 14-15. In tutti i testi citati i corsivi sono miei e sono finalizzati ad evidenziare i termini successivamente evocati nel mio commento.

chiuso tra i limiti che lo avviano e lo fermano («termini a quo et ad quem»), che, in quanto contrapposti («adversa»), sono detti *contradictoria*. Nell'ambito di conoscenza proprio della *ratio* («in regione rationis») si procede mediando tra termini opposti («extrema disiuncta»), così come, quando essa descrive le proprietà geometriche del cerchio («ratio circuli»), le appare che il centro non può e non potrà mai coincidere con la circonferenza. Nell'ambito proprio dell'*intellectus* («in regione intellectus»), invece, le realtà effettuali e determinate sono ricomprese nella conoscenza dell'efficacia della loro causa produttiva: qui si coglie dunque («vidit») la *complicatio*, ossia la ricollezione complessiva delle proprietà degli effetti nella produttività della causa, colta con lo sguardo diretto dell'anima nella sua più pura semplicità («visu mentis») e senza più alcun passaggio tra termini opposti («sine dis-cursu»), come singolarità e pluralità, punto e linea, centro e circonferenza.

È evidente che la modalità intellettuale di rappresentazione dell'oggetto non è portatrice di una verità diversa rispetto a quella razionale: la verità della cosa conosciuta è una sola, ma si mostra in modi e secondo parametri diversi. Compito del sapiente è avviare la *ratio* lungo il progresso scalare che le consente di trascendersi e inverarsi nei gradi superiori del conoscere: fine di tale progresso sarà infatti, nella misura delle sue possibilità, la massima assimilazione possibile non all'essenza della cosa, ma allo sguardo assoluto e superiore con cui Dio ne contempla la verità. Obiettivo del conoscere umano è dunque sempre il «quaerere Deum», orientandosi verso la contemplazione della verità di ogni cosa quale è eternamente in Dio «complicata» e riassunta.

Cusano offre una diretta conferma di questa dottrina approfondendo la propria descrizione della distribuzione gerarchica del conoscere nel seguente passaggio dal *De quaerendo Deum*, il cui esordio, esplicitamente, sembra richiamarsi – come ad un illustre precedente medievale di tale concezione dell'ascendere conoscitivo – al procedimento mentale che nel *Proslogion* di Anselmo d'Aosta conduce, attraverso il «conflictus cogitationum», fino all'intuizione intellettuale più immediata e diretta del manifestarsi del vero, che ha come oggetto il «quo magis cogitari nequit»<sup>9</sup>:

- 13 Dum igitur *Deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus* dicens Deum non esse corpus, scilicet *terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt*, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt *in potentia et virtute*. Non sunt igitur Deus. *Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem*, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit

<sup>9</sup> Cfr. G. d'Onofrio, «In cubiculum mentis». L'«intellectus» anselmiano e la gnoseologia platonica altomedievale, in *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, ed. by C. Viola and J. Kormos, Pázmány Péter Catholic University, The Editor of the Philosophical Institute, Piliscsaba 2005, pp. 61-88; e Id., *Vera philosophia*, cit., pp. 237-264.



non-corporeum. *Abicis rationem*, nam ipsa saepe deficit, *non omnia attingit*. (...) *Abicis intellectum*, nam et ipse intellectus *terminatus est in virtute, licet omnia ambiat*. *Quiditatem* tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur Deus intellectus. Sed *dum quaeris ultra*, non reperis in te quidquam Deo simile, sed *affirmas Deum supra haec omnia* ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae<sup>10</sup>.

