

José González Ríos

*Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*¹

ABSTRACT: *As most neoplatonic thinkers do, Nicholas of Cusa (1401-1464) provides manifold versions of his system. Towards the end of his life, while in Rome, he composed two short, synthetic and powerful texts, in which he presented one last overview of his thought. Accordingly, both the Compendium (1463) and De apice theoriae (1464) share this comprehensive all-encompassing perspective, conceiving the divine in its immanence and transcendence as posse ipsum. While commentators believe that this is only a new enigmatic name to designate the principle – thus treating the issue as merely nominal – others contend that, in light of this new enigmatic name, Nicholas of Cusa – by formulating the principle as posse ipsum – conceives a shorter (brevius), easier (facilius) and truer (verius) version of the triune productive dynamism of the divine in its immanence and transcendence. The present paper addresses this issue by presenting both of Cusanus' aforementioned opuscles, and by seeking to establish their common elements. Furthermore, this article evaluates the possibility of a novelty in Cusanus' system of thought, considering posse ipsum as his final enigmatic name for the divine.*

KEYWORDS: *Nicholas of Cusa, Compendium, De apice theoriae, posse ipsum.*

1. Introduzione

Niccolò da Cusa è un filosofo della soglia (*Schwelle*), come oltre cinquant'anni fa è stato definito da Hans Blumenberg². Dalla soglia di un'epoca la sua opera pre-

1 Il presente lavoro è stato possibile grazie alla ricerca svolta nel periodo settembre-dicembre 2015 presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino, con l'inestimabile guida del prof. dott. Gianluca Cuzzo, Presidente della Società Cusanaiana, per una borsa di studio ottenuta nell'ambito del Progetto *World Wide Style*, Seconda Edizione (WWS 2). Vorrei ringraziare ancora il prof. dott. Gianluca Cuzzo e i suoi collaboratori, dott. Antonio Dall'Igna, dott. Damiano Roberi, dott. Ernesto Sferrazza Papa e Greta Venturelli, per la loro enorme generosità e amicizia.

2 Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle. II Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, pp. 558-637. Sull'interpretazione di Blumenberg vedere: D. Roberi, *Alcune note critiche sull'interpretazione cusanaiana di Hans Blumenberg*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di

sagisce un nuovo pensiero, perciò la novità si intravede nella bruma. Nella lettera che apre il *De docta ignorantia* Cusano informa il suo amico, Cardinale Giuliano Cesarini, circa la novità del titolo dell'opera; titolo che concepisce come un *inep-tissimus conceptus*³. Un concetto certamente insolito e inaudito. Un concetto che provoca ammirazione (*admiratio*) e che pertanto spinge l'uomo a saziare, per quanto può (*posse*), un naturale appetito (*appetitus*) di sapere. L'intelletto (*intellectus*), "*cuius intelligere est esse*", afferma Nicola Cusano⁴, mira alla caccia di un alimento che è infinito: la verità (*veritas*). E questa caccia si concretizza attraverso un modo particolare di ragionare (*ratiocinandi modus*) sulle cose divine (*res divina*). A tale ricerca Cusano diede il termine di massima dottrina dell'ignoranza (*maxima doctrina ignorantiae*).

La massima dottrina dell'ignoranza accompagna, come una *manuductio*, la visione intellettuale (*visio intellectualis*) oltre la regione della *ratio*, ossia oltre l'ambito dell'opposizione fra gli opposti. La conduce verso l'unità della ragione, ovvero: la regione dell'*intellectus*. In questa regione gli opposti coincidono. Tramite la *docta ignorantia* si raggiunge la concezione intellettuale del divino come coincidenza degli opposti (*coincidentia oppositorum*)⁵.

Questo breve riferimento al *De docta ignorantia* lascia intravedere la novità che lo stesso Cusano crede di aver raggiunto non solo rispetto alle tradizioni teologiche e filosofiche di cui è erede, ma anche rispetto ai suoi contemporanei. Quando ci addentriamo nella sua opera, è possibile rintracciare un'evoluzione? O forse i suoi testi, dal *De docta ignorantia* fino al *De apice theoriae*, esprimono solamente diverse formulazioni di una medesima intuizione intellettuale (quella della *coincidentia oppositorum*)? Oppure, più precisamente, i suoi due ultimi *opuscula*, il *Compendium* e il *De apice theoriae*, presagiscono un nuovo pensiero rispetto all'opera precedente?

Senza dubbio, questo percorso pone in evidenza una controversia già riconosciuta da tempo nell'ambito degli studi cusani. Nella sua classica e attuale *Introduzione a Niccolò Cusano*, Giovanni Santinello analizza gli ultimi testi di Cusano in un capitolo intitolato *Le ultime espressioni del pensiero filosofico*. Un periodo che, per Santinello, è situato tra il *De principio* e il *De apice theoriae*⁶. Egli sostiene che in questi testi

A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 75-88; L. Salza, *De quoi le Cusain et le Nolain sont-ils le nom?*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 2012, n. 1, pp. 53-64; M. Falcioni, *Cusano e Bruno: Considerazioni al margine di Aspekte der Epochenswelle*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 601-616.

³ Per i riferimenti e le citazioni delle opere di Cusano abbiamo seguito l'edizione critica Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Cfr. *De docta ign.* I Prol. (h I n.1).

⁴ Cfr. *De docta ign.* I Prol. (h I n.1).

⁵ Questa comprensione del divino come *coincidentia oppositorum* nel cammino della *docta ignorantia* permette di raggiungere una comprensione dell'incomprensibile in un modo incomprendibile, così come affermato da Cusano nell'epistola con cui chiude l'opera. Cfr. *De docta ign.* III c.12 (h I n.263).

⁶ Cfr. G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 124: "se tutta la filosofia del Cusano potesse vedersi come l'esecuzione di un ideale 'de divinis nominibus', ricerca di una formulazione concettuale e nominale del principio, sempre varia di opera in opera, dalla quale si sviluppa come conseguenza la prospettazione del sistema, potremmo dire che queste opere

non è presente una trasformazione sostanziale riguardo al contenuto della filosofia cusaniiana. Più che altro, si trovano nuove ricerche di nomi per esprimere il divino. Perciò, secondo lui, nelle opere di questo periodo, il divino riceve soltanto nuovi nomi enigmatici, come per esempio “ante”, “aequalitas”, “possest”, “non aliud” e “posse ipsum”. Proprio in questo senso, nel *best seller* della filosofia *Die philosophische Hintertreppe: 34 großen Philosophen in Alltag und Denken*, Weischedel intitola il capitolo dedicato a Cusano “*Nicolaus oder der Nomenklator Gottes*”.

Anche se Santinello non suggerisce un’evoluzione sistematica nel pensiero di Niccolò Cusano nelle opere senili, tuttavia sottolinea l’importanza che ebbe, per le nuove formulazioni nominali, il contatto con alcune fonti della tradizione. Tali fonti, che non erano a lui sconosciute, sono oggetto di studio, di annotazioni e di assimilazione produttiva. Per esempio, lo studio della *Theologia Platonis* e dell’*Expositio in Parmeniden Platonis* di Proclo offrono a Cusano un vocabolario e una prospettiva che è presente già nell’opuscolo *De principio* (1459) e poi nel *De non aliud* (1462), nella formula “*non aliud quam*”⁷. A questa fonte è necessario aggiungere lo studio dei commenti di Alberto Magno delle opere di Pseudo-Dionigi, e con ciò la nuova presenza dello Pseudo-Dionigi, da cui deriva, come afferma lo stesso Cusano, il nome enigmatico “*non aliud*”⁸.

Nonostante ciò, esistono ricercatori che effettivamente segnalano una novità negli scritti senili di Cusano. Alcuni di essi sono: Alfons Brüntrup, nell’opera *Können und sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues* (1973), in cui studia la concezione cusaniiana del potere (*posse*) nelle ultime opere. In seguito anche Peter Casarella, con il suo lavoro *Nicholas of Cusa and the power of possible* (1990)⁹, e João María André, che, in *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (1997)¹⁰, approfondisce tale prospettiva. Più recentemente anche Hans Gerhard Senger, nelle note per l’edizione bilingue per i tipi di Meiner del *De apice theoriae*¹¹ e nella conferenza tenuta a Roma nel 2014 dal titolo

degli ultimi anni offrono anche le ultime denominazioni con cui Cusano ha cercato di esprimere l’oggetto del suo ricercare e le ultime prospettive in cui si articola il suo sistema”.

⁷ Lo si può apprezzare nell’elaborazione della formula “*non aliud quam*”, che, tra le altre, articola il gioco linguistico del *De non aliud*. Così è stato dimostrato chiaramente da Claudia D’Amico nella sua ricerca per la nuova edizione critica dell’opera. Cfr. C. D’Amico, *Proklos*, in Nikolaus von Kues, *Nichts anderes*, herausgegeben von K. Reinhardt, J. M. Machetta und H. Schwaetzer, in Verbindung mit C. D’Amico, M. D’Ascenzo, A. Eisenkopf, J. González Ríos, C. Rusconi und K. Zeyer, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 316-317.

⁸ Cfr. *De non aliud*, c.1 n.5: “licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse. Nam in omnibus, quae varie exprimit, non aliud ipse dilucidat”. Cfr. J. M. Machetta, *Albertus Magnus*, in Nikolaus von Kues, *Nichts anderes*, cit., pp. 291-298 e J. González Ríos, *Dionysius Areopagita*, in Nikolaus von Kues, *Nichts anderes*, cit., pp. 299-308.

⁹ P. Casarella, *Nicholas of Cusa and the power of possible*, in “American Catholic Philosophy Quarterly”, 64 (1990), pp. 1-34.

¹⁰ J. M. André, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, pp. 254-295.

¹¹ H. G. Senger, *Kommentar und Anmerkungen*, in Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. 4, Hamburg, Meiner, 2002, pp. 76 ss.

“*Compendium* und *De apice theoriae*”¹². Questa nuova chiave ermeneutica intende trovare un segno di novità, all’interno del pensiero cusano, nella concezione del divino come “*posse ipsum*”.

Intendo ora presentare i due ultimi opuscoli e considerare in essi la possibilità di una novità o di una evoluzione a partire dalla concezione del divino come *posse ipsum*.