Quando, obbedendo all'invito anselmiano, si concepisce Dio come il *quo maius*, si ascende al più alto livello del conoscere, attuando pienamente il passaggio dalle rappresentazioni inferiori a quelle più pure del vero. Secondo la terminologia che così diventa consueta nel linguaggio di Cusano, ogni conoscenza inferiore implica rispetto a quella superiore una *contractio*: una riduzione della capacità, propria delle facoltà più alte e dirette, di implicare in unità la limitazione individualizzante che si dispiega negli ordini di conoscenza più bassi e mediati. Così sono indicati come forme «contractae» di conoscenza i vari gradi delle facoltà più basse («omnia... quae terminatur et contracta sunt»), mano a mano che vengono superati («non sunt igitur Deus»), perché via via risolti nella migliore rappresentazione del vero propria delle facoltà superiori; dal basso verso l'alto: la condizione di pre conoscenza della corporeità spazio-temporale («abicis corpus», perché Dio non è qualcosa di «terminatum quantitate, loco, figura, situ»); i sensi esterni, che implicano distinzione e contrapposizione tra le cose che ciascuno di essi riproduce sotto diverse visuali («abicis sensus», perché Dio non è visibile negli oggetti sensibili «qui terminati sunt... in potentia et virtute»); il senso interiore e l'immaginazione («abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem»), che non riescono a raffigurarsi l'incorporeità del vero («non excedunt naturam corporalem»); quindi la razionalità («abicis rationem»), incapace di cogliere la totalità dei veri («non omnia attingit»); fino allo stesso intelletto («abicis intellectum»), ancora sottoposto alla limitata capacità informativa creaturale: pur essendo capace di cogliere il tutto, lo determina infatti pur sempre come un oggetto limitato («terminatus est in virtute, licet omnia ambiat») e non coglie la verità dell'essenza, rinviando sempre a qualcosa di primordiale e di inattingibile («quiditatem in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere»). Al di là di tutti questi gradi, e ricomprendendoli tutti, si staglia il potere della teologia negativa, che sola tocca l'incomprensibile, al di là di ogni *contractio* («sed dum quaeris ultra... affirmas Deum supra haec omnia»).

14

Come Cusano ribadisce nel *De filiatione Dei*, vera conoscenza è dunque soltanto quella teologica, che si attua procedendo al di là di ogni *contractio*; e

<sup>10</sup> Niccolò Cusano, *De quaerendo Deum*, in *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. IV, a cura di P. Wilpert, Meiner, Hamburg 1959, c. 5, p. 34.

che per la creatura è realizzabile solo nella suprema condizione della *théosis*, dove giunge a «perfectio» la massima «vis intellectualis»:

*Theosim* vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et Verbi seu visio intuitiva vocitatur. Hanc enim ego theologi Iohannis sententiam esse arbitror quomodo logos seu ratio aeterna quae fuit 'in principio' Deus 'apud Deum', lumen homini dedit rationale, cum ei spiritum tradidit ad sui similitudinem. (...) Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus *in sua vi intellectuali* hanc habeat potestatem, quasi semen divinum sit intellectus ipse, cuius virtus in credente in tantum ascendere possit, ut pertingat *ad theosim ipsam, ad ultimam scilicet intellectus perfectionem*, hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est *obumbrata in figura et in aenigmate* et varia alteritate in hoc sensibili mundo, sed ut *in se ipsa intellectualiter visibilis*<sup>11</sup>.

La verità, considerata in quanto verità in sé e non più come verità di qualcosa, si rende «intellectualiter visibilis»: e non appare più, a questo livello supremo, «obumbrata in figura» e/o «in aenigmate», ossia mediante rappresentazioni fenomeniche, prodotte attraverso successive forme di *contractio*, che la fanno percepire come qualcosa di diverso da sé.

Un passaggio decisivo del terzo libro del *De docta ignorantia* chiarisce però definitivamente il modo in cui Cusano concepisce la *contractio* all'interno del processo conoscitivo umano come un atto di individuazione delle condizioni ontologiche delle cose conosciute, per il cui tramite la mente ne rappresenta a se medesima l'esistere come qualcosa di finito e particolare. E poiché l'operare della *ratio* scientifico-discorsiva prende invece consistenza nel prodursi di un inverso processo di riconduzione dei modi di essere delle medesime realtà a caratteri universali e condivisi, la *contractio* risulta essere, in prima istanza, l'atto di conoscenza che è proprio, in modo specifico, della facoltà sensibile:

- 15 *Sensualis cognitio est quaedam contracta cognitio, propter quod sensus non attingit nisi particularia. Intellectualis cognitio est universalis, propter quod respectu sensualis absoluta existit atque abstracta a contractione particulari. Contrahitur autem sensatio varie ad varios gradus, per quas quidem contractiones variae animalium species exoriuntur secundum gradus nobilitatis et perfectionis. Et quamvis ad maximum gradum simpliciter non ascendat, ut superius ostendimus, in specie tamen illa, quae actu suprema est in genere animalitatis, puta humana, ibi sensus tale animal efficit, quod ita est animal, ut et sit intellectus*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Id., *De fliatione Dei*, in *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. IV, a cura di P. Wilpert, Meiner, Hamburg 1959, c. 1, pp. 39-40.