2. I due ultimi opuscoli romani: il *Compendium* e il *De apice theoriae*

Risulta forse legittimo presentare entrambi i testi insieme? Sono da considerarsi forse opere complementari come il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*, la cui relazione Niccolò Cusano stesso stabilisce, facendo spesso riferimento nel *De docta ignorantia* al *De coniecturis*¹³? La questione risulta certamente problematica all’interno di questi ultimi opuscoli. Non sarebbe possibile affermare che il *Compendium* offre solo una nuova formulazione della teoria cusana della conoscenza, alla luce di una *ars cosmographica*, e che il *De apice theoriae* offre, invece, un’ultima formulazione della sua metafisica alla luce del nuovo nome enigmatico “*posse ipsum*”. Ciò che risulta sicuro è che, nonostante i testi siano diversi, il *Compendium* (1463) e il *De apice theoriae* (1464) condividono, così come dimostreremo, l’orientamento dell’ultima presentazione sistematica del suo pensiero: la concezione del dinamismo produttivo del divino nella sua trascendenza e immanenza come *posse ipsum*.

2.1 Il *Compendium*

Il *Compendium* fu scritto o verso la fine del 1463 o durante i primi mesi del 1464¹⁴. È difficile determinare chi sia l’interlocutore con cui egli dialoga nell’opera, dato che, anche se non ha la forma letteraria di un dialogo, emerge, ancora una volta, la dimensione dialogica tipica dei suoi scritti. Il Cusano si riferisce al suo interlocutore con il soprannome “*simplex*” (*Comp.* c.9 n.25)¹⁵. Elpert ipotizza che il termine “*simplex*”

12 Conferenza pronunciata nel Jubiläumssymposium des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, in Kooperation mit dem Päpstlichen Institut Santa Maria dell’Anima aus Anlass des 550. Todestages von Nikolaus von Kues in Rom, 22.-26. Oktober 2014.

13 Sono vari i riferimenti che Cusano stesso fa nel *De docta ignorantia* al *De coniecturis*, soprattutto come anticipazioni di alcuni aspetti del concetto di ignoranza, che tratterà in modo più esteso nei libri del *De coniecturis*, specialmente per quanto riguarda gli aspetti antropologici e gnoseologici. Cfr. *De docta ign.* II c.6 (h I n.123); II c.8 (h I n.140); II c.9 (h I n. 150); III c.1 (h I n.187).

14 Questo risulta da due indizi nel testo stesso. Da un lato, una menzione esplicita al *De ludo Globi* (n.37), composto da Cusano nel autunno del 1463. Dall’altro, non solo il riferimento, ma anche il trattamento del nome enigmatico “*posse ipsum*” nel capitolo X e nell’Epilogo (n.29-31; 45-47) che guiderà la speculazione del *De apice theoriae*, scritto nella primavera del 1464.

15 Riguardo all’interlocutore del testo, Scharpff suggerì che si trattava del suo segretario, Peter von Erkelenz (1430-1494), con cui Cusano dialoga più tardi nel *De apice theoriae*. Cfr. F. A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und*

possa far riferimento a un giovane della cerchia di Cusano che ambiva a migliorare nelle sue speculazioni e che perciò gli avrebbe chiesto un testo. Rinforza questa ipotesi l'“*accipe*” che apre il libro e la “*conclusio*”, nella quale, ripetendo un gesto caratteristico delle sue opere, il Cusano esorta il semplice a leggere altri suoi scritti a partire dalle considerazioni formulate nel *Compendium*¹⁶. Possiamo sostenere una tale idea basandoci sul fatto che questo tipo di dialogo con i giovani non sia nuovo nel caso di Cusano; è sufficiente ricordare lo scambio di battute tra il maestro e il discepolo nell'*Apologia doctae ignorantiae*. Al di là del fatto che il *personaggio storico* non affermi il vero, il “*simplex*” appare qui come una figura idonea all'assimilazione di questo brevissimo e compendioso orientamento del pensiero¹⁷.

Per quanto riguarda il senso generale del *Compendium*, alcuni interpreti propongono l'idea che Cusano abbia creato una specie di personaggio depositario del suo lascito verso la fine della sua vita. Quest'affermazione non sarebbe del tutto appropriata. L'intento di offrire grandi visioni d'insieme del suo pensiero è già presente nel *corpus* della sua opera. Basti citare la sua monumentale autobiografia intellettuale, *De venatione sapientiae*, redatta solo un anno prima del *Compendium*.

In ogni caso, risulta lecito chiedersi quale sia l'obiettivo per cui Niccolò Cusano dispiega nel *Compendium* una visione d'insieme del suo sistema di pensiero, e se questo presenti qualche segno di novità. In tal senso, Karl Bormann, che curò la versione definitiva dell'edizione critica dell'opuscolo, afferma che non si tratta solo di una ripresa passiva dei temi cari alla sua speculazione, quanto principalmente di una nuova ricerca su di essi. Questa nuova ricerca mantiene la relazione con una ricca e complessa teoria dei segni¹⁸ e viene presentata per la prima volta in modo sistematico in questo libro.

La teoria cusanianiana dei segni trova il suo fondamento ultimo in una prima affermazione metafisica, con cui, d'altra parte, inizia il primo capitolo: “*singulare non est plurale nec unum multa*” (*Comp.* c.1 n.1). Da qui deriva che il singolo, ossia

Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts, Tübingen, 1871, p. 217. Uebinger invece sostenne che si trattava del giovane Herzog Albert von Bayern (1447-1508). Cfr. J. Uebinger, *Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus*, in “*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*”, 107 (1896), p. 98. Mentre Gerda von Bredow segnalò che potrebbe trattarsi di uno dei suoi fratelli, Wolfgang (1451-1514). Cfr. G. Von Bredow, *Der Gedanke der Singularitas*, in *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster, Aschendorff, 1995, p. 39.

16 *Comp.* (h XI/3 n.44): “*habes, quae nos in his alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud Compendium legere poteris, et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionem eius variam varie depinxisse*”.

17 *Comp.* (h XI/3 n.47): “*et sic claudio brevissimam compendiosissimamque directionem, quam mundiores acutiorisque visus subtilius contemplantis clarius dilatant ad laudem cunctipotentis semper benedicti*”.

18 Certamente non è nuovo l'utilizzo del concetto di “*signum*” nell'opera di Cusano. Il Cardinale usa la nozione di “*signum*” 441 volte, dal suo Sermone I del 1428/30 in avanti. Benché non sia nuova la centralità dei segni nei suoi testi precedenti, la novità del *Compendium* risiede nel fatto che si tratta forse della prima opera in cui la speculazione nel suo insieme è guidata tramite la teoria dei segni. Lì fa riferimento 62 volte al concetto di *signum*. Non c'è altro testo cusariano che contenga una tale quantità di riferimenti. Curiosamente è un concetto del tutto assente nella sua ultima opera immediatamente posteriore, il *De apice theoriae*.

ciò che è uno, non può trovarsi nei molti, in forma singolare, così com'è in se, ma solo in modo comunicabile (*comunicabilis*) ai molti. Da quanto affermato, ne scaturisce che la cosa (*res*) è anteriore a ogni modalità o forza di conoscenza (*modus cognoscendi*). Anche quando la visione mentale (*visus mentalis*) tende verso la comprensione della cosa, tutto ciò che viene raggiunto con i diversi modi e forze della conoscenza della mente non fa altro che conferire un significato (*significo*). E tutto quello che è significato non è altro che somiglianza (*similitudo*), segno (*signum*) o sua immagine (*species*). Da qui deriva che la cosa, così come viene conosciuta, viene compresa per segni. In quei segni non si cerca (*quaero*) la cosa, ma i diversi modi di conoscenza (*Comp.* c.2 n.3) della mente, che prova a intendere se stessa nei diversi segni in cui essa si comunica.

Poiché è necessario raggiungere una conoscenza il più completa possibile, “*quo meliori modo quo fieri potest*” (*Comp.* c.2 n.3), devono essere indagati molti segni. Allo stesso modo agisce l'animale che cerca il cibo per mezzo dei vari sensi. E come la dottrina o l'arte si costruiscono e comunicano tramite i segni, è necessario, sostiene il Cusano, addentrarsi nella loro conoscenza. Nulla può essere né essere conosciuto fuori dai segni¹⁹.

In questo modo, seguendo una divisione tradizionale nello studio dei segni, il Cusano li differenzia in due tipi²⁰. I segni naturali sono quei segni sensibili che restituiscono la spiegazione del reale. Nelle parole di Niccolò sono “*per qua in sensu designatur obiectum*”. Vengono definiti come segni informi, confusi, non articolati, segni che designano la cosa (*res*) in maniera sensibile (conoscibile con i sensi) senza la mediazione di arte o dottrina.

Per essere conosciuti, i segni informi hanno bisogno di essere formati. Ecco che il passaggio dalla confusione alla distinzione o discrezione implica il passaggio dagli informi *signa naturalia* ai formanti *signa ex instituto*. Il Cusano si dedica allo studio di quelli che sono istituiti, dato che senza di essi nulla può essere conosciuto, trasmesso o comunicato²¹.

A questo punto, tra i segni che vengono creati, dapprima, secondo l'ordine del loro fondamento, si considera l'arte del parlare e solo dopo, come un rimedio, l'arte dello scrivere. L'arte del parlare (*ars dicendi*) o, in senso stretto, il poter (*posse*)

19 L'uomo ricorre a diverse arti nella ricerca del suo cibo: cfr., tra gli altri, *De docta ign.*, II, c.1; *Sermo XXCVI* n.12; *De ludo*, II, n.93. Circa *artibus mechanicis*: cfr. Hugo de S. Victore, *Didascalicon* II 20 (38, 27): “*mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturum, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam*”; Alpharabius, *De ortu scientiarum* (BB XIX 2, 20, 23-28); Dominicus Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (BB IV 2-3 20, 23-28); Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam* 2 (V 319 a). Circa *septem artibus liberalibus*, cfr. Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (PL 70, 1149-1220); Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri I-III*; Adelardus Bathensis, *De eodem et diverso* (BB IV I 89-104); Hugo de S. Victore, *Didascalicon* III 3 (52, 28-53, 8). Circa *virtutes theologicae: fides, spes, caritas*, cfr. I Cor. 13, 13.

20 Sulla distinzione tra “*naturaliter – ex instituto*”, cfr. Aristotele, *Peri herm.* (2. 4 16 a 19. 27; b 26-28); Augustinus, *De doct. christ.* II 1 n.2 (PL 34, 36 sq): “*signorum igitur alia sunt naturalia, alia data*”.