<sup>12</sup> Id., *De docta ignorantia*, in *Nicolai de Cusa Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. I, a cura di E. Hoffmann e R. Klübansky, Meiner, Leipzig 1932, III, c. 4, p. 131.

La «*sensualis cognitio*», ossia il livello di apprezzamento della realtà proprio della facoltà sensibile (quindi la *conoscenza*, non la cosa), è ‘una forma’ («*quaedam*») di «*contracta cognitio*». Il che significa che essa, in quanto *contractio*, è l’operazione conoscitiva che produce – nel conoscere, e quindi nel manifestarsi della realtà delle cose – il passaggio dall’universale al particolare: in quanto tale, procede in direzione simmetricamente inversa all’operazione conoscitiva che la tradizione filosofica occidentale chiama invece *abstractio*.

L’oggetto *contractus* sul piano della conoscenza sensibile è però il medesimo che ad un altro livello è *abstractus*, ossia è colto sotto le forme dell’universalità: la conoscenza sensibile «*con-trahit*», concentrandole nel determinarsi di singoli aspetti particolari, le medesime proprietà dell’essere che invece la razionalità «*abs-trahit*», procedendo in senso inverso ed evidenziandone le connotazioni più comuni e incondizionate, ossia universali, esenti da alterazioni accidentali. La contrapposizione di sensi e intelletto (qui senza l’introduzione della terza facoltà, intermedia, la *ratio*, che viene però esplicitata in numerose altre pagine cusane) è dunque apertamente risolta in quella tra *contractio* e *abstractio*: la conoscenza intellettuale («*intellectualis cognitio*») è universale in quanto sussiste (e fa sussistere i suoi oggetti) in una condizione separata («*absoluta*», nel senso del greco *choristós*, e dunque «*abstracta*») rispetto («*respectu*») alla «*contractio*» sensuale, che insinua la determinazione del particolare. Ed esplicitamente la sintetica formula «*abstrahi a contractione*» implica per Cusano la reciprocità dinamica tra lo spingere sul versante della *contractio*, proprio della conoscenza particolare, e l’ascendere verso l’*abstractio*, che è invece proprio di quella intellettuale.

Nel corso di questa scansione si determinano diversi e successivi gradi del conoscere contratto-astratto («*contrahitur varie ad varios gradus*»), nel corso dei quali, quanto maggiore è la *contractio*, tanto minore sarà l’*abstractio*, e viceversa: per questo Cusano dice che la «*sensualis cognitio*» è una «*quaedam*» conoscenza contratta, ‘una’ tra le possibili forme di conoscenza contratta, perché le modalità della *contractio* sono molte e diversamente operanti ‘in relazione’ a numerosi e successivi livelli del conoscere<sup>13</sup>. La facoltà che noi chiamiamo «*sensus*» presiede a uno di questi livelli, quello della conoscenza delle singolarità corporee, che proprio tale atto conoscitivo rende particolari («*particularia*»), cogliendole e rappresentandole come tali. Dal distinguersi dei gradi successivi scaturiscono («*exoriuntur*») le varie specie di esseri, e poi – ascendendo lungo la scala (porfiriana) dei livelli di ‘perfezione’ o ‘attuazione’

16

<sup>13</sup> È utile osservare che l’uso della proposizione «*ad*» con l’accusativo è introdotto per indicare un rapporto di relazione (*ad aliquid*) tra i diversi gradi del conoscere (le diverse forme di *contractio* si definiscono ‘in relazione’ ai diversi livelli di operatività conoscitiva dell’anima umana); simmetricamente inverso appare dunque, nello stesso brano, l’uso della locuzione «*respectu*» seguita dal genitivo, per esprimerne la distinzione.

delle condizioni ontologiche («secundum gradus nobilitatis et perfectionis») –, di viventi, e quindi di animali<sup>14</sup>.

Il processo di risalita dalla limitazione in potenza della *contractio* alla perfezione in atto dell'*abstractio* comporta insomma un progressivo avvicinamento alla rappresentazione dell'essere in sé più compiuta possibile («ad maximum gradum»), alla quale, tuttavia, la mente umana, pur sempre costretta a procedere per contrapposizione di *contractiones* e *abstractiones*, non potrà mai pervenire: tale «maximum gradum» è infatti quello della *abstractio* superiore, piena e assoluta, propria esclusivamente della perfetta mente di Dio. La conoscenza creaturale potrà solo – liberandosi per quanto le è possibile dai condizionamenti della *contractio* (cioè procedendo sempre più «simpliciter») – pervenire a raffigurarsi come universale puro la «species» creaturale più alta, ossia la specie 'uomo', che realizza in sé, in atto, la perfezione massima dell'astrazione («quae actu suprema est in genere»): fino a dare esistenza, all'interno del genere 'animale', ad una specie non più condizionata dalla particolarità contrattiva del corporeo, ma connotata da una libera capacità astrattiva: e che è quindi pura attività di 'intellezione' («ut et sit intellectus»).