21 Cfr. *Comp.* c.2 (h XI/3 n.5 et sqq.).

parlare è la prima e più necessaria scienza per il benessere dell'uomo (*Comp.* c.3 n.6). Testimonianza di quanto affermato è la lingua adamitica che agisce come un suo fondamento teologico. Però non solo l'*ars dicendi* proviene dai nostri antenati, ma anche l'*ars scribendi*, che assiste come un farmaco, affinché quanto detto si protragga nell'avvenire.

Questa è la sequenza tra parlare e scrivere, ossia che la parola scritta rappresenti un segno che rimanda o significa un altro segno, quello della voce, secondo l'argomento della tradizione filosofico-teologica dominante. Ciononostante, è un merito di Cusano aver sottolineato la complementarità di entrambe le arti. La scrittura non è solo un'arte secondaria, per quanto ovviamente evoluta, ma anche un'arte che rende possibile la conoscenza intellettuale, la sua comunicazione e trasmissione.

L'*ars dicendi* e, di conseguenza, l'*ars scribendi* non devono essere identificate come un sistema di parole e di segni determinati a mo' di lingua costituita, bensì come forze, forme, produttive e dinamiche, dell'uomo, che lo rendono una *viva imago Dei*.

A partire da questa considerazione riguardo il ruolo dei segni che operano come fondamenti dell'arte produttiva del linguaggio in generale e dei *nomi enigmatici* in particolare, tra cui, come vedremo, il "*posse ipsum*", il Cusano offrirà tra i capitoli IV e VIII un'interessante formulazione dell'*ars coniecturalis*, in questo contesto come una *ars cosmographica* attraverso la presentazione dei gradi o forze di conoscenza dell'*humana mens*, tanto da un punto di vista statico quanto dinamico.

Nel capitolo IX Cusano torna al "*simplex*", affermando che le poche cose che ha trattato fino a quel punto sono facili e sufficienti per la sua speculazione. Tuttavia, egli sa che, al fine di rendere più sottile l'analisi, deve affrontare con maggior impegno i temi più complessi. In tal modo, nel capitolo X, e successivamente nell'Epilogo, proporrà una quadruplica considerazione del principio in quanto "*posse ipsum*"²².

Il nuovo *nome enigmatico* sarà, a sua volta, il centro della ricerca del *De apice theoriae*, conferendo così unità a entrambi i libri in un'ultima formulazione del suo sistema di pensiero.

2.2 *De apice theoriae*

Alcuni mesi prima di morire Cusano scrive a Roma un ultimo libro²³. Si tratta di un breve, conciso e fecondo dialogo con il suo segretario, Peter von Erkelenz,

22 Cfr. *Comp.* c.10 (h XI/3 nn.29-31) et *Epil.* (h XI/3 nn.45-47).

23 Sulla data precisa della sua stesura, riferendosi al testo stesso, è possibile affermare che il *De apice theoriae* fu scritto da Niccolò Cusano nei primi giorni del mese di aprile 1464. Cfr. *De ap. theor.* (h XII n.2): "verecundor ob imperitiam. Tamen pietate tua confortatus peto, quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit". Riguardo alla forma, si tratta di un dialogo filosofico tra il Cardinale e il suo segretario e amanuense Peter von Erkelenz. Secondo quanto afferma Cusano nel *De apice theoriae*, il segretario lavorava per lui da quattordici anni, ascoltandolo, in pubblico e in privato, e redigendo, copiando e correggendo le sue opere; cfr. *De ap. theor.* (h XII n.1). È da segnalare che Peter von Erkelenz preparò per la pubblicazione le opere di Cusano in due tomi, che sono contenuti nei codici 218 e 219 della sua biblioteca. In qualità di persona familiare a Cusano,

dialogo che si conclude con un memoriale di dodici proposizioni (*De ap. theor.* nn.17-28)²⁴. Lo scambio di battute tra i personaggi inizia con una domanda di Erkelenz su quale sia il nuovo argomento di riflessione, dato che pensava che il Cusano avesse già completato la sua speculazione (*speculatio*) nelle sue varie opere. A questa domanda Cusano argomenta che, se Paolo non arrivò a comprendere l'incomprensibile²⁵, nessuno allora potrà saziare il proprio appetito intellettuale, se non si dedicherà, come nel suo caso, a comprenderlo sempre più e meglio, “*quo meliori modo potest*”²⁶. Pertanto l'apice della teoria non deve essere identificato con una comprensione precisa dell'oggetto della ricerca.

Mosso dall'ammirazione, Pietro chiede: “cosa cerchi (*quid quaeris*)?”. E il Cardinale risponde che cerca “non altro che” il “*quid*” della domanda²⁷; il *quid* o *quiditas* che è presupposto in tutto²⁸. Esso come tale sussiste in sé. E in quanto sussiste in sé, è tutto ciò di cui può essere. Di conseguenza esso è ciò senza il quale nulla può essere. Nelle parole del Cardinale: “e poichè essa può essere, non lo può senza lo stesso potere. Come infatti potrebbe senza potere? Dunque il potere stesso, senza il quale nulla può nulla, è ciò di cui nulla di più sussistente può esservi; per cui esso è lo stesso ‘che cosa’ ricercato, ossia la quiddità stessa, senza la quale nulla può essere”²⁹. Questa è l'argomentazione per mezzo della quale Cusano introduce

Peter von Erkelenz fu il suo esecutore testamentario, presente al momento della morte, e realizzò il volere del Cardinale di trasferire il suo cuore nella Cappella dell'Ospedale di Bernkastel, del quale egli stesso divenne Rettore nel 1488, fino alla morte nel 1494.

24 È da ricordare che il *De non aliud* finisce con venti proposizioni presentate con il nome di “*Propositiones eiusdem reverendissimi patris Domini Nicolai Cardinalis de virtute ipsius non aliud*” (nn.114-125). La forza di queste proposizioni fece sì che, nella storia della ricezione dell'opera di Cusano, fossero pubblicate indipendentemente dal tetralogo. Ricordiamo che, sotto questa forma, si presentano alcune fonti care al suo pensiero come la *Elementatio theologica*, il *Liber de Causis* e il *Liber viginti quattuor philosophorum*.

25 Cfr. II *Cor.* 2, 5.

26 *De ap. theor.* (h XII n.2): “CARDINALIS: 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”.

27 Cfr. *De ap. theor.* (h XII n.2): “PETRUS: Quid quaeris? CARDINALIS: Recte ais. PETRUS: Ego te interrogo, et tu me derides. Cum peto, quid quaeras, tu dicis ‘recte ais’, qui nihil aio, sed quaero. CARDINALIS: Cum diceris ‘quid quaeris’, recte dixisti, quia quid quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid. quaereret, utique non quaereret”.

28 *De con.* I c.5 (h III nn.19): “omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquiri, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio ‘an sit’ nonne entitatem, quid sit quidditatem, ‘quare’ causam, ‘propter quid’ finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est”. Cfr. *De con.* I c.6 (h III n.24); *De sap.* II (h V n.29). Riguardo alla domanda sul primo principio, Álvarez Gómez afferma: “lo peculiar de la pregunta sobre Dios es que la respuesta está contenida en la misma pregunta [...]”. La respuesta no la descubrimos fuera, sino dentro del ámbito de la pregunta [...]. Al preguntarse sobre Dios debemos penetrar en la pregunta misma e investigar sus presupuestos, es decir, ocuparnos con aquello de que la pregunta está ya provista para poder subsistir como tal” (M. Álvarez Gómez, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa*, in “La Ciudad de Dios”, 177 (1964), pp. 413-414).

29 *De ap. theor.* (h XII n.4). Citiamo nel corpo del testo la traduzione di Giovanni Santinello: Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1965, p. 367.

l'identità tra *quid* o *quiditas*, la *subsistentia* e il *posse ipsum* nel dialogo, dato che nulla potrebbe né essere né essere conosciuto se non potesse essere conosciuto, ossia se non avesse il potere stesso come principio. Senza questo potere, nulla può essere. Questa considerazione si trova già nel capitolo X del *Compendium*, dove si afferma che: “tutto ciò adunque che può essere o esser conosciuto risulta complicato nel potere e gli appartiene”³⁰.

3. La ricerca del *posse ipsum* nel *Compendium* e nel *De apice theoriae*

Per quando riguarda il “*posse ipsum*”, come ultimo nome enigmatico, si tratta dello stesso verbo ausiliare all’infinito “*posse*” che forma il neologismo “*possest*”. In questo caso non è accompagnato da un altro verbo se non dal pronome dimostrativo “*ipsum*”. “*Posse*” indica così un’azione, una forza o un potere che è in sé condizione di possibilità di ogni altra azione, forza o potere. E questi viene rinforzato dalla presenza del pronome dimostrativo “*ipsum*”³¹.

Nel capitolo X del *Compendium*, quando presenta il “*posse ipsum*” come espressione simbolica del divino, il Cusano ne offre due caratteristiche specifiche. In primo luogo, il *posse ipsum* è anteriore all’essere e al non essere, dato che nulla è se non *può* essere, e non-è se non *può* non-essere. Da quanto si evince, il non-essere presuppone il potere stesso, poiché per non-essere si deve prima potere. In secondo luogo, il *posse ipsum* è anteriore al poter fare (*posse facere*) e al poter essere fatto (*posse fieri*). Effettivamente, niente che non possa farsi si fa e niente che non possa essere fatto si fa. Queste due caratteristiche indicano l’*anteriorità* del *posse ipsum* rispetto a tutto. Così il *posse ipsum* è complicazione assoluta di tutto ciò che è e di tutto ciò che non è, di tutto ciò che si fa e che viene

È da segnalare che il concetto *quiditas*, anche come *quidditas*, è utilizzato da Niccolò Cusano in varie occasioni, tanto nel contesto delle sue prediche quanto nel resto della sua opera, già a partire dal *De docta ignorantia* in avanti. Nel *De docta ignorantia* Cusano distingue la *quidditas* del *maximum* nel senso *assoluto* dalla *quidditas* considerata nel suo modo contratto, cioè come universo: si riferisce allora alla *quidditas assoluta* e alla *quidditas contracta* del *maximum*. Questo è sufficientemente illustrato tramite un esempio, cfr. *De docta ign.* II c.4 (h I n.115): “ex hiis multa investigator elicere poterit. Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte. Et quia quidditas solis absolute non est aliud a quidditate absolute lunae – quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium – et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae – quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa –: quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna; Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate”. La stessa distinzione è usata da Cusano nel contesto del tetralogo *De non aliud*: cfr. *De non aliud* c.8 n.27 et sqq.