Giunto a questa idea centrale, Cusano la chiarisce in modo ancora più esplicito nelle righe seguenti, affermando senz'altro che l'uomo è realmente ciò che *conosce* di se stesso. Conoscendosi con i sensi, è natura corporea e sensibile. Procedendo dalla *contractio* all'*abstractio*, e conoscendosi con l'intelletto, è natura intellettuale: che è qualcosa di più vero e perfetto rispetto a quella corporea, perché ogni natura superiore comprende ed in vera in sé le perfezioni di quella inferiore. L'uomo è dunque, veramente, il suo intelletto («homo est suus intellectus»):

- 17 *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. (...) Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia. Maximus autem, cum sit terminus potentiae omnis intellectualis naturae in actu existens pleniter, nequaquam existere potest, quin ita sit intellectus, quod et sit Deus, qui est omnia in omnibus*<sup>15</sup>.

La «contractio sensualis» è riassunta, recuperata, ovvero è data per 'pre-supposta' («suppositatur»), entro la «natura intellectualis»: è cioè compresa in

<sup>14</sup> Il termine «perfectio» ricorre spesso nella terminologia del platonismo medievale per indicare il passaggio della sostanza da uno stato di imperfezione potenziale, cioè di *dýnamis*, a quello di un atto naturale compiuto, ossia ad una *enérgeia*: cfr. su questa tematica gli studi raccolti nel volume *Sostanza, potenza, atto. L'ontologia neoplatonica fra tarda Antichità e Medioevo*, a cura di E. Mainoldi, I.L. Martone, C. Militello e R. Schiavolini, di prossima pubblicazione nella collana *Collationes*, edizioni Città Nuova.

<sup>15</sup> Niccolò Cusano, *ivi*, III, c. 4, pp. 131-132.



Inschibboleth Edizioni - Via G. Macchi 94 - 00136 - Roma - [www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)

Per abbonarsi o richiedere singoli numeri è possibile inviare una mail all'editore, all'indirizzo: [ordini@inschibbolethedizioni.com](mailto:ordini@inschibbolethedizioni.com).

Nella mail occorre indicare Nome, Cognome (oppure ragione sociale) e l'indirizzo di spedizione.

Se si intende richiedere la fattura occorre indicare anche Codice Fiscale o Partita iva.

L'editore risponderà alla mail indicando le modalità di pagamento.

In alternativa è possibile abbonarsi o ordinare singoli numeri e provvedere al relativo pagamento direttamente on line, visitando il sito dell'editore <http://www.inschibbolethedizioni.com> o la pagina della rivista all'indirizzo <https://www.inschibbolethedizioni.com/il-pensiero>.

Per garantire la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 settembre di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamento di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno inviate per mail a [ordini@inschibbolethedizioni.com](mailto:ordini@inschibbolethedizioni.com).

Fascicoli 1-2: *Cusano*

**Saggi**

G. D'ONOFRIO, *Nel cuore della «rivoluzione gnoseologica»: Cusano e la dottrina della contractio fra Medioevo e Rinascimento*; S. MANCINI, *Vialità e individuazione: l'eriugenismo di Nicola Cusano*; G. CUOZZO, *Nicola Cusano e Albrecht Dürer: proporzione, armonia e Vergleichlichkeit. La ratio melancholica al cospetto della «misura segreta» del mondo*; W. A. EULER, *Il De pace fidei di Nicolò Cusano e la parabola dell'anello di Lessing*; F. TOMATIS, *Cusano e l'ultimo Schelling*; D. MONACO, *Pensare l'Uno con Cusano. L'interpretazione di Werner Beierwaltes*; V. VITIELLO, *De Possest*.

**Lecture**

A. FABRIS, *Se l'elenchos aristotelico è in grado di coinvolgere*; S. SÁNCHEZ, *Dal sogno del dio al sogno dell'animale da gregge: le riflessioni di Nietzsche sul fenomeno onirico*; L. CAPITANO, *«Il fiore della negazione». Michelstaedter, Rensi, Emo*.