³⁰ *Comp.*, c.10 (h XI/3 n.29); tr. it di G. Santinello, in Niccolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 345.

³¹ Cfr. J. M. André, *op. cit.*, p. 283.

fatto³². Perciò può essere definito nel *Compendium* e nel *De apice theoria* come: “*quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest*”³³.

La novità che offre il *posse ipsum* rispetto alle speculazioni precedenti è dichiarata dallo stesso Cusano nel *De apice theoriae* quando stabilisce la relazione tra il *posse ipsum* e il *possest* (neologismo che risultava anche espressivo della sua metafisica della potenza). Egli vi afferma che: “vedrai in seguito che, meglio del nome ‘possest’ e di qualunque altro nome, il potere stesso, di cui nulla può essere più potente, e che è anteriore ad ogni cosa e migliore di tutto, è di gran lunga più adatto a denominare quell’essere senza del quale nulla può essere, vivere, intendere. Se esso può avere un nome, la migliore denominazione sarà quella di ‘potere’, di cui nulla può essere più perfetto, e credo non vi sia altro nome più vero, più chiaro e più facile”³⁴.

Vogliamo sottolineare le tre aggettivazioni che accompagnano il “*posse ipsum*” in questo brano. Il “*posse ipsum*” è più chiaro (*clarius*), più facile (*facilius*) e più vero (*verius*) di ogni altro nome. Questi termini sono profondamente legati tra loro. Come afferma lo stesso Cardinale, la verità (*veritas*) è tanto più facile (*facilior*) quanto più chiara (*clarior*)³⁵. E questi termini non sono di minore rilevanza nel contesto della filosofia cusaniiana. Possiamo ricordare, in questo senso, che nel *De sapientia II*, l’ignorante identifica la facilità con l’incomprensibilità che è costitutiva della dottrina dell’ignoranza³⁶.

Nel *De apice theoriae* Niccolò Cusano ricorda gli *Idiotae libri*, specialmente il *De sapientia I*, nel punto in cui l’ignorante afferma che la saggezza reclama la piazza³⁷. Per questo motivo, conduce l’*oratore* al mercato, dove si pesa (*ponderare*), si misura (*mensurare*) e si enumera (*numerare*). Tre attività *facili e chiare* che *transumptive*, ossia innalzandole a un livello superiore, possono essere congeturate come il principio fondamentale che tutto e se stesso pesa, misura ed enumera. Allo stesso modo, il Cardinale nota la semplicità del “*posse ipsum*” nell’affermare che un bambino non ignora il potere stesso (*posse ipsum*) quando afferma che può fare diverse attività, come correre o parlare. Così che tutto ciò che può essere, vivere o intendere, presuppone (*praesupponere*) il *posse ipsum* come il proprio principio e fine, dato che tutto avviene tra il massimo e il minimo *posse*.

Ovviamente non risulta estranea alla speculazione sul *posse ipsum*, in virtù delle esigenze dottrinali e sistemiche, la considerazione della sua unitrinità. Nella proposizione X del memoriale del *De apice theoriae*, Cusano afferma che il *posse ipsum*, come semplice principio unitrino, complica il poter fare di quello che fa, il poter essere fatto di quello che viene fatto e la connessione tra entrambi³⁸.

32 Cfr. *Comp.* c.10 (h XI/3 n.29).

33 Cfr. *Comp.* Epil. (h XI/3 n.47); *De ap. theor.* (h XII n.5).

34 *De ap. theor.* (h XII n.5); tr. it di G. Santinello, in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 369.

35 Cfr. *De ap. theor.* (h XII n.5).

36 Cfr. *De sap.* II (h V n.32).

37 Cfr. *De sap.* I (h V n.3): “ego autem tibi dico, quod ‘sapientia foris’ clamat ‘in plateis’, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‘in altissimis’”.

38 Cfr. *De ap. theor.* Prop. X (h XII n.26): “in operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse connexionis utriusque”.

Nel capitolo X del *Compendium* Cusano offre una spiegazione più estesa. Indica la quadruplica presentazione del principio come *posse ipsum*, a cui nulla è anteriore. Ciò che è uguale (*aequale*) non può essere senza il potere (*posse*). In tal senso, dato che il secondo termine del principio (l'uguale) è uguale al potere stesso (*posse ipsum*), l'uguaglianza è anche anteriore agli opposti. A sua volta, l'unione (*unum*) procede dal potere e dall'uguaglianza, poiché la potenza è più forte quando è unita³⁹. È tramite l'unione che il potere e l'uguaglianza sono una sola cosa. E questa unione non è di minore importanza del potere e dell'uguaglianza da cui procede. In tal modo, il "*posse ipsum*" esprime un unico principio potentissimo, ugualissimo e unitissimo⁴⁰.

Poi Cusano offre il quarto termine del principio. Il *posse ipsum* vuole (*vult*) avere una somiglianza (*similitudo*), vuole poter comunicarsi, esprimersi o manifestarsi. Perché non potrebbe essere conosciuto se non si comunicasse, si esprimesse o si manifestasse così come viene affermato all'inizio del *Compendium*. In tal senso, è opportuno ricordare che ogni somiglianza è specie, immagine o segno dell'uguaglianza, e che la conoscenza avviene tramite la somiglianza. Di conseguenza, l'oggetto di ogni potenza di conoscenza è l'uguaglianza, che mette in movimento tutte le forze della mente.

Quando la mente (*mens*) cerca di vedere nelle cose visibili il *posse ipsum*, intende che esso è oltre il poter essere, il poter vivere e il poter intendere come il principio semplice e assoluto di tutto. Tuttavia, essa ricerca in tutto ciò che esiste, vive e capisce, perché il poter essere, il poter vivere e il poter intendere sono immagini del potere stesso. Così come viene espresso nella Proposizione IV del memoriale del *De apice theoriae*, colui che contempla vede in modo invisibile il potere stesso nella sua immagine, cioè in tutto ciò che può essere, in tutto ciò che può vivere e, nel modo più perfetto, in tutto ciò che può intendere, perché "come l'immagine è apparizione della verità, così tutte le cose non sono che apparizioni dello stesso potere"⁴¹. E quando la mente capisce che il *posse ipsum* è in se stesso inattuabile, lo comprende come al di sopra delle sue capacità. Di fatto il poter vedere (*posse videre*) della mente va oltre il suo poter vedere in modo comprensivo⁴². Il poter vedere in modo comprensivo è già una sua determinazione. Perciò la visione a cui tende la mente non è una visione comprensiva nel momento in cui essa si alza per poter veder-si, cioè vedere se stessa e da lì vedere il *posse ipsum* in modo incomprensibile.

Con questo Cusano indica che il poter vedere della mente è il suo potere supremo, a partire dal quale si estendono, come determinazioni, le sue diverse potenze o forze di conoscenza, come ad esempio il poter sentire, il poter immaginare, il poter ragionare e il poter intendere. Tuttavia, questo movimento dinamico del potere della mente non è solo discendente, ma anche allo stesso tempo ascendente.

39 Cfr. *Comp.*, c.10 (h XI/ 3 n.30): "potentia enim seu virtus unita fortior est".

40 Cfr. *Comp.*, c.10 (h XI/3 n.30): "et ita videt mens posse, eius aequalitatem et utriusque unionem esse unicum principium potentissimum, aequalissimum et unissimum".

41 *De ap. theor.* (h XII n.20); tr. it di G. Santinello, in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 381.

42 Cfr. *De ap. theor.* (h XII n.10): "posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere".

Le determinazioni cognitive della mente ascendono progressivamente verso il suo principio; questo è il poter vedere della mente, in cui si manifesta, come in una prima immagine, il *potere stesso* assoluto.

4. Considerazione finale

In questa mia ricerca ho voluto analizzare gli ultimi due opuscoli di Cusano, il *Compendium* e il *De apice theoriae*, alla luce dell'ultimo nome enigmatico in essi proposto: il "*posse ipsum*". Ho anche voluto accompagnare la *conjetura* di una novità nel pensiero di Niccolò Cusano attraverso la sua concezione del divino, nella sua immanenza e nella sua trascendenza come "*posse ipsum*".

Alla luce dell'elaborazione del *Compendium* e del *De apice theoriae*, il "*posse ipsum*" può essere compreso come un'espressione linguistica estrema nell'itinerario che l'*humana mens* percorre nella conoscenza di se stessa e, con ciò, del principio da cui essa e tutto procedono.

In primo luogo, ho voluto analizzare il perché ogni altro nome presuppone (*praesupponere*) il "*posse ipsum*", mentre esso viene espresso o spiegato con altri nomi. Per questa ragione, si tratta di un nome che nella sua singolarità esprime l'immanenza e la trascendenza del principio. Ovvero la somiglianza (*similitudo*) del principio per cui esso "è tutto in ogni nome" così come "nulla di ogni nome".

In secondo luogo, il "*posse ipsum*" conduce verso l'ambito della visione mistica, poiché guida la mente verso il limite della sua visione comprensiva, al di là della quale si trova il principio. Niccolò Cusano afferma, alla fine del *De apice theoriae*, che questo è tutto quello che coloro che hanno voluto indagare hanno voluto esprimere, vale a dire che ogni precisazione speculativa si fonda sul *posse ipsum* e nella sua manifestazione, comunicazione o partecipazione⁴³.

Infine, attraverso il "*posse ipsum*", il Cusano mostra in un modo più chiaro, facile e pertanto più vero (*clarius, facilius, verius*), il dinamismo del divino, ossia, l'identificazione del divino stesso con una forza o potere attivo tutto in tutto. Da ciò deriva che il divino, in quanto principio dinamico, non può essere identificato con una sostanza statica. Quando, nel contesto del *De apice theoriae*, Cusano utilizza il concetto di sostanza per definire il principio, egli lo concepisce come una sostanza assoluta, dinamica e produttiva. In tal modo, Cusano, attraverso la sua speculazione sul "*posse ipsum*", verrà spesso ripreso nella filosofia moderna e contemporanea, come nei casi di Giordano Bruno, Schelling ed Ernst Bloch, tanto per citarne alcuni.

43 Cfr. *De ap. theor.* (h XII n.14): "puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere".