View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Institutional Research Information System University...

BIBLIOTHECA CUSANA

n. 6

Collana diretta da Gianluca Cuozzo

Comitato scientifico:

João Maria André
Claudia D'Amico
Walter Andreas Euler
Elena Filippi
José González Ríos
Thomas Leinkauf
Jorge Mario Machetta
Sandro Mancini
Maurizio Merlo
Enrico Pasini
Francesco Piro
Klaus Reinhardt†
Harald Schwaetzer
Jean Seidengart
Hans Gerhard Senger
Kazuhiko Yamaki

I saggi pubblicati nel presente volume sono stati sottoposti a un processo di *peer-review*

VERBUM ET IMAGO COINCIDUNT

Il linguaggio come specchio vivo in Cusano

A cura di
Gianluca Cuozzo, Antonio Dall'Igna, José González Ríos,
Diego Molgaray, Greta Venturelli

MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Bibliotheca Cusana* n. 6
Isbn: 9788857555966

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

Introduzione
Gianluca Cuozzo – José González Ríos 7

Nota bibliografica 11

I
IL POTERE FIGURATIVO DELLA PAROLA E DELL'IMMAGINE

El poder de la imagen: *aenigma*, teurgia y performatividad
Claudia D'Amico 17

La dimensione estetica del pensiero di Niccolò Cusano in rapporto al tema dello sguardo. Per le relazioni tra filosofia e arte agli albori del Rinascimento
Elena Filippi 33

Nicholas of Cusa as a Theoretical Bridge between Alberti and Vasari
Il Kim 53

La recepción de la concepción cusana del poder en los diálogos londinenses de Giordano Bruno
Diego Molgaray 67

Il paradosso come possibilità linguistica. Da Cusano a Paul Auster
Gianluca Cuozzo 91

II
NATURA, FORZA E FINALITÀ DELLA PAROLA UMANA

Genesi, fondazione e finalità della parola umana nel pensiero di Nicolò Cusano
Greta Venturelli 117

La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa
José González Ríos 137

"*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*": la condición ontológica del hombre
Alexia Schmitt 151

Facing the Truth and Lacking Words: The Analogy of Human Speech in St. Augustine, Nicholas of Cusa, and Karol Wojtyła
Peter Casarella 179

III
LA PAROLA INFINITA E LA SUA IMMAGINE

Vom ‚*ipse est, qui in omnibus loquitur*' her – Eine veränderte Idee der Beziehung von Gott und Geschöpf bei Cusanus
Kazuhiko Yamaki 205

Jésus-Christ en tant que Verbe: la perspective cuséenne
Felix Resch 225

Viva imago Verbi: la sapienza del Verbo e la viva immagine di Dio nel primo libro *De sapientia*
Antonio Dall'Igna 237

La discusión en torno al tratado *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse* y *De docta ignorantia II*. Un aporte al estado de la cuestión
María Cecilia Rusconi 257

Gianluca Cuozzo – José González Ríos

INTRODUZIONE

In questo volume sono raccolti i saggi di buona parte degli studiosi di Cusano che operano a livello internazionale: in Italia, Francia, Argentina, USA e Giappone. Essi hanno però una particolare specificità: quella di rendere palese, in Italia, il grande rapporto di collaborazione tra le Università italiane ed europee con la Universidad de Buenos Aires (UBA) e con il Círculo de Estudios Cusanos di quella stessa città, Circulo diretto dai colleghi Claudia D'Amico e Jorge Machetta, i promotori del rilancio di Cusano nel continente sudamericano. Questa rapporto di profonda collaborazione, che vede nella Società Cusaniana (Torino) un indispensabile snodo nella promozione della ricerca e nello scambio tra ricercatori dei rispettivi paesi, tocca amicizie, implica una certa sintonia teoretica, ma soprattutto, si fonda su un comune interesse culturale. Interesse che proveremmo a definire così: fare in modo che la tradizione filosofica dei grandi maestri del Quattrocento e del Cinquecento sia tenuta presente nella grande richiesta, proprio oggi, di analizzare i nostri problemi impellenti – erosione inaudita dell'ambiente, crisi economiche, problemi di convivenza, politiche dei muri, solo per citare dei casi – anche alla luce di un Nuovo Umanesimo o un Nuovo Rinascimento. Questi paradigmi culturali, che rievocano una sapienza del passato, devono saper coniugare varie forme di sapere: quello scientifico, quello tecnologico e quello umanistico, in cui la filosofia ha un ruolo non indifferente. A tal proposito possiamo solo citare due autori: l'economista torinese Aurelio Peccei (fondatore del Club di Roma) e Arne Naess (il padre norvegese dell'ecologia profonda). Entrambi, sul piano dei rischi comportati dalle attività tecnico-produttive rispetto agli equilibri ecosistemici dell'ambiente, hanno fatto proprio il tema della *docta ignorantia*. E non crediamo che il riferimento sia causale: Cusano è presente in molti autori del Novecento, una sua influenza è persino riscontrabile in Ernst Cassirer, Karl-Otto Apel, Hans-Georg Gadamer, nell'epistemologia di Karl Popper (il suo falsificazionismo essendo, almeno in parte, un aggiornamento dell'*ars coniecturalis* di Cusano alla luce dei nuovi problemi

di teoria della conoscenza), e nel progetto incompiuto di una metaforologia o una teoria della inconcettualità (*Theorie der Unbegrifflichkeit*) di Hans Blumenberg (in cui si ritrova una rielaborazione della *scientia aenigmatica* di Cusano), per far menzione solo di alcuni nomi.

Con questo spirito è partita una *call for papers* internazionale, approfittando della presenza presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino, nel 2015, di José González Ríos in qualità di *visiting scientist*. È stato in questo contesto, animato incessantemente da scambi fecondi, che è sorta l'idea del presente volume: un contributo volto a rafforzare il dialogo aperto e produttivo tra l'America Latina e l'Europa.

Nell'orizzonte di questa prospettiva dialogica, si comprende appieno la scelta della tematica del presente volume: il tema del rapporto tra *verbum et imago*¸ indagato alla luce di una loro possibile convergenza. Non è mancata una dettagliata analisi della tematica stessa dal punto di vista storico-filologico, processo di approfondimento a cui hanno partecipato i giovani ricercatori che, occasionalmente o con una dedizione quasi assoluta, si sono occupati e si occupano tutt'ora del pensiero di Cusano: Antonio Dall'Igna, Ernesto Sferrazza Papa, Damiano Roberi, Greta Venturelli ed Elisa Destefanis. A loro va il più sentito ringraziamento per aver animato le discussioni seminariali sul pensiero cusaniano nel 2015, con la presenza del prof. González Ríos, e anche successivamente.

Il tema del volume, dicevamo, è emerso come una delle possibilità più concrete per analizzare le tematiche salienti del pensiero cusaniano: ontologiche, estetiche, teologiche, ecclesiologiche, di filosofia del linguaggio e oltre. Ciò è dovuto al fatto che la questione del rapporto tra la parola (*verbum*) e l'immagine (*imago*) non è affrontata da Cusano come un argomento tra gli altri, bensì come un fascio di luce che illumina tutte queste dimensioni proprie del suo pensiero.

La ricchezza delle sezioni, in cui si articola la presente pubblicazione – "Il potere figurativo della parola e dell'immagine", "Natura, forza e finalità della parola umana", "La Parola infinita e la sua immagine" – è un segno della buona qualità della scelta tematica: gli stimoli, contributo dopo contributo, non mancano. Ne emerge una figura di pensatore piuttosto articolata e complessa, ricca di sviluppi nella modernità. Verrebbe da dire che "per quanto si moltiplichino i discorsi", Cusano continua ad ammiccare dietro a ciascuna interpretazione come un pensatore ineffabile, situato ben al di là di ciascuna lettura qui offerta (e di ogni altra possibile).

Da questa situazione, in sintonia con il prospettivismo cusaniano, possiamo trarre un importante insegnamento: è bene continuare a *parlare* di

Cusano, variando costantemente prospettiva geografica e culturale, affinché la sua *immagine* si arricchisca e continui a suggerirci – di volta in volta – come pensare al mondo e ai suoi problemi. Mondo che è l'immagine quasi speculare del *posse infinitum*, eppure delicato e destinato a non durare in eterno. Di questa lezione noi sembriamo aver perso memoria.

Un ringraziamento particolare vai poi a Greta Venturelli e Diego Molgaray, *editors* dei testi raccolti nel presente volume. In dialogo costante, a 11.000 km di distanza, hanno curato testi qui pubblicati con intelligenza e dedizione non comuni.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere di Nicolò Cusano sono citate secondo l'edizione critica dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg (Nicolai de Cusa *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) presso l'editore Felix Meiner in ventidue volumi. In nota, all'abbreviazione dell'opera citata segue in numero romano l'indicazione del libro; in numero arabo è indicato il numero del capitolo, quello del paragrafo ed eventualmente della linea; dopo il punto e virgola segue inoltre, in numero arabo, la pagina della traduzione a cui ciascun contributo dichiara di far riferimento.

Qui di seguito si danno le abbreviazioni delle principali opere di Cusano (secondo la numerazione progressiva degli *Opera omnia*):

De docta ign. = De docta ignorantia, a cura di E. Hoffmann e R. Klibansky in *Opera omnia*, vol. I, Lipsia, 1932 (si veda anche la più recente "editio minor" dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, 3 voll. a cura di P. Wilpert, testo a fronte latino-tedesco, Amburgo, Meiner, 1994-1999: PB);

Apol. = Apologia doctae ignorantiae, a cura di R. Klibansky, in *Opera Omnia*, vol. II, Lipsia, 1932;

De coni. = De coniecturis, a cura di J. Koch e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. III, Amburgo, 1972;

De Deo absc. = De Deo abscondito, in *Opuscola* I, a cura di P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. IV, Amburgo, 1959;

De quaer. = De quaerendo Deum, in *Opuscola* I, cit.*;*

De fil. = De filiatione Dei, in *Opuscola* I, cit.;

De dato = De dato patris luminum, in *Opuscola* I, cit.;

De gen. = *De genesi*, in *Opuscola* I, cit.;

De sap., *De mente*, *De stat. exper.* = *Idiota de sapientia*, *Idiota de mente*, a cura di R. Steiger, con due *Appendici* di R. Klibansky; *Idiota de staticis experimentis*, a cura di L. Baur, con l'aggiunta di una breve *Dissertazione* di K. Bormann e H.G. Senger), in *Opera omnia*, vol. V, Amburgo, 1983;

De vis. = *De visione Dei*, a cura di A. D. Riemann, in *Opera omnia*, vol. VI, Amburgo, 2000;

De pace = *De pace fidei*, a cura di R. Klibansky e H. Bascour, in *Opera omnia*, vol. VII, Amburgo, 1959 e 1970;

Crib. Alk. = *Cribatio Alkorani*, a cura di L. Hagemann, in *Opera omnia*, vol. VIII, Amburgo, 1986;

De ludo = *De ludo globi*, a cura di J. G. Senger, in *Opera omnia*, vol. IX, Amburgo, 1998;

De aequal. = *De aequalitate*, a cura di *H. G. Senger*, in *Opera omnia*, vol. X/1, *Opuscola* II, Amburgo, 2001;

De theol. compl. = *De theologicis complementis*, a cura di A. D. Riemann e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. X/2a, *Opuscola* II, Amburgo, 1994;

De princ. = *De Principio*, a cura di A. D. Riemann e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. X/2b, *Opuscola* II, Amburgo, 1988;

De beryl. = *De beryllo*, a cura di H. G. Senger e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. XI/1, Amburgo, 1988;

De poss. = *De possest*, a cura di R. Steiger, in *Opera omnia*, vol. XI/2, Amburgo, 1973;

Comp. = *Compendium*, a cura di B. Decker e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. XI/3, Amburgo, 1973;

De ven. sap. = *De venatione sapientiae*, a cura di R. Klibansky e H. G. Senger, in *Opera omnia*, vol. XII, Amburgo, 1982;

De ap. theor. = *De apice theoriae*, a cura di R. Klibansky e H. G. Senger, in *Opera omnia*, vol. XII, cit.;

De non aliud = *Directio speculantis seu De li non aliud*, a cura di L. Baur e P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. XIII, Lipsia 1944 e Amburgo 1950;

De conc. cath. = *De concordantia catholica*, a cura di G. Kallen, 4 voll., in *Opera omnia*, vol. XIV, Lipsia, 1939-1968;

De math. perf. = *De mathematica perfectione*, a cura di M. Folkerts, in *Opera omnia*, vol. XX, Amburgo, 2005.

A queste indicazioni possono fare eccezione i contributi in lingua straniera.

Lista delle abbreviazioni

AC Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Hamburg 1976ff.

b Baseler Ausgabe: D. Nicolai de Cusa cardinalis […] opera, 3 Bände, Basel 1565. CSt Cusanus-Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930ff.

CT Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929ff.

Dupre´ Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt u. kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände, Wien 21989 (= 11964).

h Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932–1944, Hamburg 1959ff.

MFCG Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961ff., später Trier 1989ff.

p Pariser Ausgabe: Nicolai Cusae cardinalis Opera, ed. Johannes Jacobus Faber Stapulensis [Jacques Lefèvre d'Etaples], 3 Vol., Paris 1514 (Nachdruck Frankfurt 1962).

I.

IL POTERE FIGURATIVO DELLA PAROLA E DELL'IMMAGINE

Claudia D'Amico

EL PODER DE LA IMAGEN: *AENIGMA*, TEURGIA Y PERFORMATIVIDAD

Abstract: This text proposes to analizes the Cusan notion *aenigma* in the light of the notion of Performativity, Christian Doxology and Theurgic Practice of some philosophical schools of Late-Antiquity. It will be shown that the construction of the enigma, living and effective symbol of the absolute, is a praxis or spiritual exercise that leads to self-care. In this sense, it can be conceived as "sacralized performativity" or "secularized theurgy".

Keywords: Cusanus, *aenigma*, performativity, doxology, theurgy.

> La sentencia de San Pablo: *Videmus nunc per speculum in aenigmate* sería una claraboya para sumergirse en el Abismo verdadero, que es el alma del hombre.
>
> J. L. Borges, "El espejo de los enigmas" (1952)

1. Alcances de la ciencia enigmática

Es sabido que el pensamiento de Nicolás de Cusa puede evaluarse como un largo y fecundo esfuerzo por "cazar" la sabiduría. De hecho, el propio Cusano hacia el final de su vida se ve retrospectivamente de este modo: un cazador saltando hacia una presa inaccesible. Indudablemente, la caza está siempre mediatizada por lo simbólico. El símbolo se constituye en el "lugar" donde privilegiadamente se hace presente la presa. En diversas ocasiones, el Cusano se refiere al símbolo que convoca lo absoluto con el término "*aenigma*", noción que liga a la de "*speculum*" siguiendo, a la vez que re-significando, la fórmula de las *Escrituras*.

Las palabras de Pablo de Tarso "Ahora pues vemos por medio de un espejo y en enigma, entonces veremos cara a cara"[1] fueron entendidas en

1 I Cor. 13,12: "Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem".

la Edad Media en relación con la incomprensibilidad inmediata y total de lo divino. De ellas se desprende una oposición: la posibilidad de acceso parcial al Creador a través de las creaturas *in via* y la posibilidad de conocimiento pleno *in patria*. La fórmula aparece frecuentemente en la obra cusana[2]. Ya en los primeros sermones se encuentran alusiones a la mencionada oposición y al conocimiento "*facie ad faciem*" et "*sine aenigmate*"[3]. En los tratados, en cambio, las alusiones a la vida ultra-terrena son escasas mientras que se profundiza en la noción de conocimiento enigmático, confiriendo a este término un original sentido. Tanto en las obras tempranas como en las tardías, el Cusano afirma que las cosas visibles son imagen de las invisibles y, como se infiere del texto paulino, el creador puede ser visto en las creaturas como si se lo viera "en espejo y en enigma"[4].

La posibilidad de ver a Dios en las creaturas es, sin duda, una exclusividad del intelecto. En este sentido agrega el Cusano: "pues las perfecciones invisibles de Dios […] se han hecho visibles a la inteligencia"[5]. El intelecto es quien pasa a ocupar pues el lugar de *speculum:* en efecto, no es la realidad el espejo donde se refleja el creador, es la mente humana el espejo en el cual puede volverse visible de algún modo lo que es invisible. El fundamento de esto es doble: por una parte, la *mens humana* es imagen del creador y en ese sentido es quien lo refleja como un espejo; por otra, el mismo hecho de ser imagen la vuelve a ella misma creadora, por esto es definida como espejo vivo (*vivum speculum et imago coincidunt*). Lo invisible sólo puede volverse visible en ella por la actividad artística productora.

Nicolás de Cusa desplaza el sentido desde las cosas visibles que proceden de la mente del creador, al de las construcciones simbólicas que proceden de la mente humana. Ahora bien, no toda creación humana es enigma, sino sólo aquella que conduzca a la mente mediante una *praxis* a ascender a la visión. Así, la noción de "*aenigma*" no se identifica de un modo completo con la de

2 Sigo aquí en líneas generales lo presentado en la entrada C. D'Amico, *Aenigma*, en *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, ed. por M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2011, pp. 446-449.

3 Cfr. por ejemplo, N. Cusano, Sermo III: h XVI/1, n. 9, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 1 (Sermones I-IV), ed. por R. Haubst, M. Bodewig y W. Krämer, 1970; Id., Sermo V: h XVI/2, n. 39, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., *Sermones* I (1430-1441), fasc. 2 (Sermones V-X), ed. por R. Haubst, M. Bodewig y W. Krämer, 1973; Id., Sermo IX: h XVI/2, n. 35, en ivi.

4 Cfr. *De docta ign.* I, 11: h I, n. 30.

5 *De poss*.: h XI/2, n. 2: "Ait autem hoc fieri hoc modo: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur […]".

"*coniectura*". El enigma es una conjetura, pues toda explicitación de la mente humana lo es, pero tiene la característica de ser además un "*symbolon*" en cuanto es un signo sin semejanza ni contigüidad con lo que señala y está cargado de una intención por parte de aquel que lo crea. Más allá de que se ha señalado que "*aenigma*" y "s*ymbolon*" no poseen significaciones idénticas[6], la noción de enigma no debe ser entendida por fuera del marco de lo que, desde *De docta ignorantia*, el Cusano llama "*symbolica investigatio*". De esta clase de símbolos que pueden ser llamados enigmas, el Cusano privilegia, desde los primeros tratados, los matemáticos.

Los entes matemáticos carecen de la corruptibilidad propia de los entes materiales y por esto, si son considerados en un sentido "máximo" operando en ellos una *transumptio ad infinitum,* se vuelven un "símbolo visible que espeja lo invisible". En *De docta ignorantia*, plantea un suerte de método en tres pasos que permitirían el ascenso, en ellos se vuelve patente el hecho de que el enigma es una construcción fruto de una praxis[7]. Este ejercicio es retomado por el Cusano en varias de sus obras. En *De theologicis complementis* de 1453, opúsculo que debe ser considerado como un apéndice de *De mathematicis complementis*, insiste en la utilidad de los enigmas matemáticos para la teología[8]. Posteriormente en *De Beryllo* de 1458 postula la posibilidad de una "*aenigmatica scientia*"[9]. En este escrito vuelve a insistir en la presentación de una praxis, ahora llamada ciencia enigmática, a través de la cual el intelecto humano se mide a sí mismo "por medio de la potencia de sus obras" y a través de esto "mide al intelecto divino a la manera como la verdad es medida por la imagen"[10]. El Cusano vuelve sobre el paralelismo: así como el intelecto divino crea todo para conocerse o manifestarse a sí mismo, el intelecto humano semejante al divino en el crear, crea semejanzas de la semejanza del Intelecto divino, lo cual vuelve al hombre "*mensura rerum*" y

6 Acerca de la vinculación entre estas nociones cfr. K. Platzer: *Symbolica venatio und scientia aenigmatica*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001.

7 *De docta ign*. I, 11: h I, nn. 30-33.

8 Cfr. C. Rusconi, *Visio und mensura als Rätselbilder der Identität in De theologicis complementis*, en *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, ed. por W. A. Euler, Y. Gustafsson y I. Wikström, Åbo, Åbo Academy University Press, 2010, pp. 187-201.

9 Cfr. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München, C. H. Beck, 2001; C. Rusconi, *The Mirror Nature in the Light of the aenigmatica scientia*, en *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, ed. por I. Bocken y H. Schwaetzer, Maastricht, Uitgeverij Shaker, 2005, pp. 95-112; I. Bocken, *Perspektiven der Theorie. Philosophie als scientia aenigmatica bei Nicolaus Cusanus*, en ivi, pp. 29-48).

10 *De beryl.*: h XI/1, n. 7.

"*secundus deus*". De entre todas estas semejanzas, las figuras geométricas tienen en esta obra – como lo habían tenido ya en las mencionadas más arriba – un lugar privilegiado como enigma de la verdad inalcanzable. La insistencia en la consideración de que esto es una práctica puede verificarse otra vez, como en los pasos indicados en *De docta ignorantia*, en la indicación de la construcción del enigma: "ve el enigma de esta arte nuestra, y toma el cálamo en la mano y pliégalo al medio […]"[11].

La visión que el enigma ofrece al entendimiento humano revela por un lado que el enigma es el lugar para la verdad, pero por otro que la verdad en sí misma no es figurable en ningún enigma[12]. Las palabras del Apostol subrayan, según el Cusano, el carácter negativo de este tipo de saber[13]: "ahora, a partir de esto, puedes ver suficientemente qué conocimiento podemos tener ahora de Dios, cuando como dice el Apóstol 'vemos por medio de un espejo, en enigma', el cual no es otro ciertamente sino el negativo"[14].

Si bien el Cusano destaca el uso enigmático de los entes matemáticos, también son considerados con este uso algunos vocablos, "signos enigmáticos de lo verdadero (*signa aenigmatica veri*)"[15]. Las denominaciones "*idem*", "*possest*", "*non-aliud*", "*posse*" vuelven de algún modo visible la belleza infinita partiendo cada uno de ellos desde una perspectiva particular[16]. Como ha mostrado João María André, no se trata de conceptos fijos sino dinámicos los cuales son un camino o vía hacia lo absoluto pero no lo absoluto mismo, el cual es antes de todo nombre[17]. Con estos vocablos, el Cusano pretende que lo absoluto reluzca siempre de un modo más preciso aunque sin alcanzar nunca la precisión misma. Así lo expresa en un pasaje acerca del nombre "*non-aliud*":

---

11 Ivi, n. 9: "Huius vide nostrae artis aenigma et recipe calamum ad manus et plica in medio".

12 Ivi, n. 7: "Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate".

13 Cfr. C. D'Amico, *Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica*, en MFCG 29 (2005), pp. 265-278.

14 *De beryl.*: h XI/1, n. 15: "Nunc potes satis ex his videre, quam nunc, quando 'per speculum videmus in aenigmate', ut Apostolus ait, de deo notitiam habere possumus, utique non aliam quam negativam".

15 *De fil*. 2: h IV, n. 61.

16 Sobre la perspectiva de cada uno de estos nombres, cfr. J. González Ríos, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

17 Cfr. J. M. André, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006.

> Ahora bien, no pudiendo nosotros poner de manifiesto uno al otro lo que ve sino valiéndose del significado de los vocablos, realmente no surge alguno más preciso que 'no-otro'; aunque no sea el nombre de Dios, el cual es anterior a todo nombre que pueda nombrarse en el cielo y en la tierra, a la manera como el camino que lleva al peregrino a la ciudad no es el nombre de la ciudad.[18]

Algunas nociones tradicionales como "*lux*" o "*quidditas*" son consideradas también enigmas de lo divino[19]. Incluso, hay vocablos que sin poseer un sentido determinado, son elevados por el Cusano al rango de "*aenigma*", como por ejemplo, la locución "*IN*" en la cual a través de su propia figuración, teniendo en cuenta las líneas que la componen, se hace visible el principio unitrino[20]. También pueden convertirse en enigmas otras creaciones humanas como los juegos. El juego de la peonza, presentado en *De possest*, o el juego de la bola en *De ludo globi*, resultan adecuados para hacer accesible lo que por sí mismo es inaccesible[21].

Ahora bien, es necesario destacar que el Cusano no solo llama "*aenigma*" a los entes que claramente son producto de la razón, sino también a algunos entes naturales, como por ejemplo piedras preciosas: el berilo, la perla y el carbúnculo, entre ellos[22]. Podría pensarse que allí retoma un sentido clásico según el cual los entes de la naturaleza vuelven visibles a su creador, sin embargo, su condición de "*aenigma*" procede por la significación humana con la que son revestidos sólo en virtud de la cual ganan para sí un sentido o poder ascensional hacia la visión, sentido y poder que no poseen por sí mismos. Incluso en virtud de algunos ejemplos, puede comprenderse que aquello que es enigma no es sólo lo que muestra el invisible absoluto, Dios, sino a cualquier cosa del orden de lo invisible: como, por ejemplo, la columna de Trajano que no es su propia gloria, la cual es invisible, pero ella se manifiesta a través de su columna[23]. Con todo, tal visión

---

18 *De non aliud* 2: h XIII, n. 7: "Cum nos autem alter alteri suam non possimus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li non-aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et in terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis".

19 Cfr. ivi, 3, n. 8; Ivi, n. 31.

20 *De poss*.: h XI/2, n. 56: "Ipsum igitur IN est aenigma spiritus omnis scrutantis".

21 Cfr. G. von Bredow, *Der spielende Philosoph. Betrachtungen zu Nikolaus von Kues "De possest"* in *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 23-30; M. Thurner, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf*, en MFCG 27 (2001), pp. 81-128.

22 Cfr. H. Schwaetzer, *El carbúnculo* en Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 296-303.

23 *De non aliud*, 9: h XIII, n. 34: "Nam cum posteris gloriam suam ostendere Traianus vellet, quae non nisi in aenigmate ostendi sensibili potuit sensibilibus, quibus gloraie suae praesentiam exhibere fuit impossibile".

puede asimismo ser trasladada a lo absoluto pues tal columna se vuelve también, indirectamente, un enigma del poder del rey de reyes[24]. Por último, el alcance de la ciencia enigmática no se limita al saber teológico sino que tal ciencia debe ser entendida como principio de todo saber, aún del saber positivo de las ciencias naturales, pues por debajo de lo mensurado por ellas, reside la inmensurable precisión de su verdad[25].

2. *Aenigma*, *icona* y performatividad

Investigaciones recientes hacen jugar la noción cusana de "*aenigma*" con la noción contemporánea de performatividad. Mencionaremos algunos ejemplos. Un libro reciente de C. M. Bacher pone de manifiesto, a través sobre todo de los experimentos con la balanza que realiza el *idiota* de los diálogos, la vinculación que se establece entre experimentación y *cognitio dei*[26]. Los contenidos de lo que llamaríamos "ciencias naturales" se vuelven para el Cusano "*aenigmae veritatis*". Con la misma noción son evaluados también los enigmas matemáticos. El célebre ícono del *De visione Dei* y el juego propuesto en *De ludo globi*, son un paradigma del carácter performativo en tanto cada jugador se compromete en una práctica experimental directa y transformadora.

Particularmente, la práctica ascensional performativa presentada en *De visione Dei* fue objeto de muchos estudios. En esta obra el Cusano propone una orientación para conducir de modo humano a las cosas divinas y si bien la experimentación lleva a alcanzar de algún modo la *visio Dei* – entendido como genitivo objetivo: el hecho de ver a Dios – todo el análisis está centrado en la *visio Dei* entendiendo ese genitivo como subjetivo: la visión que Dios mismo tiene, o dicho más apropiadamente, la visión que Dios mismo es. En una carta inmediatamente anterior, el Cusano anuncia a los monjes del monasterio de Tegernsee el envío de un ícono: al parecer se trataba de una pintura del rostro de Cristo que él poseía. Su finalidad, dice, es ofrecerles una *experimentalis praxis* que constituirá una guía – *manu-*

24 Ivi, n. 35: "Eo te iuvabis aenigmate, ut videas regem regum".

25 Cfr. H. Schwaetzer, *Änigmatische Naturwissenschaft. Nicolaus Cusanus und die frühneuzeitliche Naturwissenschaft*, en *Nikolaus von Kues – Vordenker moderner Naturwissenschaft*, ed. por K. Reinhardt y H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2003, pp. 9-23.

26 Cfr. C. M. Bacher, *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*, Münster, Aschendorff, 2015.

ductio – para ascender *in aenigmate* a la visión de Dios[27]. Sugiere el Cusano ver la pintura con atención para advertir que la mirada del cuadro ve todo en todas las direcciones y a la vez ve a cada uno, sin embargo quien ve el cuadro lo ve limitada y contractamente desde su propia perspectiva. En este sentido son recuperadas en *De visione Dei* una vez más las palabras de san Pablo: "ahora yo contemplo en el espejo (y) en el ícono, en el enigma, la vida eterna"[28].

Así, "*aenigma*" se emparenta en este escrito con otro término griego: "*icona*". El ícono, entendido como "imagen de Dios" en el marco de la iglesia bizantina, había sido re-significado por los latinos como una mera "representación de la imagen"[29]. En el caso de la presentación cusana, no parece ni lo uno ni lo otro: el ícono no es ni imagen ni representación de Dios sino *aenigma,* es decir un ente que cargado de sentido vuelve visible la absoluta e invisible *visio Dei*. Así, esta pintura no es por sí misma "enigmática" por ser una producción artística sino que se vuelve un enigma sensible que tiene, como ha fundamentado G. Cuozzo, una función heurística[30]. Contemplar en el ícono es contemplar en el espejo y el enigma: el espejo es la visión propia o intelecto reflexivo, el enigma es el sentido con que el intelecto reviste su creación para beneficio epistemológico propio.

Podemos hasta aquí concluir que el enigma cumple un rol performativo en tanto pretende ser eficaz. La sentencia con la que John Austin selló la doctrina de la performatividad en la *lecture* pronunciada en Harvard en 1955: "cómo hacer cosas con palabras"[31], debe ser utilizada para el pensamiento cusano como la eficacia ascensional de cualquier objeto, producto del arte humano o de la naturaleza, convertido en símbolo, un sentido amplísimo de "palabra hacedora". Sin embargo, tampoco le re-

27 Cfr. *Epistola a G. Ayndorffer* (14 septiembre 1453).

28 *De vis.* 4: h VI, n. 12: "Contemplor nunc in especulo, in encona, in aenigmate vitam aeterna".

29 A. Minazzoli, *'Imago' / 'Icona': esquisse d'une problématique* en *Douze siècles d'images religieuses*, en *Nicée II, 787-1987*, ed. por F. Boespflug y N. Lossky, Paris, Cerf, 1987, pp. 313-316.

30 G. Cuozzo, Mystice Videre*. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012[3], pp. 111 ss. Podría decirse que se da el sentido inverso de lo planteado por J.-L. Marion sobre el ídolo y el ícono en su célebre *Dieu sans l'etre* (1982). En el ícono se ve lo divino tal como puede ser alcanzado, el desborde de lo infinito no se pierde. Recientemente Marion se ocupó especialmente del *De visione Dei* en J. L. Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in De visione Dei*, en "The Journal of Religion", 96 (2016), 3, pp. 305-331.

31 J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

sulta ajeno un sentido estricto de "palabra hacedora". En efecto, como anticipamos, no es posible desligar los intentos cusanos por encontrar los términos adecuados para "cazar" lo absoluto. Y en ese marco, es insoslayable la vinculación con la doctrina de los nombres divinos de Dionisio Areopagita que, como se sabe, es una fuente explícita del pensamiento cusano.

Tal doctrina en sí misma ha sido objeto de discusión en la consideración de su carácter performativo. En este sentido, nos permitimos mencionar el debate entre J-L. Marion y Derrida sobre la alabanza y la oración entendidas como actos de habla. Precisamente, para Marion los nombres dionisianos no son actos de habla realizativos o, en todo caso, son realizativos que no hacen nada: sólo la alabanza cristaliza el don de la distancia. Para Derrida, en cambio, habría que diferenciar bien la alabanza – que contiene categorías ontológicas y se vincula al lenguaje predicativo – de la oración que es un mero decir ante-predicativo[32]. Palabras y alabanzas no son ajenas a la eficacia ascensional a la cual se orienta la práctica cusana.

3. *Aenigma* y doxología

En *De venatione sapientiae* el Cusano elige la alabanza (*laus*) como uno de los campos en los cuales la presa de la sabiduría puede ser cazada. El intelecto busca en sí mismo esta *scientia laudis* y si bien cualquier creatura alaba a Dios, el hombre es un "himno viviente". Es interesante señalar que el tema de los llamados *laudabilia* se desprenden de la presentación del enigma de lo "no otro": puesto que todas las cosas resultan una recepción variada y armoniosa de lo no-otro, por lo mismo todo lo alaba: la verdad, la bondad, la magnitud… Diez son las alabanzas mencionadas y cada una es participación de la misma fuente de la alabanza, Dios[33].

---

32 R. Horner, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001. Una síntesis de la polémica en D. B. González, *El debate entre J-L Marion y J. Derrida. Una introducción*, en "Laguna: Revista de Filosofia", 18 (2006) pp. 35-47.

33 *De ven. sap.* 18: h XII, nn. 51-53. Cfr. H.-G. Senger, *Das Feld 'laus' und die Laudabilien*, en MFCG 32 (2010), pp. 105-126, a partir de la p. 119 ss. revisa las fuentes de esta doctrina cusana entre las cuales, según Senger, ocupa un lugar destacado la doctrina de las dignidades de Raimundo Lulio. Si bien esta vinculación es innegable, el propósito del presente texto no se orienta al encuentro de un vocabulario común sino más bien a los fundamentos de la constitución de los *laudabilia* como *aenigmae.*

Hace ya tiempo, P. Casarella puso en evidencia la vinculación entre la alabanza cristiana y la doxología platónica. En el caso particular del Cusano, señala que la "prehistoria" de su doxología filosófica se encuentra en *De divinis nominibus* del Pseudo Areopagita. Precisamente la clave de esa doxología tiene dos pilares: de un lado, la incomprensibilidad divina; de otro, la noción dionisiana de participación: todo lo que es, por el solo hecho de ser una participación de lo divino, representa una alabanza de lo absoluto[34]. El carácter difusivo del bien absoluto no puede ser desvinculado de su mostración bella y armoniosa.

Precisamente el Areopagita, en el cap. IV de esa obra, donde se ocupa del nombre "bien", lo vincula al de "belleza", poniendo en evidencia que tal causa productiva del todo es, en cuanto belleza, fin de todo. El Areopagita establece un juego etimológico de imposible traducción entre el verbo "*kaleîn*", es decir, llamar, y el sustantivo "*kállos*", belleza, que daría cuenta de la propiedad intrínseca de la belleza de llamar las cosas hacia sí, en el marco del esquema de la *epistrophé* o retorno hacia la divinidad. Este texto fue especialmente revisitado por el Cusano en un sermón de 1457 titulado "*Tota pulchra es, amica mea*" pero conocido como *Sermo de pulchritudine,* tomando como punto de partida esta frase dicha por Jesús a la Samaritana[35]. La lectura del capítulo IV de *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita es realizada a partir de la reciente versión latina de Traversari[36] pero también a través de la lente del *Comentario* de Alberto Magno. Siguiendo a Dionisio, el Cusano menciona el término griego "*kallós*", versionado al latín por Traversari como "*pulchrum*" y, retomando una larga tradición medieval, lo vincula con "*formosum*" por ser, la belleza, "*splendor formae*".

Otros tópicos de la tradición se suceden: la metafísica de la luz, la prioridad de la visión sobre el resto de los sentidos – no llamamos a un olor "bello", dice el Cusano – la belleza como *claritas* y *consonantia diversorum,* y también la referencia al *bonum et pulchrum conventuntur,* relec-

34 P. Casarella, *Sacra Ignorantia: sobre la doxología filosófica del Cusano* in *Coincidência dos opostos e concordâncias: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, ed. por J. M. André y M. Álvarez Gómez, Coimbra, Unidade de Investigação e Desenvolvimento, Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras, 2002, cfr. especialmente p. 53.

35 Antes de su edición crítica, este sermón fue editado por G. Santinello junto a su notable estudio: *Il pensiero di Nicoló Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958.

36 Nueva traducción latina del *Corpus Dionysiacum* por Traversari en dos fases, 1430-2 y 1436-7 (Stinger).

tura albertista que impone al texto de Dionisio, bajo la lente escolástica, el sesgo propio de la doctrina de los trascendentales. Con todo, Nicolás de Cusa no minimiza sino por el contrario pone en un primer lugar el movimiento intelectual presentado por Dionisio desde y hacia la belleza. La razón de esto es para el Cusano indubitable: el intelecto es la imagen de la belleza y en este sentido lo llama su "primera irradiación"[37].

Dios, belleza absoluta, es la fuente en la cual todo lo bello está complicado. Él mismo se explica o explicita en la diversidad armoniosa y bella del universo. El intelecto, imagen de lo absoluto, es su primera y privilegiada irradiación y esto lo constituye asimismo en imagen de la complicación de lo bello. Si el universo de los entes es producto del arte del divino creador, el libro que Dios ha escrito con su propia mano, el universo humano es producto del arte del humano creador. Por esta razón, en toda ocasión Nicolás de Cusa denomina a la *explicatio mentis,* ya divina, ya humana, como "*ars*".

El ejercicio artístico de Dios produce la *armonia diversorum*, realiza el *splendor formae.* Para expresar la actividad creadora divina recurre muchas veces Nicolás a metáforas de la actividad artística, como cuando en *De mente* compara la mente eterna con:

> Un músico que quiere hacer sensible su concepto […] pues recibe la pluralidad de las voces y las reúne en la proporción congruente de la armonía para que en tal proporción la armonía resplandezca dulce y perfectamente.[38]

Sin embargo, la forma que reluce en la belleza armoniosa de lo diverso no es accesible para el intelecto humano. El hombre debe ejercer necesariamente su propio arte para alcanzar de alguna manera lo que es por sí mismo inalcanzable. El arte humano es *imitatio naturae* – el Cusano refiere esta fórmula en varios de sus escritos – pero no entendiendo esto como una suerte de reproducción a partir de lo que ofrece el dato sensible, sino sólo como necesaria construcción simbólica de la mente para acceder a la identidad de la forma, la cual es inaccesible en sí pero accesible en la alteridad en la que se le presenta.

Sólo en la alteridad la identidad se vuelve medible, proporcionable y es éste el sentido que da el Cusano a lo bello no meramente como *splendor*

37 N. Cusano, Sermo CCLI, *Nos revelata facie* (1456): h XIX/4, n. 18, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 4 (Sermones CCXLVI-CCLVII), ed. por M.-A. Aris, S. Donati, W. A. Euler, I. Mandella, K. Reinhardt, H. H. Riemann, H. Schwaetzer y F.-B. Stammkötter, 2008.

38 *De mente* 5: h ²V n. 92.

formae sino como *splendor formae proportionata*: la belleza que nos es accesible es aquella que es posible proporcionar en un plexo de relaciones propias de lo diverso. Es interesante advertir nuevamente que la naturaleza no habla o alaba por sí misma sino que lo hace a través de una acción del intelecto que aprehende la belleza en la alteridad proporcionable. Nuevamente aparece la praxis intelectual que opera sobre la naturaleza cargándola de sentido con un fin ascensional para el propio intelecto.

Y así como no es ajeno vincular esta eficacia al concepto de performatividad, la búsqueda de una genealogía adecuada para el pensamiento cusano nos conduce no solo realizar esta insoslayable referencia al pensamiento de Dionisio en particular, sino una referencia a la noción de teúrgia en general con la que el Cusano tuvo contacto a través de ésta y otras fuentes.

4. *Aenigma* y teúrgia

Un célebre escrito de Dodds que apareció primero como artículo y luego como apéndice de su libro *The Greeks and the Irrational* ha establecido de modo preciso la relación entre neoplatonismo y teúrgia[39]. Sin las exageraciones que hacen de Plotino un teúrgo, Dodds muestra que sobre todo a partir de Jámblico y luego en la escuela de Siriano de la cual depende Proclo se incorporó la teúrgia no solo como práctica sino como objeto de exposiciones doctrinales[40]. De hecho, puede hablarse de una especie de "teúrgia filosófica" como uno de los niveles más altos de esta práctica, como una auténtica teoría de los símbolos que convocan divinidad, una "*theia philosophia*" que traspasa la ciencia y alcanza la unión[41]. En este sentido, la teúrgia que en otros contextos era concebida como la práctica de crear dioses y por tanto opuesta a la teología concebida como el discurso sobre

39 E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, en "Journal of Roman Studies", 37 (1947), pp. 55-69. Este trabajo fue reproducido con insignificantes modificaciones en E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of Caifornia Press, 1951. El vocablo "theurgia" aparece por primera vez en el s. II DC en los Oráculos Caldeos para designar los ritos de purificación del alma que, utilizando como vehículo el cuerpo astral, permitía la contemplación de los dioses. Cfr. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Teurgy*, Paris, Études Augustiniennes, 1978^2, pp. 225-242.

40 Un profundo estudio ofrece C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Farnham, Ashgate, 2014.

41 A. Sheppard, *Proclus's Attitude to Theurgy*, en "Classical Quaterly", 32 (1982), 212-224. Muestra la autora la complementariedad entre "*erotike mania*", "*theia philosophia*" y "*theourgike dynamis*" en Proclo (cfr. *Theol. Plat*. I, 25).

los dioses, se incorpora al discurso y se entiende como "obra de dioses". Los dioses mismos eligen los símbolos materiales para ser atraídos hacia el interior del alma, esto es muy verificable en la doctrina del "uno del alma" de Proclo en la cual se evidencia la necesidad de la iniciativa divina para el ascenso del alma.

La teúrgia no ha sido ajena al pensamiento cristiano. Hay ecos muy concretos de la teúrgia pagana en la práctica sacramental. En ese caso, la iniciativa divina máxima – esto es la encarnación del *Lógos* para procurar la redención del pecado original – es coadyuvada por los signos visibles sacramentales. La doctrina de las signaturas propuesta por G. Agamben aborda este tema. Agamben pone en evidencia la insuficiencia del modelo semiótico para dar cuenta de un signo como el sacramento, en el cual lo determinante es su eficacia. Ilustra esto con diversos textos medievales sobre los sacramentos, pero pone acertadamente en evidencia que solo con la traducción del *De mysteriis* de Jámblico por parte de Marsilio Ficino, la relación entre sacramentos y teúrgia se hace explícita[42]. Es un tópico muy transitado entre los filósofos contemporáneos ligar este tipo de interpretación a la epistemología del renacimiento, considerando como tal el fenómeno que se da a partir de la segunda mitad del siglo XV, precisamente por la traducción del *corpus* casi completo de textos neoplatónicos y herméticos y el auge de la cábala.

Sin embargo, es interesante revisar también cómo un pensador cristiano tardo-antiguo como Agustín de Hipona, si bien ha sido muy crítico de la teúrgia pagana, realiza su evaluación en el libro X de *De civitate Dei*, en el cual se ocupa también de los sacramentos y los milagros[43]. En este marco los sacramentos en particular son definidos como un signo sagrado, sacrificio visible de un sacrificio invisible[44]. Las prácticas y el culto al Dios verdadero, se opone de acuerdo al Hiponense a la curiosidad sacrílega y a otras prácticas destinadas a los falsos dioses se la llame magia, goetia o teúrgia[45]. Refiere la duda de Porfirio acerca de la teúrgia como camino para

42 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, cap. 2.

43 Agustín ofrece un glosario latino – y en muchos casos con su equivalente griego escriturario – a fin de precisar la terminología que refiere la vinculación del hombre con la divinidad: "*cultus Dei*", "*religio*", "*pietas*", "*servitus*". Inmediatamente relaciona este tópico con la relación del alma del mundo con las almas particulares en la filosofía platónica, particularmente en las *Enéadas* plotinianas (cfr. *De civ. Dei* X, I-II).

44 Augustinus, *De civ. Dei* X, V: "Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est".

45 Ivi, IX, 1: "Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant".

la purificación del alma, lo cual se verifica en la carta que el platónico le dirigiera a Anebon en la cual se hace referencia a prácticas muy concretas[46]. Tal epístola había sido citada largamente también por Eusebio de Cesarea[47]. Con todo, más allá de su innegable vinculación con los sacramentos, cierta doxología cristiana ligada al discurso, paradigmáticamente los nombres divinos del Areopagita que hacen del nombre una celebración convocante de lo divino son, en cuanto acción de nombrar, una práctica teúrgica[48]. Esto no era novedad en su tiempo: la importancia de las palabras en los rituales mágicos, incluso el sonido de ciertas sílabas sin sentido o determinada grafía, se encontraba muy extendido en la antigüedad tardía[49]. De esta manera lo habían reportado, críticamente, algunos autores cristianos como Orígenes y también lo hace Agustín[50].

La doctrina de los nombres divinos de Dionisio integra el poder onomástico al universo cristiano: el nombre es procesión de la divinidad y en retorno la celebra produciendo concretamente un efecto ascensional. El ya clásico estudio de Corsini ha mostrado suficientemente la influencia en esta obra de la exégesis del *Parménides* de Platón tal como se llevaba a cabo en la escuela de Siriano[51]. En el comentario de Proclo a este diálogo es ciertamente muy manifiesta la carga teúrgica otorgada al hecho de nombrar. El propio Marino en la biografía de su maestro Proclo, lo vincula no solo con la doctrina sino con la práctica teúrgica y en lo que tiene que ver con las palabras muestra que el maestro incluso enseñaba oralmente un modo de nombrar[52]. En una nueva reflexión sobre el neoplatonismo según Derrida, S. Gersh titula el capítulo que trata sobre

46 Cfr. Augustinus, *De civ. Dei* X, XI.

47 Cfr. Eusebius, *Praep. Evang.* III, 4; V, 8-10.

48 A. Louth, *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite*, en "The Journal of Theological Studies", 37 (1986), 2, pp. 432-438; G. Shaw, *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite*, en "Journal of Early Christian Studies", 7 (1999), 4, pp. 573-599.

49 Bien ilustrado en S. Gersh, *Excursus: The Linguistic Doctrine of Theodorus of Asin and its Background in Philosophy and Magic*, en S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978, pp. 289-307.

50 Cfr. Orígenes, *Contra Celsus*, I.24; Augustinus, *De civ. Dei*. X, XI.

51 Precisamente el comentario a la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón tiene que ver con esto (*In Parm.* 1061.31-3). Corsini muestra que este es el método de discusión en la escuela de Siriano y esto se ve en el uso del término "inteligible" (*noetón*) en Dionisio, en el sentido de la segunda hipótesis. Cfr. E. Corsini, *Il trattato* De divinis nominibus *dello Pseudo-Dionigi ei commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, Giappichelli, 1962, esp. p. 42.

52 Marinus, *Vit. Proc*., 28.

Proclo "Bridging the Gap". Allí se ocupa, entre otros temas, de la importancia de la relación entre teúrgia e intelección en la teoría del conocimiento procleana. Precisamente la utilización de signos (*synthema*) y símbolos (*symbolon*) es uno de los modos propuestos para ir "saltando la brecha" hacia lo absoluto[53].

Las fuentes a través de las cuales el Cusano pudo tener contacto con el concepto de teúrgia son muy variadas. Sin duda, no desconocía las críticas agustinianas. Pero muchas doctrinas evaluadas críticamente por Agustín, como las procedentes del hermetismo o la demonología de Apuleyo de Madaura, fueron recepcionadas en su pensamiento de modo muy diferente. A través de la lectura y anotación temprana del *Codex bruxellensis*[54], tuvo contacto directo con la *telestiké*, pues precisamente en el *Asclepius* hermético se muestra al hombre como animador de estatuas y "hacedor de dioses"; acaso no sea ajeno este aspecto a la hora del rescate de la fórmula hermética del hombre como "*secundus deus*" en *De Beryllo*: según el anónimo autor del *Asclepius*, el hombre es un maravilloso milagro no solo porque es capaz de descubrir la naturaleza divina sino también de producirla[55]. En cuanto a los textos de Apuleyo en los que es explícita la relación entre la religión y la magia[56], colocó en ellos múltiples notas marginales relativas al comercio entre dioses y hombres, o incluso a los sortilegios[57]. En cuanto a las fuentes procedentes de la tradición platónica, la presencia de la obra del Areopagita es explícita y frecuentísima desde las primeras a las últimas producciones cusanas y las obras de Proclo son muy especialmente gravitantes a partir de la década del cincuenta, aunque las nociones ligadas a los estadíos del ascenso y lo uno del

53 S. Gersh, *Being Different: More Neoplatonism after Derrida*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 31-74.

54 P. Arfé, CT III. *Marginalien 5.Apuleius. Hermes Trismegistus*, Heidelberg, Winter, 2004. El Cusano posee otros dos códices con la obra de Apuleyo pero sin notas (Bruxellensis 3920-23; Codex Cusanus 171).

55 *Ascl.* n. 37. "Iterum ad hominem rationemque redeamus, ex quo divino dono homo animal dictum est rationale. minus enim miranda, etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt; omnium enim mirabilium vincit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere".

56 N. Fick, *Magie et Religion dans l'Apologie d'Apulée*, en Vita Latina 124.1 (1991), pp. 14-31.

57 A modo de ejemplo mencionamos, *Apuleius: De deo socratis*, marg. 25: "Si PLATONIS vera sentencia numquam deum cum homine communicare facilius lapis hominem IUPITER audiet/soluit per medias potestates deos hominibus communicare et sunt demones"; marg. 31: "Mediorum divorum ista sorticio est, qui in aere et cetera" (CT III.5, p. 80).

alma fueron conocidas por él tempranamente a partir de los pocos pasajes de *De theologia Platonis* del Codicilo de Strasbourg[58].

De entre los autores medievales que forman parte del universo conceptual cusano y que, en cierto modo, se han vinculado a la magia o la teúrgia, el nombre de Alberto Magno resulta imprescindible. Los escritos acerca de las ciencias naturales ponen de manifiesto hasta qué punto considera las virtudes o poderes ocultos de algunos entes de la naturaleza[59]. Como ha mostrado H. Schwaetzer, la recurrencia del Cusano al carbúnculo, al magneto o las piedras preciosas como la bíblica perla o el berilo pueden vincularse con el *Liber Mineralium* que sin duda el Cusano conocía[60]. Sin embargo, esto está muy lejos de sus intenciones: si muchas de sus experimentaciones guardan un objetivo probatorio, no pretenden mostrar el poder de los entes naturales.

5. Consideración final: el *aenigma* como ejercicio espiritual y cultivo de sí

Sin duda, es posible profundizar las vinculaciones textuales entre teúrgia y enigma, así como las afinidades conceptuales entre enigma y performatividad. A partir de esta breve presentación, podría concluirse que el enigma cusano es una teúrgia secularizada en tanto no "hace dioses" sino que mensura lo divino inmensurable. Al mismo tiempo puede decirse que resulta una suerte de performatividad sacralizada: su mensuración sólo se vuelve eficaz con la asistencia de la misma divinidad a la que procura acceder. Es decir, no es asimilable sin más a ninguno de los dos conceptos.

58 W. Beierwaltes, *'Centrum tocius vite' Zur Bedeutung von Proklos 'Theologia Platonis' im Denken des Cusanus*, en *Proclos et la theologie platonicienne*. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998), ed. por A. Ph. Segonds, C. Steel, *et al.*, Leuven, Leuven University Press, 2000, pp. 629-651. También, por ej., *In Parm*. 1025 con marginal cusana n. 377 (CT 2.2): "Sensus despici debet quasi incertus. Signum".

59 Sobre la valoración del pensamiento de Alberto Magno en este sentido en el marco de la orden dominicana en el siglo XVI, la confusión entre "*magnus*" y "*magus*" y las numerosas leyendas que hacen de él un mago. Cfr. D. J. Collins, *Albertus, Magnus or Magus? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages*, en "Renaissance Quarterly", 63.1 (2010), pp. 1-44.

60 En el caso particular del berilo, su carácter traslúcido procedente del elevado componente de agua que posee ha sido destacado en *Liber Mineralium* de Alberto Magno quien la llamó "piedra viviente". Cfr. H. Schwaetzer, *El carbúnculo*, cit., pp. 296-303.

Sin embargo, los enigmas cusanos parecen ser comprendidos con justeza a la luz de la noción de "ejercicio espiritual" que con tanta profundidad ha propuesto P. Hadot primero para el ámbito de la filosofía antigua, luego trascendiendo estos límites. En numerosos estudios, él ha presentado bajo esta categoría una serie de prácticas de orden físico, discursivo o intuitivo en las cuales el elemento común es el hecho de estar destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba. El propio Hadot revela que este concepto suyo influyó, aunque con diferencias, en el concepto foucaultiano de "cultivo de sí"[61]. Sin duda resuena aquí la célebre sentencia cusana: "*sis tu tuus et ego ero tuus*" como exhortación de Dios al hombre. Pero acaso sea más adecuado al tema del presente texto la presentación del hombre o, si se quiere, del mundo humano como "himno viviente e inteligente de las alabanzas de Dios […]" que se presenta en *De venatione sapientiae*[62]. Allí se reasumen los dos aspectos señalados más arriba: él mismo es imagen de lo absoluto y, como tal, enigma vivo y eficaz. De hecho, unas líneas más adelante hay una condena de la idolatría: tributar honores divinos a las creaturas es propio de una mente débil y, en todo caso, que no reconoce todo su poder[63].

El poder del enigma cusano mensura negativamente las propias posibilidades del alma en tanto imagen para que haga aquello que debe: conocerse y cuidarse a sí misma a fin de que reluzca en ella y en sus obras el ejemplar absoluto.

61 P. Hadot, *Réflexions sur la notion de culture de soi* en *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, Seuil, 1989, pp. 261-269.

62 *De ven. sap.* 18: h XII, n. 53.

63 Ivi, 19, n. 54.

Elena Filippi

LA DIMENSIONE ESTETICA DEL PENSIERO DI NICCOLÒ CUSANO IN RAPPORTO AL TEMA DELLO SGUARDO

Per le relazioni tra filosofia e arte agli albori del Rinascimento

Abstract: The relationship between philosophical theories and early Renaissance art's innovations is understandable through their peculiar contributions to the birth of a new anthropology and the concept of the role that *individuum* can play in active relation to alterity, which initiates from self-perception. The humanistic coté around Cusanus – enriched unequivocally by Alberti's ideas and practical applications – experiments with effective instruments in order to face the tension between finite and infinite, between limited human points of view and the divine panoptic gaze. The experiments generate opportunities for dynamic processing by "*mens*" and its "*mensurare*". The most significant novelty in this is the recourse to a method of analysing phenomena which can be substantiated with the heuristic function of both mathematics and the symbolic. The ultimate goal of this paper is to present an interpretation which unites the Albertian perspective and "the myth of Narcissus as the creator of painting"; in addition, the paper proposes a parallelism between those two and essential aspects of Cusanus' thoughts.

Keywords: perspective, myth of Narcissus, painting, self-perception, relation to alterity.

Il tema dello "sguardo", come pure del punto di vista personale sul mondo e sulla vita, – dunque la visione prospettica – è aspetto essenziale della filosofia cusaniana, e non solo nella sua declinazione estetica[1]. Esso appar-

1 Il tema viene variamente affrontato in *"Videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, a cura di H. Schwaetzer *et al.*, Münster, Aschendorff, 2011, in specie pp. 143-162.
Ringrazio Gianluca Cuozzo per avermi dato la possibilità di proporre in questa sede alcune riflessioni che avrei voluto presentare alla tornata della Renaissance Society of America di Berlino 2015, cui invece non ho potuto prendere parte. Alcuni aspetti di questo mio contributo li ho poi affrontati in un intervento a Palazzo Buonadrata a Rimini nel 2016, rielaborato quindi nel saggio *Mens, matematica e tecniche della visione in Cusano e Alberti. Le vie dell'uomo verso il decoro sociale e verso Dio*, in *L'Umanesimo cristiano del Tempio Malatestiano. Percorsi di riscoperta artisti-*

tiene, peraltro, al nucleo più genuino e ambizioso della riflessione umanistica *tout court*. Perciò è opportuno, se non anzi necessario, affrontare la questione riportandola al *network* di quell'epoca, *in primis* a quel dibattito appassionato e fecondo che sostanziò la cultura italiana tra Padova, Firenze e Roma intorno alla metà del Quattrocento. I primi riferimenti che accompagnano le congetture cusaniane sono da individuarsi presso lo *Stammtisch* fiorentino, per usare una felice formulazione di Tom Müller[2]. Sullo fondo si staglia il discorso sul metodo e sull'autonomia rispetto alle fonti, che per le menti più aperte, fra cui annoveriamo senz'altro non solo il grande Teologo ma anche lo spirito libero di Leon Battista Alberti, suo coetaneo, vuol dire interpretare la dignità dell'individuo sperimentando il nuovo. Se parliamo di metodo, la filologia è per Leon Battista quello che "gli occhiali" (*beryllus*) sono per il Mosellano. Secondo Cusano, infatti, una volta che si governa lo strumento con cui si "guarda" al passato[3], si è poi in grado di giudicare anche della tradizione, senza passiva dipendenza (*iudex fias*)[4]. Lo stesso si può dire di Alberti: "Libero dai condizionamenti della tradizione e delle opinioni più correnti, assume nei confronti tanto delle opere artistiche quanto degli scritti teorici un atteggiamento critico, sostituendo al principio di autorità il criterio della funzionalità reciproca dei riferimenti: l'esempio degli antichi, il consiglio degli esperti, la pratica continua"[5]. Evoco fin d'ora questo aspetto, perché tornerà utile nella disamina della interpretazione albertiana del mito di Narciso al fonte, che affronterò a breve.

Sostanzialmente sono due i filoni tematici che ricorrono nelle riflessioni di Cusano come di Alberti: anzitutto la possibilità per la *mens* di misura-

---

ca, teologica e sapienziale, a cura di J. Farabegoli, V. Natalini, Minerva Edizioni, Bologna 2018, pp. 97-128. Al momento della consegna di questo mio testo è uscito l'importante lavoro di edizione critica commentata di Niccolò Cusano, *Tutte le opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Milano, Bompiani, 2017. Si tratterà d'ora in poi di tenerne conto come opera di riferimento.

2 Cfr. T. Müller, *Der "Florentiner Stammtisch", eine frühe "Akademie" der Wissenschaften und der Künste*, in *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues – Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, a cura di H. Schwaetzer *et al.*, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 89-128.

3 Cfr. I. Mandrella, *De beryllo – Die richtige Brille gewährt Einblick in die Koinzidenz*, in "Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft" 4/2, 2004, pp. 67-78; H. Schwaetzer, *Vom Reinigen der Brille*, in *Kunst, Pädagogik, Verantwortung. Zu den Grundfragen der Kunstpädagogik*, a cura di J. Krautz, Oberhausen, Athena, 2010, pp. 111-122.

4 Cfr. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München, C. H. Beck, 2007, p. 25.

5 E. Di Stefano, *L'altro sapere: bello, arte, immagine in Leon Battista Alberti*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2000, p. 76.

re correttamente il mondo circostante e poi, proprio per essere l'uomo a somiglianza del Divino Artefice – *alter deus*, la capacità di creare immagini chiamate a interrogare lo spettatore, al quale è richiesta una risposta attiva.

Comuni sono pure alcune frequentazioni: Alberti fu amico di Paolo Dal Pozzo Toscanelli, a sua volta legato da confidente familiarità con Cusano. Padova accolse Leon Battista quando aveva solo dieci anni. Gli fu concesso di frequentare la scuola dell'umanista Gasparino Barzizza all'epoca in cui Cusano, che di anni ne aveva tredici, arrivava da Heidelberg, per seguire le lezioni di diritto, non meno facendosi entusiasmare da quelle di fisica, matematica e astronomia[6]. Le amicizie propiziate dallo *Studium patavinum* si rinsaldarono poi nel tempo. I destini dei due si sarebbero incrociati ancora, tra Ferrara e Firenze, in occasione dei lavori del Concilio e almeno del Giubileo romano del 1450. Proprio intorno al 1450 sia il Cardinale che l'architetto e teorico delle arti godono di particolare ascolto presso la Corte papale. È in questo contesto che prendono forma scritta i *Ludi rerum mathematicarum* di Alberti e i *Dialoghi dell'idiota*. Fra il 1459 e il 1464 i due risiedono prevalentemente a Roma. Uno dei pochi, ma essenziali indizi di un preciso interesse reciproco fra i due è offerto dal Codice Cusanus 112, conservato nella Biblioteca del St. Nikolaus-Hospital a Cusa, che contiene una trascrizione degli *Elementa picturae* redatti da Alberti per Teodoro Gaza[7]. Nel lasso di tempo fra la stesura dei *Dialoghi dell'idiota* e il *De beryllo* le convergenze aumentano in misura importante, come pure la cooperazione del Cardinale con Paolo Toscanelli[8]. A più riprese Vasoli e Flasch si sono assunti il compito di segnare la via d'indagine in questo senso: "Trovo almeno tre ambiti in cui sembra possibile ipotizzare un certo rapporto tra Alberti e il Cusano", così Flasch:

---

6 Cfr. G. Federici Vescovini, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, a cura di M. Thurner, Berlin, Akademie, 2002, pp. 93-113.

7 Cfr. N. Bohnert, T. Müller, *Die albertischen "Elementa picturae" im Codex Cusanus 112. Eine Untersuchung über das Bekanntschaftsverhältnis zwischen Leon Battista Alberti und Nikolaus von Kues, mit einer Textedition*, in *"Videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Atti del convegno internazionale di studi, a cura di W. Chr. Schneider *et al.*, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 289-309 (la riproduzione integrale del testo di Alberti si trova alle pp. 297-309).

8 Fra l'altro Alberti fu a lungo ritenuto l'autore di un trattato sulla prospettiva oggi invece unanimemente ascritto al Toscanelli.

> Primo aspetto: Cusano dopo il 1449 mostra un progresso intellettuale-estetico notevole. Comincia a interessarsi alla pittura, parla di quadri singoli […]; sviluppa la sua teoria dell'*ars* che significa spesso anche *artigianato* […]. La novità nel Cusano degli anni cinquanta è la lode della produttività dell'uomo. [Egli] adesso mette un particolare accento sulla produttività attiva, artistica ed artigianale.[9]

È così che, da teologo e filosofo, il Mosellano approfondisce con nuova intensità l'atto del *vedere*, e la sua analisi della sensazione ottica insiste proprio sulla prospettiva[10]. Perfino il suo *De visione Dei*, una sorta di *vademecum* mistico, muove da un'analisi geometrico-speculativa, che discende dalle precedenti riflessioni che Cusano aveva affidato ai *De mathematicis* e *De theologicis complementis*[11]. Proprio allora si fa più acuta per entrambi l'esigenza di sperimentare il linguaggio matematico "nella sua funzione euristica e simbolica, per facilitare l'interpretazione di quegli enigmi di ordine fisico, meccanico, idraulico, ottico e artistico in generale, che abbisognano di una *regula* certa per un'analisi filosofica"[12].

La maggior convergenza fra i due campioni dell'Umanesimo si manifesta nell'interesse a pensare l'essenza della bellezza. Sebbene, come è stato affermato, "il luogo ideale d'incontro fra i due" appaia il *De architectura* di Vitruvio, vi sono ragioni importanti per ritenere almeno altrettanto significativo un altro 'luogo' della geografia intellettuale, data la peculiare posizione del *De Pictura*[13] albertiano in seno alla riflessione

9 K. Flasch, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich* (Atti del Convegno internazionale: Mantova, 29-31 ottobre 1998), a cura di L. Chiavoni *et al.*, Firenze, Leo Olschki, 2001, p. 378.

10 *Ibidem*.

11 Cfr. G. Federici Vescovini, *Cusano e la matematica*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore *et al.*, Napoli, Morano, 1997, pp. 393-410.

12 G. Cuozzo, *La "grassa Musa" albertiana. Arte e matematica in Nicola Cusano e Leon Battista Alberti*, in *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, p. 83.

13 Le edizioni di riferimento sono: L. B. Alberti, *De Pictura* (redazione volgare), a cura di L. Bertolini, Firenze, Polistampa, 2012 (Edizione Nazionale opere di Leon Battista Alberti – II. Testi – Trattatistica d'Arte, 1); L. B. Alberti, *Das Standbild, die Malkunst, Grundlagen der Malerei – De pictura*, *De statua* et *Elementa Picturae*, introduzione e commento di O. Bätschmann, Darmstadt, WBG, 2000; L. B. Alberti, *Über die Malkunst* (*Della pittura,* testo italiano a fronte), a cura di O. Bätschmann e S. Gianfreda, Darmstadt, WBG, 2002; L. B. Alberti, *La Peinture*, tr. di Th. Golsenne e B. Prévost rivista da Y. Hersant; texte latin, version italienne, introduction et glossaire, Paris, Le Seuil, 2004; *Il Nuovo De Pictura / The New De Pictura*, a cura di R. Sinisgalli, Roma, Edizioni Kappa, 2006.

umanistica. Alberti e Cusano si servono entrambi di esperimenti di pensiero grazie ai quali saldano una geometria genetica (dal punto la retta, dalla retta il piano e lo spazio) con due altre nozioni: la corretta visione e l'armonia. Anche il tradizionale problema della incompatibilità degli opposti viene risolto dai due in modo analogo, riconducendo cioè gli opposti al loro fondo indivisibile, che in entrambi è identificato con il punto, inteso come *nexus* da cui si genera una pluralità di rette, di qui angoli, quindi la spazialità sul piano, che risolve in sé le tre dimensioni. È quanto accade negli esperimenti geometrici esposti da Cusano nel *De beryllo*[14], ed è quanto si evince dalla descrizione della prospettiva albertiana, dove in virtù di un punto generatore indivisibile viene risolta la contraddizione fra spazio a due dimensioni (il piano del dipinto) e tridimensionale (l'illusione della profondità)[15]. Qual è l'obiettivo? Si tratta di spiegare i meccanismi della visione umana, a partire dalla scelta del punto prospettico e dell'uso di uno strumento esatto: "comune al teologo Cusano, al teorico dell'arte Alberti e al pratico [in senso operativo] Brunelleschi è il sapere che la percezione sottostà per sua natura a un ineludibile vincolo del punto di osservazione"[16]. Alberti recupera un'ottica geometrica risalente alla scuola di Roberto Grossatesta[17], la quale è incentrata sul rapporto fra l'occhio e la mente, e descrive in che modo l'immagine dell'oggetto raggiunge la mente del soggetto, consentendogli di dar ordine a ciò che ha visto e di metterlo in relazione a ciò che già conosce[18]. Ma a ciò era necessario accompagnare una teoria della realizzazione pratica in grado di focalizzare il rapporto fra la mente e la mano per mezzo della geometrizzazione di attività come il dipingere e lo scolpire[19]: l'oggetto del vedere deve poter essere riprodotto in modo che lo spettatore lo creda realmente identico alla realtà naturale. Per questo Al-

14 Cfr. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, cit., pp. 96-114.

15 Cfr. H.-K. Lücke, *Narcissus Once Again*: *Alberti, the Construction of Pictorial Space and Catoptrics*, in *Leon Battista Alberti: gli Este e l'Alberti – tempo e misura*, Atti del convegno internazionale di studi (2004), a cura di F. Furlan e G. Venturi, in "Albertiana", 2010, pp. 77 s.

16 J. Grave, *Architekturen des Sehens. Bauten in Bildern des Quattrocento*, Paderborn, Fink, 2015, p. 46.

17 Cfr. J. S. Hendrix, *Robert Grosseteste: Philosophy of Intellect and Vision*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2010, pp. 155-248.

18 Cfr. G. Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Perugia, Morlacchi, 2008.

19 Cfr. T. Müller, *Perspektivität und Unendlichkeit: Mathematik und ihre Anwendung in der Frührenaissance von Alberti und Cusanus*, Regensburg, S. Roderer, 2010, pp. 107-132.

berti scrisse il *De statua* e il *De pictura*. Il pittore deve essere istruito, soprattutto nella geometria[20].

Dice Alberti che la visione avviene a causa di raggi che hanno il loro vertice nell'occhio e che si diffondono nell'aria trasparente, finché non incontrano qualcosa di denso e impenetrabile che pertanto diventa visibile[21]. Si ottiene così una piramide il cui vertice sta dentro l'occhio[22]. In Cusano si trova esplicitata una filosofia del punto, che in Alberti rimane piuttosto sottintesa e pure problematica: di fatto, però, essendo il principio di ogni spazialità ed estensione, il punto non è a sua volta né spaziale né esteso. Il punto in cui colloca l'occhio non è esso stesso visione (sempre binoculare), ma fondamento e condizione che rende possibile la visione, ovvero istante generativo di questa[23]. Nel trattato della pittura si legge: "Dico in principio dobbiamo sapere il punto essere segno quale non si possa dividere in parte"[24]. Anche per Alberti, dunque, ne va di una geometria fondativa della visione, che muove da un indivisibile.

1. *Theoria*

Se allarghiamo la cerchia di quanti in quel periodo si occupano da vicino di questi temi, un po' a sorpresa spicca il nome dell'arcivescovo di Firenze e abate di San Marco, Antonino da Firenze, che mostra di intendere la geometria proprio come una *theoria* che indaga lo spazio a partire dal punto[25].

---

20 Alberti, DP, III, § 53: "Piacemi il pittore sia dotto, in quanto e' possa, in tutte l'arti liberali; ma in prima desidero sappi geometria […] Ma chi sia ignorante in geometria, né intenderà quelle né alcuna altra ragione di dipignere".

21 Ivi, I, § 5.

22 Ivi, I, § 23: "Dicemmo de' triangoli, della pirramide, della intercesione quanto parea da dire".

23 In tal modo si ha un elemento di peso per confutare quanti rimproverano ad Alberti di aver ridotto a un solo punto l'occhio dello spettatore. Netta, del resto, è in Alberti la consapevolezza della distinzione fra le sfere della geometria e dell'ottica. Come ha osservato Lücke, *op. cit*., p. 78: "The difference between sensual perception and geometry is manifest in the difference between the visible (i.e. sensible) and geometry (i.e. intelligible) in painting (cfr. *De pictura*, I 1 and I 2) as related to body and space (solid and void) in visual perception".

24 Alberti, DP, § 2. Su ciò Cfr. F. Klingele, *Fluchtpunkt und Theophanie: Zentralperspektive als Visualisierung des Göttlichen in der Malerei der italienischen Renaissance*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 145-166, qui p. 150.

25 Cfr. Antoninus Florentinus, *Summa theologica*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1490, I, col. 31. Sul ruolo del vescovo Antonino nelle vicende legate alle commissioni arti-

La *theoria* è una modalità di osservazione della realtà, molteplice ed estesa, che prende le mosse dal suo principio semplice e inesteso. Trattando dei raggi che hanno il loro vertice in quel punto così si esprime Alberti: "Ebbene, proprio questi raggi si stendono fra l'occhio e la superficie veduta […] Peraltro vi era presso gli Antichi un considerevole disaccordo, se i raggi muovano dalla superficie oppure dall'occhio. Poiché tale disaccordo non è certo facile da comporre e per il mio oggetto abbastanza insignificante, deve essere tralasciato"[26]. Questo problema costituisce invero il nucleo di tutte le meditazioni teologiche di Cusano sulla reciprocità della visione, ma è presente – *de facto* – anche sullo sfondo del trattato albertiano, sebbene non sviscerato per la natura tecnica dello scritto[27].

Quando Alberti fa riferimento al raggio centrico – perno della sua dottrina prospettica – fa assumere con ciò decisiva importanza non solo al punto, da cui muove la visione, ma anche al punto di fuga che scompare al centro della superficie dipinta, configurando il raggio centrico come "congiunzione fra finito e infinito, ovvero fra sensibile e intelligibile"[28]. Il raggio centrico si infinitizza infatti in un punto, anch'esso invisibile. Alberti dice che esso giunge "quasi persino in infinito". Il raggio non è infatti una retta o una semiretta, ma un segmento di essa limitato da due punti: il punto della visione, all'occhio dello spettatore, e il punto focale che confina con l'infinito e la cui prosecuzione è l'infinito. Se ne evince una prospettiva che si apre su una sorta di vicario dell'infinito: un punto che può essere indicato e che tuttavia è già inesteso e si apre sull'infinito. Esso ha, *mutatis mutandis*, lo stesso ruolo di Cristo nella Trinità divina. E ciò offre un appoggio teologicamente strepitoso a tutti quei pittori (e sono la maggioranza), che si sono serviti della prospettiva albertiana per raffigurare determinati soggetti sacri[29]. In tale contesto diventa centrale il quesito che

---

stiche e alle aspettative estetiche intorno alla metà del XV sec. si sofferma H. van Os, *Painting in a House of Glass. The Altarpieces of Pienza*, in *Italian Church Decoration of the Middle Ages and Early Renaissance: Functions, Forms and Regional Traditions*, a cura di W. Tronzo, Bologna, Nuova Alfa, 1989, pp. 195-214.

26 Alberti, DP, I, § 5.

27 Ivi, § 23: "Dicemmo de' triangoli, della piramide, della intercesione quanto parea da dire; quale cose, mia usanza, sogli appresso de' miei amici prolisso con certe dimostrazioni ieometriche esplicare, quali in questi comentari per brevità mi parve da lassare".

28 A. Perrig, *Masaccios "Trinità" und der Sinn der Zentralperspektive*, in "Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft", 21, 1986, p. 18.

29 Cfr. Ch. H. Carman, *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus*: *Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 18-20, 51 ss.

l'Umanista fiorentino nomina: la questione della vettorialità del raggio centrico. Ciò aiuta a comprendere un'apparente contraddizione fra la disposizione di Alberti ad esaltare la contemplazione come la virtù propria dell'uomo e un Leon Battista risolutamente pragmatico. Il dissidio può essere risolto additandone la genesi nel problema che l'Umanista stesso dichiara come essenziale: se cioè la porzione di retta che congiunge il punto visivo e il punto di fuga muova da questo verso la vista o non piuttosto viceversa[30]. Nel primo caso, infatti, è supposta una nozione di verità come adeguazione passiva della percezione al percepito, propria della pura apprensione della natura. Nell'altro caso si tratta invece di una attivazione del vedere che investe la realtà del veduto, appropriandosene. Nel primo modello vige la contemplazione, nel secondo l'azione[31]. Il cruccio di Alberti è notare che l'unità delle due prospettive risiede, in fondo, nella stessa retta. La contemplazione osservativa, che pure riconosce come peculiare dell'uomo, focalizza un solo indirizzo del raggio centrico, quello cioè che muove verso lo spettatore. Non altrettanto accade però nella contemplazione estetica, nella quale il fruitore dell'opera non è meramente passivo, ma sempre anche coinvolto nel giudizio o nell'apprezzamento, e quindi è al tempo stesso attivo e passivo. Del resto, anche in campo morale, al quale lo stesso Alberti si mostra senz'altro interessato, non è separabile il momento puramente conoscitivo del principio morale dall'atto che lo invera nell'ordito stesso dell'azione. Ne va dunque di una ontologia della pittura, sulla quale Alberti offre l'istanza principe e in cui però è Cusano ad addentrarsi specialmente nel *De beryllo* e poi nel *De visione Dei*, valorizzandone le implicazioni teologiche. Operando un confronto critico a tutto campo con la metafisica aristotelica, si chiede dove stia l'essenza delle cose, nell'idea universale o nell'individuo particolare. Nel primo caso l'orientamento del raggio andrebbe dal punto oculare verso il punto di fuga (dall'idea semplice al molteplice in atto), nel secondo – viceversa – dal punto di fuga a quello della visione. La casa sta insomma più nel progetto o nei legni? Ci sono ragioni per sostenere l'una e l'altra tesi, e rimarrebbe irrisolta la questione

30 Sul contributo delle dottrine realiste e nominaliste nel percorso teorico che arriva alla definizione albertiana del punto si veda G. Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica*, cit., pp. 289-300. Sull'apporto di Biagio Pelacani e la sua influenza nel contesto fiorentino di inizio XV sec., cfr. ivi, pp. 319-358; Ead., *Image et représentation optique: Blaise de Parme et Léon Baptiste Alberti, dans la philosophie ancienne en Hommage a Jean Jolivet*, in "Kora. Revue d'etudes anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences", 3-4, 2005-2006, pp. 357-376.

31 Tale scarto è essenziale per affrontare il passo albertiano sull'origine della pittura (§ 26), si veda *infra*.

del dipinto, se possieda la sua essenza puramente in sé, o nell'essere esplicitazione della mente dell'artista (una questione che attraversa tutta la teoria artistica rinascimentale e che, come si vede, la agita a fondo sin dalle prime battute). La sua risposta è semplice e geniale ad un tempo. Prendiamo l'esempio di un discorso che ascoltiamo da qualcuno. La sua essenza sta più nella sequenza delle lettere e delle parole, oppure nella mente di chi lo esprime? In realtà, replica il Cardinale, abbiamo compreso l'essenza di un discorso quando ne abbiamo afferrato la *intentio*, vale a dire il 'senso'. È bene qui accertare che 'senso' è un indirizzo che si rifrange in due contrarie 'direzioni'; applicato al caso del raggio centrico: il raggio come tale è il senso, mentre l'essere indirizzato verso il punto di fuga o verso il punto di visione indica una direzione. Questo è il punto di sutura che mancava all'ontologia antica, il *nexus* – così lo chiama il Teologo nel *De beryllo*. Si tratta della reciprocità simultanea della *intentio*, che poi si divide nelle due direzioni esperibili separatamente nella realtà. Ciò è dovuto alla natura generativa del punto, che è unità, identità e nesso: "Ogni principio è indivisibile, secondo tutti i tipi di divisione che son propri dei suoi effetti o principiati. Perciò il primo principio è l'indivisibilità stessa, perfettissima e semplicissima"[32]. Il punto generativo, che va inteso insieme alla intenzionalità, è illustrato da Alberti nella nozione di punto oculare che funge da vertice della piramide visiva e che si reduplica nella piramide interna alla superficie dipinta, il cui vertice è il punto di fuga. Così viene anche suggerito quel senso intenzionale che funge da fondamento alle due direzioni contrapposte, fra cui sceglie però di non dirimere oltre: quello stesso punto è infatti coincidenza dell'occhio dell'artista pittore che genera il dipinto (e in questo caso viene naturale pensare che la direzione del raggio centrico sia rivolta verso il punto di fuga), come pure dell'occhio dell'osservatore che si dispone a fissare l'immagine[33]. Per Alberti come per Cusano la teoria, per essere efficace, deve fare tutt'uno con la prassi operante nella vita quotidiana[34]. Nelle battute d'esordio del *De Pictura* è affermato con chiarezza: "In ogni nostro favellare molto priego si consideri me non come matematico ma come pittore scrivere di queste cose. Quelli col solo ingegno separata ogni materia, mesurano le forme delle cose. Noi perché vogliamo

32 *De beryl.*: h ^{2}XI/1, n. 22, p. 416 s.

33 Svolge quindi una funzione ricettiva, per cui la direzione del raggio appare invertita, ovvero sia verso il punto oculare. Giovano al riguardo le osservazioni di G. Cuozzo, *Immagine, visione, prospettiva in Cusano e Alberti*, in Id., *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 63-83, specialmente pp. 65-69.

34 Cuozzo parla di "reciproca contaminazione tra teoria e prassi", ivi, p. 14.

le cose essere poste da vedere, per questo useremo quanto dicono più grassa Minerva". Con ciò viene allusa la concretezza dell'esperienza sensibile: una Minerva 'in carne e ossa', per così dire, non solo concettuale[35]. Dal canto suo, Cusano avverte che "veritas clamat in plateis"[36]. La figura dell'*idiota* richiama l'uomo della strada, l'illetterato, che deve la sua scienza al confronto diretto con le cose e con gli strumenti del quotidiano[37]. Alberti precisa che non intende istituire una scienza nel senso moderno del termine, ma un'*ars*, fondata sulle discipline della misurazione, che consenta all'artista di imitare la creazione divina[38], "quasi altro Iddio o dio mortale"[39]. Perciò il vedere deve diventare un osservare[40]. Proprio nella inscindibilità degli atti del vedere e dell'osservare mi sembra di poter individuare il più stimolante e profondo legame fra le due posizioni. La parola *theorìa* si compone di *théa*, vista, e *oráo*, osservare. Ma mentre nel vedere il raggio centrico è rivolto verso lo spettatore, nell'osservare si dà piuttosto un atto che investe tutta la realtà, che è possibile in virtù di un punto invisibile. All'osservare spetta dunque una connotazione attiva. Non per nulla Cusano enfatizza qui il portato teologico, laddove interpreta la parola *Theòs* (Dio) facendola discendere da *théa*, vista! Tutto l'orizzonte della *theorìa* ruota attorno all'attività di Dio creatore di una natura offerta all'uomo anzitutto nella passività di un vedere che, però, se attivato in un osservare, ri-

35 Le interpretazioni di come vada inteso questo passo sono assai controverse. Cfr. R. Sinisgalli, *The New De Pictura*, cit. Analogamente, per altra via, Th. Leinkauf, *Der Begriff des Schönen im 15. und 16. Jahrhundert*, cit., pp. 93 ss. Sulla *vexata quaestio* del significato di questo passo cfr. O. Scholz, *Die "fettere Minerva" – Rhetorik, Mathematik und ihre Anwendung bei Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti. Humanist – Kunsttheoretiker – Architekt*, a cura di J. Poeschke, Münster, Rhema, 2008, pp. 11-22.

36 Cfr. *De sap.* I: h ^{2}V, nn. 3-4.

37 Cfr. J.-H. De Boer, *Plädoyer für den Idioten. Bild und Gegenbild des Gelehrten in den Idiota-Dialogen des Nikolaus von Kues*, in "Concilium Medii Aevi 6", 2003, pp. 195-237; H. Blumenberg, *Der illiterate Laie als Leser des Weltbuches*, in Id., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 58-67.

38 Una lettura comparata del cusaniano fabbricatore di cucchiai (*idiota*) e del ruolo del pittore in Alberti si trova in S. Agosta, *Mathematik und Perspektivität bei Cusanus und Alberti*, in *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, a cura di T. Müller e M. Vollet, Mainz, Transcript, 2013, pp. 187-213, soprattutto pp. 204-210.

39 Alberti, DP, II, § 25.

40 W. Chr. Schneider, *Vom Sehen zum Betrachten*, in *De Visione Dei. Vom Sehen zum Betrachten. Nikolaus von Kues / Ekkehard Welkens. 15 Meisterzeichnungen im Dialog mit Cusanus*, a cura di M. Bodewig *et al.*, Regensburg, Steiner, 2007, pp. 27-31.

conduce alla visione di Dio[41]. La teologia del Cardinale trascende il piano teologico per abbracciare una nuova concezione del sapere e del fare. Una conferma si trova proprio nel *De beryllo*, secondo cui per un verso la casa sta più nella mente dell'architetto che nella sua concreta realizzazione nel legno. D'altro canto, essendo per sua natura luogo da abitare, la sua essenza risiede piuttosto nel manufatto concreto che non nell'idea. Analoghe riflessioni si possono trovare senza sforzo nella dialettica albertiana fra disegno e architettura reale. Come il *De Pictura*, anche il *De beryllo* si rivolge direttamente al lettore rinunciando all'astrattezza del trattato, per invitarlo a vedere e sperimentare lui stesso. È perciò storicamente legittimo ricercare in Alberti un *analogon* di quegli elementi che Cusano individua come fondamento: unità (indivisibile), uguaglianza (identità con sé) e nesso (la capacità di istituire uno snodo, come nel caso del punto che diventa luogo di connessione fra due semirette da esso generate).

2. Il punto di vista dell'uomo e di Dio – Il caso di Narciso

Il modello cusaniano sopra ragionato offre anche una peculiare chiave di lettura per conferire senso pregnante a un passo del *De pictura* che risulta criptico, se non addirittura fonte di disorientamento: "Però usai di dire tra i miei amici, secondo la sentenza de' poeti, quel Narcisso convertito in fiore essere della pittura stato inventore; ché già ove sia la pittura fiore d'ogni arte, ivi tutta la storia di Narcisso viene a proposito. Che dirai tu essere dipignere altra cosa che simile abracciare con arte quella ivi superficie del fonte?"[42].

Affrontiamo allora con strumenti cusaniani un problema decisivo delle indagini sulla prospettiva, che negli ultimi tempi ha animato il dibattito critico[43]: come interpretare il riferimento a Narciso inventore della pittura, che non ha dietro di sé esclusivamente quella tradizione antica cui sembra all'evidenza volersi richiamare[44]? Il passo può esser letto in correlazione con quello, già citato, in cui Alberti pone la questione dell'orientamento dei

41 Cfr. *De vis.*, *De fil.*, *De ap. theor*.

42 Alberti, DP, II, § 26.

43 Come osserva O. Bätschmann, *Albertis Narziß: Entdecker des Bildes*, in *Leon Battista Alberti. Humanist, Architekt, Kunsttheoretiker*, cit., p. 43 (ed. francese: *Narcisse, le découvreur de l'image*, in *L'Image en questions*. *Pour Jean Wirth*, a cura di T. Le Deschault de Monredon, Genève, Droz, 2013, pp. 86-92).

44 Un percorso volto a recuperare le fonti meno evidenti ma perspicue in ordine al passo del *De Pictura* qui convocato si trova in G. Barbieri, *L'inventore della pittura. Leon Battista Alberti e il mito di Narciso*, Vicenza, Terra ferma, 2000.

raggi visivi verso lo spettatore o verso la superficie. Entrambi toccano aspetti di grande rilevanza per il teorico fiorentino[45]. Nel presentare Narciso inventore della pittura, egli ci dice che la 'regola' del dipingere è quella che si declina anche in tutte le altre arti[46], come l'architettura e la plastica (i fabbri)[47]. Perché Narciso sarebbe l'inventore della pittura[48]? E quale regola del dipingere se ne evince? Il mitico creatore della pittura incontrò il proprio sguardo affacciandosi ad uno specchio d'acqua (senza necessariamente comprendere d'acchito che l'immagine che gli si rivolgeva era quella di sé medesimo). Questo presuppone una specifica angolatura ortogonale in cui Narciso si è posto rispetto al *velum* che riflette la sua immagine.

Ebbene: il raggio che muove dall'occhio di Narciso verso il *velum* e quello che gli restituisce lo sguardo dall'immagine riflessa rappresentano le due direzioni contrarie dello stesso raggio. L'invenzione della pittura è dunque possibile quando è data la simultaneità, l'unità delle due direzioni del medesimo raggio, talché viene a costituirsi quella piramide prospettica, l'unica di cui il pittore deve essere avveduto per realizzare correttamente le sue proiezioni. Questo sembra essere, in ultima istanza, il punto cruciale della teoria di Alberti. Ne discende un nuovo statuto che l'immagine pittorica riceve:

> La pittura è nello *sguardo* di Narciso, in *ciò* che egli vede e in *come* lo vede. Innanzi tutto, essa è un'immagine, che non si forma per virtù 'meccanica' o tramite qualche espediente pratico, ossia a prescindere dal soggetto della visione, ma che, al contrario, esiste solamente in quanto viene vista dal riguardante: è

45 Cfr. A. Ambrosini, *Immaginazione visiva e conoscenza: teoria della visione e pratica figurativa nei trattati di Leon Battista Alberti, Lorenzo Ghiberti, Leonardo da Vinci*, Pisa, Plus-Pisa University Press, 2008 [2009], pp. 126-128.

46 Cfr. C.-A. Scheier, *Albertis Narziß und der "Cartesianismus" von "De pictura"*, in "*Videre e videri coincidunt"*, cit., pp. 67-79.

47 Alberti, DP, II, § 26: "E con regola e arte del pittore tutti i fabbri e scultori, ogni bottega e ogni arte si regge". Per meglio contestualizzare questo elemento nella disamina delle posizioni dei due cfr. T. Müller, *Der Geometer als Bildhauer und Maler: eine Positionierung des theoretischen Ansatzes Leon Battista Albertis aus mathematikhistorischer Sicht*, in *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, a cura di T. Borsche e I. Bocken, Paderborn, Fink, 2010, pp. 217-239.

48 La più ampia bibliografia di riferimento su questo tema si trova in U. Pfisterer, *Künstlerliebe. Der Narcissus-Mythos bei Leon Battista Alberti und die Aristoteles-Lektüre der Frührenaissance*, in "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 64, 2001, p. 308, nota 24. Un aggiornamento lo apporta Bätschmann, *Albertis Narziß*, cit., nota 16, p. 43. Da ultimo Carman, *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus*, cit., pp. 30-43, anche se chi scrive non condivide la posizione dell'Autore.

> l'occhio di Narciso a cogliere la propria immagine sulla superficie dell'acqua e nel momento in cui se ne allontana anche l'immagine svanisce. Identificazione perfetta, perciò, con la pittura prospettica, […] come codificato dall'Alberti nel primo libro e come evidenziato dalle dimostrazioni pratiche brunelleschiane. [La pittura] è vincolata alla posizione dell'occhio del soggetto (l'artista e lo spettatore previsto): è questi che attraverso la propria visione determina e organizza i valori spaziali dell'immagine, la cui esistenza dipende interamente dallo sguardo di chi la vede. […] La pittura non è slegata dal reale: il riflesso di Narciso sul pelo dell'acqua tersa della fonte è l'immagine pittorica formulata grazie alle leggi (percettive e rappresentative) desunte dall'osservazione della natura, sempre intesa come oggetto di visione da parte dell'uomo.[49]

Così come Cusano si rivolge ai corrispondenti di Tegernsee per esemplificare il proprio pensiero circa la via che porta all'esperienza mistica, altrettanto Alberti palesa agli amici umanisti i fondamenti della sua prospettiva[50], sebbene poi non reputi necessario mettere per iscritto tali argomentazioni. Questa dimensione dell'immagine offerta da Narciso non rimane oltretutto vincolata al soggetto isolato, ma implica la collettività della fruizione; alla stregua del pittore, che esige l'assunzione del suo stesso punto di vista di fronte al dipinto[51]. Analogamente, la teoria cusaniana della visione è animata dal forte risvolto etico di rendere partecipi i confratelli dell'esperienza fatta.

Nel riattingere al mito di Narciso, Alberti interpreta l'immagine riflessa sull'acqua non più come ingannevole esempio di *vanitas*, ma come un *velum* della verità, che rende il pittore capace di *ri-velare*[52]. In tal senso, affranca l'immagine dall'accusa medioevale di essere mera parvenza e la

---

49 C. Z. Laskaris, *Percezione e creazione artistica nel Narciso albertiano,* in *Studi in onore di Maria Grazia Albertini Ottolenghi*, a cura di M. Rossi *et al.*, Milano, Vita e Pensiero, 2013, pp. 51-54, qui p. 52 ss.

50 Secondo Baxandall gli unici lettori davvero in grado di comprendere il *De pictura* in tutte le sue implicazioni erano i discepoli della Ca' Zoiosa, la scuola di Vittorino da Feltre: tra i suoi allievi vi erano stati signori come Ludovico Gonzaga e Federico da Montefeltro e l'amico di Alberti, Giovanni Andrea de' Bussi.

51 Cfr. A. Ambrosini, *Immaginazione visiva e conoscenza*, cit., p. 126. L'Autore sottolinea opportunamente come "il ricorso alla storia di Narciso permette di legare la pratica del 'dipignere' all'emergere di una dinamica soggettiva", e al tempo stesso qui Alberti "sembra rendere omaggio […] all'esperimento di Filippo Brunelleschi" (ivi, p. 132).

52 Nel cap. *Il soggetto come nuovo Narciso*, Hans Belting fa presente che Alberti parla di Narciso quale inventore della pittura, pur essendo ben consapevole che non di un pittore si trattava. Anche per lui, dunque, Narciso è e rimane un osservatore. Cfr. H. Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, ed. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 220.

eleva a quella nobiltà tutta rinascimentale che spetta alla *Erscheinung*, al "fenomeno" di realtà[53]. Dal canto suo, Cusano che lavora su quell'immagine cui – unica – spettava *ab antiquo* massima dignità, quella "cristiforme", dimostra con analoghi mezzi fondati sulla scienza come tale immagine possa ulteriormente sublimarsi: dalla apparenza prospettica di ogni fenomeno a una vera e propria "epifania". È questa la nuova dignità dell'immagine che l'arte sacra rinascimentale aspira a evocare[54]. Ma forse c'è dell'altro. Proviamo a considerare il sorprendente scarto che Alberti opera nel proporre il mito declinato in misura tanto originale, e lo facciamo con l'aiuto di un motto cusaniano: "videre et videri coincidunt"[55]: l'immagine attiva, quella che produce figurazioni, e quella passiva, osservata, si ritrovano unificate in una *coincidentia* – il vincolo (*nexus*) fra Dio e la sua creatura: questa è in fondo anche l'esperienza di Narciso, che passa attraverso il momento della conoscenza di sé in quanto immagine del Creato e dopo lo stupore – il principio senza cui non è dato interrogarsi – o bene che chi si rispecchia è in grado di corrispondere a quanto vede, oppure, come Narciso, distoglie smarrito lo sguardo. L'ambivalenza della concezione albertiana quanto al significato del motivo è stata più volte evidenziata: l'occhio – che è il supremo organo umano, "primo, principale, e re e quasi dio" degli altri organi – da una parte è simbolo di Dio e d'altra della ragione umana.

3. Discorso sul metodo: lo specchio

A me pare, insomma, che l'immagine qui a tema costituisca un prezioso approdo dell'argomentare albertiano e cusaniano circa il ruolo dello specchio che, lungi dal riproporre il tradizionale richiamo alla vanità, assume decisa valenza gnoseologica e insieme viatico di una esperienza psicologica,

53 Cfr. Chr. Kienig, U. J. Beil, *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*, Göttingen, Wallstein, 2012, p. 189.

54 Gli esiti delle novità apportate dalla teoria di Alberti mostrano tutto il loro straordinario potenziale fino al Rinascimento maturo, come nel caso della Madonna Sistina di Raffaello. Su ciò M. Faietti, *Il sogno di Raffaello e la finestra di Leon Battista Alberti*, in *Linea II. Giochi, metamorfosi, seduzioni della linea*, a cura di M. Faietti e G. Wolf, Firenze, Giunti, 2012, pp. 15-29. Più in generale, sull'interazione cogente fra eredità albertiana, studi di geometria da Pacioli a Piero, tenendo conto del contributo cusaniano proprio per il celebre dipinto di Raffaello qui citato, rinvio a *La Madonna Sistina di Raffaello. Un dialogo nella visione*, a cura di E. Filippi, Roma, Aracne, 2014.

55 *De theol. compl.*: h X2a, n. 14.

determinante quindi per l'azione virtuosa individuale[56]. Ma ogni percorso di conoscenza, si sa, non può rinunciare alla verifica *in itinere*, altrimenti ci si smarrisce nell'autocontemplazione, come Narciso, che di fatto impedisce il progresso. È probabile che Alberti avesse a mente il *nosci te ipsum*, "icasticamente simboleggiato nello specchio; ed è possibile che l'abbia recepito tramite la cultura latina in cui diviene il presupposto per riscoprire la somiglianza con Dio"[57]. Sulla scorta di Cicerone, chi infatti conosce se stesso, sentirà in primo luogo di avere in sé qualcosa di divino e considererà il proprio ingegno come una sorta di immagine divina: "Bastava collegare questa tradizione filosofica con una topica prettamente artistica, ricongiungendo nell'immagine dello specchio prassi e teoria, per cogliere nel mito di Narciso, oltre alle tematiche tradizionali dell'amore, della bellezza e dell'orgoglio punito, anche quella più insolita della creazione pittorica"[58].

Cusano ricorre spesso all'immagine dello specchio, associandola anche a considerazioni sulla pittura[59]. Lo specchio, come per Alberti, è qui *generatore*[60]: in esso si riscopre Narciso, e con lui, il singolo individuo; in esso si anticipa la piramide visiva[61]. Così il Cardinale: "Quando guardo questo volto dipinto [icona] esso appare sempre rivolto a me. Così il tuo viso è il tuo volto. Chi ti intuisce come viso amoroso, troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente. […] E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto. Chi […] con aria lieta, troverà lieto il tuo

56 Cfr. O. Scholz, *Vir bonus pingendi peritus – Das Ideal des guten Malers in Leon Battista Albertis "De pictura"*, in *Die Virtus in Kunst und Kunsttheorie der italienischen Renaissance*, a cura di Th. Weigel, Münster, Rhema, 2014, pp. 35-48.

57 E. Di Stefano, *Leon Battista Alberti e la metafora dello specchio: fonti bibliche e filosofiche per un* topos *artistico*, in *Alberti e la tradizione. Per lo "smontaggio" dei "mosaici" albertiani*, Atti del secondo dei tre convegni delle Celebrazioni del VI centenario dalla nascita di Leon Battista Alberti (Arezzo, 23-24-25 settembre 2004), a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Leo Olschki, 2007, p. 489. La Studiosa afferma quindi: "Lo specchio assurge ad emblema e modello di un'indagine gnoseologica, in cui il mito di Narciso si incontra […] con la speculazione filosofica e con la teoria dell'arte" (ivi, p. 501).

58 Ivi, p. 502.

59 Cfr. *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, a cura di I. Bocken e H. Schwaetzer, Veröffentlichungen des Cusanus Studien Centrums Nijmegen, 2005; *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*, a cura di E. Filippi e H. Schwaetzer, Münster, Aschendorff, 2012.

60 Cfr. I. Mandrella, *Das Spiegelmotiv in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, in *Spiegel der Seele*, cit., pp. 139-150.

61 Cfr. Lücke, *op. cit*., pp. 75, 83 ss.

volto altrettanto quanto il suo"[62]. È quello che – tenute in conto le debite differenze contestuali – accade a Narciso, che "ride e piange assieme alla sua immagine rispecchiata"[63]. Il dipinto comporta – nella sua genesi – una compartecipazione speculare ed emotiva con la superficie osservata: l'osservatore vi proietta il proprio stato d'animo e le proprie emozioni, mentre a sua volta riceve una tonalità emotiva da ciò che sta contemplando: le due direzioni del raggio centrico finiscono per coincidere, sanando il problema se la retta muova verso l'occhio o a partire da questo.

"It is no accident that the genre of portrait art was invented simultaneously with the geometrical perspective. For in a certain respect the geometric space of Early Renaissance paintings transformed every painting into a self-portrait of the viewer; or more precisely into a narcissistic mirror image", così il teologo Hoff[64]. E ancora:

> It rather celebrated the new mathematical concept of space: Narcissus has no longer any reason to be afraid of his mirror image, since the new geometrical art of painting enables him to adopt a position that keeps the elusiveness of optical reflexions under control. Similar to Narcissus, who forgot that he was watching nothing but his own mirror image, the new brand of paintings makes us forget that their deceptively realistic appearance is linked to a physical medium.[65]

Ma come guardare nello specchio? Per tornare al discorso sul metodo, Alberti è capace di sorprendere: "Poi dentro a questo quadrangolo, dove a me paia, fermo uno punto il quale occupi quello luogo dove il razzo centrico ferisce, e per questo il chiamo punto centrico"[66]. L'uso del verbo

---

62 *De vis.* 19: h VI; qui riportato nella tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 281.

63 G. Wolf, *"Arte superficiem illam fontis amplecti". Alberti, Narziß und die Erfindung der Malerei*, in *Diletto e Maraviglia. Ausdruck und Wirkung in der Kunst von der Renaissance bis zum Barock – Rudolf Preimesberger zum 60. Geburtstag*, a cura di Chr. Göttler *et al.*, Emsdetten, Imorde, 1998, p. 17.

64 J. Hoff, *The Visibility of the Invisible from Nicholas of Cusa to Late-Modernity and Beyond*, in *Christian Mysticism and Incarnational Theology. Between Transcendence and Immanence*, a cura di L. Nelstrop *et al.*, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 48 s.

65 Ivi, pp. 52 s. Cfr. Id., *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa,* Eerdmans, Grand Rapids, 2013, pp. 84-87 e pp. 93-97.

66 Alberti, DP, §19. Già in precedenza si trova questa potente descrizione: "Questo uno razzo, fra tutti gli altri gagliardissimo e vivacissimo, fa che niuna quantità mai pare maggiore che quando la ferisce. Potrebbesi di questo razzo dire più cose, ma basti che questo uno, stivato dagli altri razzi, ultimo abandona la cosa veduta; onde merito si può dire prencipe de' razzi" (§ 8).

"ferire" – un'eccezione rispetto al linguaggio altrimenti tecnico cercato dall'autore per questo trattato – consente una polisemanticità ricercata: per un verso, infatti, ne va del raggio che muove dall'occhio, che giunge come a perforare la superficie al centro della scena dipinta; per altro verso, invece, viene suggerito l'impatto dell'immagine sull'osservatore, proprio perché unito attorno al raggio centrico, che colpisce l'occhio con tale intensità da assomigliare a uno squarcio[67]. Può una "ferita" lasciare impassibili? O non richiede piuttosto una reazione? La cui natura non è forse quella possibilità per l'uomo di svolgere un ruolo attivo in una realtà colta prospetticamente secondo principi razionali? L'immagine che si para di fronte all'osservatore è tale da poter essere "inquadrata" in un colpo d'occhio, ovvero nel suo insieme, in virtù della fissità della piramide di ripresa. Ne consegue che la scena dipinta altro non è che il rispecchiamento dello sguardo di chi fissa il quadro[68]. Ecco il fascino subìto da Narciso, allo stesso modo – sia pur secondo un meccanismo rovesciato – funziona l'esperimento visivo proposto dal Teologo nel *De visione Dei*. Pertanto la superficie speculare, dell'acqua, come di una immaginaria finestra, diventa qui strumento di verità. Prendiamo quindi atto del monito albertiano: "E saratti a ciò conoscere buono giudice lo specchio, nè so come le cose ben dipinte molto abbino nello specchio grazia: cosa maravigliosa come ogni vizio della pittura si manifesti diforme nello specchio. Adunque le cose prese dalla natura si emendino collo specchio"[69]. Nelle sue riflessioni circa la natura dell'uomo quale *imago Dei*, Cusano attinge ripetutamente agli esiti della produzione artistica a lui familiare, in specie la pittura di Jan van Eyck e Rogier van der Weyden, che nomina espressamente nel suo libello per i monaci benedettini di Tegernsee. Mai come in quel periodo vi fu un interesse vivace per le inaudite risorse che lo specchio metteva a disposizione[70], una volta tacitato il timore della vanità. Anche teologi e filosofi ne sono consapevoli e ne discutono nelle sedi più disparate. Intorno alla metà del Quattrocento, in un arco geografico che abbraccia i centri della cultura umanistica italiana e i centri della spiritualità renana e neerlandese, si assiste a un fenomeno che mo-

67 Cfr. S. Marconi, *Realtà visiva e giochi delle apparenze in Alberti, van Eyck e Valàzquez*, in "Scripta Web – Rivista on line di storia dell'arte", 3, 2004, p. 2.

68 *Ibidem*.

69 Alberti, DP, II, § 46.

70 Cfr. U. Pfisterer, *Visio und Veritas. Augentäuschung als Erkenntnisweg in der nordalpinen Malerei am Übergang von Spätmittelalter zu Früher Neuzeit*, in *Die Autorität des Bildes*, a cura di F. Büttner e G. Wimböck, Münster, LIT, 2005, pp. 151-203.

stra una energia impressionante: un pensiero per immagini[71], ovvero un "pensare in figura"[72]. Insieme alla forza del linguaggio visivo viene colto tutto il potenziale della medialità dell'immagine. Stiamo parlando del resto di quell'epoca della storia europea della cultura, in cui i pittori sono chiamati a reinventare la rappresentazione del reale, spronati da una consapevolezza di sé fino ad allora mai così acuta, che comincia a proporsi alla stregua delle discipline teoretiche quali la filosofia e la teologia[73].

Come fa osservare Hans Belting, a ben vedere il Narciso albertiano è un paradigma che trascende il campo della pittura, da cui pure muove, per far entrare in scena il ruolo centrale del soggetto osservatore:

> Per capirne a fondo l'importanza, non dobbiamo circoscriverlo al campo artistico […] bensì scoprire in che modo quella svolta segnali anche l'entrata in scena del soggetto, che nella nuova pittura prospettica ritrova il proprio sguardo. Se Alberti attribuisce un ruolo analogo al simbolo dell'occhio e all'interpretazione di Narciso, ciò avviene poiché in entrambi i casi il soggetto, novello Narciso, si appropria del mondo mediante il proprio sguardo. Mettendo a punto una tecnica artistica mirata a quello scopo, la nuova pittura introduce per la prima volta lo sguardo nel dipinto.
>
> La svolta è tanto più inaspettata in quanto nell'antichità lo sguardo era stato in vario modo sottoposto a un tabù, e per questo motivo l'incontro di Narciso con il proprio sguardo aveva un esito mortale […] Nel momento in cui Alberti rovescia il mito in positivo, non piangendo più Narciso quale vittima di uno sguardo proibito, nasce il nuovo Narciso, che ha fiducia nel proprio sguardo.[74]

Agli occhi di Cusano la pittura assume il rango più elevato fra le attività artistiche[75], diventando il paradigma della creatività dell'uomo inteso come un dio minore[76]. Tale idea trova significativa eco nel *De pictura*. La

71 Questo è anche l'approccio di Raphael Ebgi al pensiero di Giovanni Pico della Mirandola.

72 Cfr. G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 13. Cfr. E. Filippi, *Denken durch Bilder*, cit.

73 H. Belting *Spiegel der Welt: Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden*, München, C. H. Beck, 2010. L'Autore ha condotto uno studio importante sul 'visual turn' in ambito toscano e più in generale norditaliano nell'ambito de *I canoni dello sguardo*, cit.

74 Cfr. H. Belting, *I canoni*, cit., p. 221. Cfr. G. Barbieri, *op. cit*.

75 Cfr. Il Kim, *A Brief Report on the Painting of Three Haloed Figures*, in *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, a cura di P. J. Casarella, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006, pp. 105-126, in specie p. 105.

76 *De gen*. 4: h IV, n. 173; *De mente* 2: h ^{2}V, n. 62; N. Cusano, Sermo CCXLII: h XIX/3, n. 26, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 3 (Sermones CCXXXII-CCXLV), a cura di W. A. Euler e H. Schwaetzer, 2002.

tipologia d'artista più spesso menzionata dal Cardinale filosofo è proprio quella del *pictor*[77], anche se il termine viene usato con parsimonia nei suoi scritti. Un ruolo fondamentale in questo senso occupa senz'altro il *De mente*. Nel capitolo quarto viene chiarita la differenza fra l'essere umano e il resto della creazione: il mondo come *explicatio*, l'umanità come *imago*.

A differenza della realtà, che mostra una molteplicità di enti di natura, l'umanità è invece immagine della potenza creatrice, che in sé possiede la capacità di ulteriore sviluppo. Si trova qui per la prima volta una potente metafora, che gioca un ruolo decisivo nel pensiero di Cusano e che ha come oggetto il rapporto sussistente fra il Divino Pittore e la sua *viva imago*[78], cui il Creatore affida la sua *ars*, sia pur in misura non piena. È proprio in virtù di questo spazio offerto alla autonoma e dinamica esperienza della *mens*[79] che l'uomo può essere colto non solo come creato, ma al tempo stesso come *secundus deus*. Cusano va oltre oltre l'impianto tradizionale e lo scarto è impressionante, perché sono poste le condizioni di possibilità di un rapporto non più esclusivamente verticale fra uomo e Dio. Ne va degli estremi di due poli, di una relazione in qualche modo 'proporzionale' fra potenza creatrice divina e facoltà umane[80], contributo inebriante, sia pur non scevro da rischi, del pensiero – anche figurativo – che si affaccia alla prima età moderna[81], che consente altresì di precisare la specificità dell'"antropocentrismo" rinascimentale, in cui il sacro, lungi dall'essere bandito e negato, trova nella dimensione prospettica un originale ancoraggio alla storia umana.

77 Cfr. H. Schwaetzer, *pictor* (lemma), in http://www.cusanus-portal.de (2008).

78 Cfr. I. Mandrella, *Gott als Porträtmaler in Sermo CCLI*, in *Spiegel und Porträt*, cit., pp. 133-145.

79 Per una lettura di questo motivo nel contesto dell'antropologia cusaniana rinvio a I. Mandrella, *Der Mensch bei Nicolaus Cusanus*, in "Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung" 19/1, 2014, pp. 167-193, soprattutto pp. 176-181.

80 Cfr. B. Irlenborn, *Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 47, 2000, pp. 381-401, qui pp. 382 s.

81 Cfr. E. Filippi, *L'antropologia di Nicola da Cusa e il tema della "viva imago dei". Riflessi nella cultura figurativa del Quattrocento*, in "Horti Hesperidum. Studi di storia del collezionismo e della storiografia artistica", IV, 2015, 1, p. 77 s.

Il Kim

NICHOLAS OF CUSA AS A THEORETICAL BRIDGE BETWEEN ALBERTI AND VASARI

Abstract: In the introduction to the second edition of his *Lives of the Artists*, Vasari clearly defines the word "*disegno*" as twofold: conceptualization and its execution. This way of understanding *disegno*, whether executed on paper with charcoal or directly on canvas with oil paint, has precedents in the fifteenth century; in his *De pictura* Alberti focused on the former – the means of conceptualizing painting. He simply noted, however, on the latter that only through daily practice, can the artist perfect the execution of these concepts. Meanwhile, Nicholas of Cusa integrated both the former and the latter, saying that without a firm configuration in his mind of the art of painting, which includes the what (subject matter) and the how (technique), the painter cannot execute any actual image in matter. Thus, Cusa's theological understanding of painting could have been a critical bridge toward Vasari's definition of *disegno*.

Keywords: Alberti, Vasari, *disegno.*

> Perché, quando l'intelletto manda fuori i concetti purgati e con giudizio, fanno quelle mani che hanno molti anni esercitato il disegno, conoscere la perfezione ed eccellenza dell'arti, ed il sapere dell'artefice insieme.
>
> *When the intellect [of the artist] puts forth refined and judicious conceptions, the hand which has practiced design for many years, exhibits the perfection and excellence of the arts as well as the knowledge of the artist*[1].
>
> G. Milanesi, *Vîte*, [1568], Florence, 1878-1885, vol. I, ch. XV, p. 169

When Vasari inserted this passage into the introduction of the second edition of his *Lives of the Artists* (1568), he defined his use of the words

1 Engl. transl. in L. S. Maclehose, *Vasari on Technique*, London, J. M. Dent, 1907, Section 74, p. 206.

"*disegno*" (which is about figures in representation) as twofold: conceptualization in the mind and its physical execution. He applies the same definition to "*invenzione*" (which is about themes/narratives in representation). This way of understanding *disegno* and *invenzione*, whether executed on paper with charcoal or directly on canvas with oil paint, has a precedent in Alberti's *De pictura* (1435-36)[2]. Regarding the physical execution of "*disegno*", however, Alberti notes briefly and without elaboration that only through daily practice can the artist perfect the execution of these concepts. In that treatise, Alberti focused on the former – the means of conceptualizing painting (e.g., circumscription, composition, and reception of light; imitation and perfection of nature; the use of a grid; *istoria*, movements, and variety). For Alberti, conceptualizing painting without painting is pleasing in itself. At the very beginning of his chapter on the life of Alberti, Vasari praises him for creating ways in which artists should conceptualize their work (opening up the way to the inventions in all the works artists make: "*aprendo la via all'invenzioni di tutte l'opere che si fanno*").

In her seminal study, "Ekphrasis and Aesthetic Attitudes in Vasari's Lives", Svetlana Alpers contends that Vasari's concept of *disegno* "is not located in a concrete part of an individual work, such as the arrangement of figures and space in a composition"[3]. According to Alpers, *disegno* as imitation (of nature) refers to "the relationship between the image and nature", while "*invenzione* controls the number and appropriate actions". She contends that both *disegno* and *invenzione* as discussed by Vasari are not about individual form and content/theme but about "means and ends". In other words, they are about how an artist represents nature. Alpers contends that "the progress of *disegno* is, for Vasari, tantamount to a history of style. […]. *Disegno* exists in an historical dimension. […] Vasari is interested in style rather than in the individual"[4]. She stresses that "the plan of the *Lives* relates the gradual perfecting of

2 Regarding the chronology of Alberti's *De pictura* and its abbreviated work *Elementa picturae*, each in Tusan vernacular and Latin versions, see Rocco Sinisgalli's discussion in *Leon Battista Alberti: On Painting. A New Translation and Critical Edition*, ed. and transl. by R. Sinisgalli, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 3-14.

3 S. L. Alpers, *Ekphrasis and Aesthetic Attitudes in Vasari's Lives*, in "Journal of Warburg and Courtauld Institutes", XXIII (1960), 3-4, pp. 190-215.

4 Ibid., pp. 209-210.

the arts – in other words, the joint perfection of *disegno* and *invenzione*"[5]. I agree with her understandings of Vasari's *disegno* and *invenzione*, yet it should be stressed that when reading the introduction to the Second Part of the *Lives of the Artists*, it is conspicuous that such progress in "draftsmanship" was made through constant practice by generations of "craftsmen" (painters). Thus, for Vasari, conceptualization and its physical execution are inseparable in artists' daily practices. While Alberti did not discuss the latter (physical execution), his contemporary Nicholas of Cusa stressed both (conceptualization and its physical execution) in his writings.

It is possible that Vasari could have been informed of Cusa's work by leading humanists of the Florentine Academy, from whom, Vasari himself states, he received help[6]. In this essay, I would like to propose that Cusa's writings could have been an important bridge between the writings of Alberti and Vasari.

Nicholas of Cusa, the much-respected fifteenth-century German theologian and neo-Platonist who worked in the Papacy, stayed in Abruzzo and Rome in 1450. During this time he met Alberti and got to know his writings well. Like Alberti, Cusa expressed an interest in human conceptualization revealed in painting, and he discussed it theologically. It is important to note that in the fifteenth century, humanists often borrowed ideas from other writers, but in their writings they changed technical terms for the discussions of those ideas. Such was the case between Alberti and Cusa in their mutual influences.

5 Ibid., p. 206.

6 The figures such as Cosimo Bartoli, Carlo Lenzoni, Pierfrancesco Giambullari, and the brothers Rafaelle and Vincenzo Borghini, the latter of the brothers being the de facto editor of the *Lives of the Artists*, could have informed Vasari of literary stylistic models of classical antiquity as well as Cusa's philosophical discussions on paintings. For the models of classical antiquity utilized by Vasari's contemporaries, see P. L. Rubin, *Giorgio Vasari: Art and History*, New Haven, Yale University Press, 1995, pp. 252-254 and P. L. Sohm, *Ordering History with Style: Giorgio Vasari on the Art of History*, in *Antiquity and Its Interpreters*, ed. by A. A. Payne, A. L. Kuttner and R. Smick, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 40-54; see also S. B. McHam, *Pliny and the Artistic Culture of the Italian Renaissance: the Legacy of the Natural History*, New Haven, Yale University Press, 2013.

1. As God Painted Himself Many Times, the Painter Draws a Concept Many Times: The Affirmation of Painting by Nicholas of Cusa as a Likeness of Human Intellect

Cusa's discussion of painting is often closely related to his understanding of human conceptualization – a human being conceptualizes things (when making art) as likenesses of his intellect.

According to Cusa, initial sensory stimulation is absolutely necessary for the mind's journey toward Wisdom. In *Idiota de mente* (1450), he addresses the mind's journey in detail as a constant process of conceptualizing[7]. Moreover, conceptualizing is undertaken by way of distinguishing one thing from another, by number, in our world of plurality[8]. Cusa writes:

> Sic irreprehensibiliter posse dici conicio primum rerum exemplar in animo conditoris numerum esse. Hoc ostendit delectatio et pulchritude, quae omnibus rebus inest, quae in proportione consistit, proportio vero in numero. Hinc numerus praecipuum vestigium ducens in sapientiam.[9]

> And so, as I surmise, we can say without reproach that in the Mind of the Creator number is the First Exemplar of things. This fact is evidenced by the pleasing beauty that is present in all things and that consists in proportion. Now, proportion consists in number. Hence, number is the principal indicator directing us unto Wisdom.[10]

And he continues:

> Pariformiter dico exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest; neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio fieret numero non exsistente. Res enim non possunt aliae et aliae et discretae sine numero intelligi. Nam quod alia res est substantia et alia quantitas et ita de aliis, sine numero non intelligitur.[11]

> In like manner, I say that number is the exemplar of our mind's conception. For without number the mind can do nothing. If number did not exist, then there would be no assimilating, no conceptualizing, no discriminating, no measuring. For, without number, things cannot be understood to be different

7 *De mente* 7: h ^{2}V, n. 97; ivi 8: h^{2}V, n. 108.
8 Ibid., 7: h^{2}V, nn. 97, 100.
9 Ibid., 6: h^{2}V, n. 94.
10 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1996, p. 221.
11 *De mente* 6: h ^{2}V, n. 95.

> from one another and to be discrete. For without number, we [could] not understand that substance is one thing, quantity another thing, and so on regarding the other [categories].[12]

For Cusa, Alberti's conceptualization, discrimination, and categorization of such ideas as *concinitas*, *historia*, and *varietas* in *De pictura* are all examples of how the mind proceeds from one level to another, using number.

The human mind *assimilates* by developing concepts such as "beauty", "harmony", "proportion", and "measurement"[13]. Furthermore, according to Cusa, the power of discerning beauty and harmony (through number) is embedded in the human mind (the seat of the power of judgment)[14]. For Cusa, this means that the human mind conceives the immutable quiddities/substances of things, which are not embedded in matter and can be called exemplars or measures-of-truth[15]. Such immutable quiddities include what Cusa calls "abstract forms" (*formis abstractis*), which are not united with matter – mathematical forms, for example:

> Et 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.[16]

> Mind is stimulated to [make] these assimilations for abstract [forms] – stimulated by phantasms, or images, of [actual] forms. Mind detects these images – themselves having been made by assimilation – in the [sense] organs. (The situation is like someone's being stimulated by the beauty of an image to seek out the beauty of the [image's] exemplar).[17]

Cusa then contends that when the mind is moved by an initial stimulation, called by him "impression" (*passio*), it creates concepts. And when the mind creates concepts, the mind understands. Therefore, when the human mind is impressed, conceptualization and understanding take place at the same time[18]. According to Cusa, this is the basis of intellectual creativity.

---

12 Engl. transl. in J. Hopkins, *op. cit.*, p. 221.
13 *De mente* 6: h ^{2}V, n. 99.
14 Ibid., 7: h^{2}V, n. 97.
15 Ibid., nn. 103-104.
16 Ibid., n. 104.
17 Engl. transl. in J. Hopkins, *op.cit*., p. 235.
18 *De mente* 8: h ^{2}V, nn. 108-109.

In his sermon, given in Brixen on the feast of All Saints in 1456, Cusa stressed the significant importance of painting to his understanding of all reality, firmly defining painting as follows:

> Et considera consequenter quod pictor, dum vult aliquid depingere puta historiam aliquam, intuetur in conceptum rei pingendae et facit picturam ad similitudinem ideae, quam in se intuetur. Sed dum intellectus artem pingendi depingere institueret, tunc nihil quod pingi potest particulariter depingeret, quia non caelum, non terram, non animal, nec aliud visibile, sed intellectualem naturam, quae solum artis est capax, et artis pictoriae principia in ipsa imprimeret, ut fieret imago formae artis pictoriae et species specierum omnium, quae sensibiliter possent depingi.[19]

> And consider, next, that when a painter wills to paint something, e.g., a certain narrative, he intuits the very concept of painting the thing, and he paints a picture in the likeness of the idea that he intuits within himself. But until the intellect undertakes to depict the art-of-painting, it could depict nothing that can be painted according to any particular fashion, not the heavens, the earth, an animal, nor any other visible thing. Rather, [the intellect "paints"] the intellectual nature that alone is capable of art. And the intellect would impress *the principles of the art-of-painting* [*artis pictoriae principia*] in itself, so that there arises an image of *the form of the art-of-painting* [*formae artis pictoriae*] as well as an image of *the representation of all the forms* [*species specierum omnium*] that can be perceptibly depicted.[20]

Without such a foundation, a painter cannot paint. In other words, without a thorough configuration in his mind of the art of painting, which includes the what (subject matter) and the how (technique), the painter cannot execute any actual image in matter.

"The principles of the art-of-painting", here referred to by Cusa, reflect the content of Alberti's *De picture* – the conceptualization of painting.

In his *De beryllo* (On [Intellectual] Eyeglasses) (1458), Cusa explains the relationship between the human mind's conceptualization and its creativity:

---

19 Sermo CCLI, *Nos revelata facie* (1456): h XIX/4, n. 9, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 4 (Sermones CCXLVI-CCLVII), ed. by M.-A. Aris, S. Donati, W. A. Euler, I. Mandella, K. Reinhardt, H. H. Riemann, H. Schwaetzer, and F.-B. Stammkötter, 2008, pp. 324-325.

20 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Didactic Sermons: A Selection*, Loveland (CO), The Arthur J. Banning Press, 2008, p. 206. Hopkins' translation slightly altered; *underlines* and insertions of Latin original words mine.

> […] adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut dues 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.[21]

> […] note that Hermes Trismegistus states that man is a second god. For just as God is the Creator of real beings and of natural forms, so man is the creator of conceptual beings and of artificial forms that are only likenesses of his intellect, even as God's creatures are likenesses of the Divine intellect.[22]

From this citation and Cusa's related sermon (Sermo CCLI) cited above, it can be deduced that Cusa believed that a painting is a sensory likeness of the painter's intellect.

When writing that "God's creatures are likenesses of the Divine intellect", Cusa stresses the fact that the Divine intellect created many likenesses of Him – of God, the ultimate Creator. This is an important concept for Cusa, and his reasoning why God created many likenesses of Himself can be found in his *Idiota de sapientia* (1450):

> Sed immultiplicabilis infinitas in varia receptione melius explicatur, magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit. Ex quo evenit, ut sapientia in variis formis varie recepta hoc efficiat, ut quaelibet ad identitatem vocata modo quo potest sapientiam participet, […].[23]

> Now, unmultipliable Infinity is unfolded in the best way by means of a *varied* reception, for a great diversity best expresses the unmultipliablity. Consequently, it happens that Wisdom, received in various forms in various ways, brings it about that each form, called to sameness [with Wisdom], partakes of Wisdom in the best way it can.[24]

This statement is repeated in *De visione Dei* (1453), in the passages in which Cusa calls God a Painter. He says that the painter creates many likenesses of his intellect, because he follows God's steps:

> […] quasi pictor, qui diversos temperat colores, ut demum se ipsum depingere possit ad finem, ut habeat sui ipsius imaginem, in qua delicietur et quiescat ars sua; cum ipse unus sit immultiplicabilis, saltem modo, quo fieri potest, in propin-

21 *De beryl*.: h²XI/1, n. 7.

22 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1998, p. 37.

23 *De sap*. I: h ²V, n. 25.

24 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, cit., p. 121.

> quissima similitudine multiplicetur. Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari.[25]

> [You created] as if You were a Painter who mixes different colors in order, at length, to be able to paint Himself – to the end that He may have an image of Himself wherein He Himself may take delight and His artistry may find rest. Although the Divine Painter is one and is not multipliable, He can nevertheless be multiplied in the way in which this is possible: viz., in a very close likeness. However, He makes many figures, because the likeness of His infinite power can be unfolded in the most perfect way only in many figures.[26]

Just as God painted Himself many times, the painter creates diverse likenesses of his own intellect. Thus, a particular concept needs to be executed (painted/drawn) many times. Viewing God analogically as a Painter, Cusa uses painting as a powerful vehicle by which to understand God through human creativity, and in so doing, gives his strong endorsement of the art of painting.

Here it should be noted that it is quite possible that, half a century later, Dürer, who had knowledge of Latin, read *De visione Dei* or one of many popular devotional tracts derived from Cusa's writings. It is even likely that Dürer was inspired by the idea of the omnivoyant face (*imago omnia videntis*), an important concept deeply scrutinized in *De visione Dei*, as he drew his all-seeing Christ-like self-portrait in 1500 as one of his own likenesses[27].

---

25 *De vis*. 25: h VI, nn. 116-117.

26 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1985, p. 265.

27 In around 1500, there were many popular devotional tracts derived from Cusa's writings. See J. L. Koerner, *The Moment of Self-portraiture in German Renaissance Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 129-130. Ewald Lassnig makes a strong argument that Dürer could have known much about Cusa's various writings in 1500-1510 through Ulrich Pinder, one of the prosperous publishers in Nuremberg, for whom he provided pictorial images. Pinder often cited Cusanus directly for his own literary works. See E. Lassnig, *Dürers "Melencolia-1" und die Erkenntnistheorie bei Ulrich Pinder: versuch einer Interpretation aus einer naheliegenden Quelle*, in "Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte", LVII (2008), pp. 51-95. For Dürer's self-portrait as all-seeing Christ, see W. Beierwaltes, *Visio Facialis: Sehen ins Angesicht*, Munich, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988, pp. 52-56 and also W. Beierwaltes, *Visio Facialis: Sehen ins Angesicht* in MFCG 18 (1989), pp. 91-118. It is highly likely that writings of Cusa and Alberti reached Nuremberg (and Dürer) at the same time through Johannes Regiomontanus who met both in Rome in 1461. See R. Sinisgalli, *op. cit.*, pp. 4-6.

2. Narcissus as the Inventor of Painting and His Self Love as the Vehicle of Human Creativity

The notion of God as Painter: the painter's status being elevated to the level of second God, is fundamentally important in art history, because in the mid-fifteenth century even the most talented painters in European society did not achieve the high social status attained by artists in the following century. Of course, Cusa had discussed God's likenesses many times throughout his previous writings, but he employed the idea of God as Painter first in *De visione Dei*. Cusa was the first theologian to name God a Painter; in doing so, he greatly elevated the status of the painter and consequently of painting. Despite Cusa's being the first to make such an explicit God-infused link with painting, it is certainly possible that he had found a hint of this idea in Alberti's *De pictura*[28].

In the beginning of the Second Book of *De pictura*, Alberti writes:

> […] I have taken the habit of saying, among friends, that the inventor of painting was, according to the opinion of poets, that [famous] Narcissus who was transformed into a flower. As the painting is in fact the flower of all the arts, thus the whole tale of Narcissus perfectly adapts to the topic itself. To paint, in fact, is what else if not to catch with art that surface of the spring?[29]

Narcissus fell in love with his own image reflected in a forest spring. Alberti took the idea of "Narcissus as the first painter" most probably from *Ovide moralisé*, a fourteenth-century Christianized version of Ovid's *Metamorphoses*. Whatever the origin of Alberti's story, to call Narcissus "the founder of painting" is, as Harries has pointed out, "to suggest that art has its origin in a self-love (love = *éros*)"[30]. In Ovid's story (Book III), Narcissus realized that he had fallen in love with his own likeness, his "self-made image":

> Look! I am he; I've loved within the shadow
> Of what I am, and in that love I burn,
> I light the flames and feel their fires within;
> Then what am I to do? Am I the lover

28 See G. Wolf, *Nicolaus Cusanus liest Leon Battista Alberti: Alter Deus und Narziß (1453)*, in *Porträt*, ed. by R. Preimesberger, H. Baader and N. Suthor, Geschichte der klassischen Bildgattungen in Quellentexten und Kommentaren Band 2, Eine Buchreihe herausgegeben vom Kunsthistorischen Institut der Freien Universität Berlin, Reimer, 1999, pp. 201-209.

29 L. B. Alberti, *De pictura*, II, 26; Engl. transl. in R. Sinisgalli, *op. cit.*, p. 46.

30 K. Harries, *Infinity and Perspective*, Cambridge (MA), MIT Press, 2001, p. 82.

> Or beloved? Then why make love? Since I
> Am what I long for […].[31]

Tragically, Ovid's Narcissus recognized the relationship between his reflection and himself – his inescapable yearning for himself. He was both lover and beloved, but at the same time, he objectified the shadow as his likeness. Alberti's interpretation of the story suggests that when Narcissus recognized "himself reflected in nature", thus distinguishing the lover/painter/original and the beloved/painting/his likeness, Narcissus conceptualized the very *idea* of painting (i.e., *build*-likeness). Cusa might have read the story on yet another level: in Narcissus and his reflected image Cusa might have seen human intellect, the conceptualizing process, *and* the end product, which is likeness of the intellect.

The story of Narcissus would have reminded Cusa of a concept explained in Pseudo-Dionysius's *The Divine Names*. Pseudo-Dionysius states that God created the world out of self-love, saying that God's yearning (*éros*, not *agápe*) is so ecstatic that the Lover (that is to say, God) does not allow Himself to stay within Himself and becomes the object of His love – in another words, God's Creation (IV: 13: 168: 712A)[32]. And he continues:

---

31 Ovid, *Metamorphoses*, Book III; Engl. transl. in Ovid, *Metamorphoses*, translated by H. Gregory, New York, The Viking Press, 1958, p. 99.

32 Historically there had been many translations into Latin of Pseudo-Dionysius. Cusa might have used Ambrogio Traversari's translation (1436). In order to make readers of his treatise understand what he means by "yearning (*éros*)", Pseudo-Dionysius explicates the word: "Indeed some of our writers on sacred matters have thought the title "yearning" [*éros*] to be more divine than "love" [*agápe*]. The divine Ignatius writes: "He for whom I yearn has been crucified". In the introductory scriptures [Old Testament] you will note the following said about the divine wisdom: "I yearned for her beauty" [*Wisdom of Solomon* 8:2]. So let us not fear this title of "yearning" nor be upset by what anyone has to say about these two names, for, in my opinion, the sacred writers regard "yearning [*eros*]" and "love [*agápe*]" as having one and the same meaning. They added [the word] "real" to the use of "yearning" regarding divine things because of the unseemly nature such a word has for men [!]. The title "real yearning" is praised by us and by the scriptures themselves as being appropriate to God. Others, however, tended naturally to think of a partial, physical, and divided yearning. This is not true yearning but an empty image or, rather, a lapse from real yearning. The fact is that men are unable to grasp the simplicity of the one divine yearning [yearning for oneness], and, hence, the term is quite offensive to most of them. So it is left to the divine Wisdom to lift them and to raise them up to a knowledge of what yearning really is, after which they no longer take offense" (*The Divine Names*, 709 B-C, Engl. transl. in *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, transl. by C. Luibheid, New York and Mahwah, Paulist Press, 1987, p. 81). It is worth noting that Pseudo-

> This [God's experience of ecstatic love in that He is carried outside Himself (the literal meaning of "ecstasy")[33]] is shown in the providence lavished by the superior on the subordinate. It is shown in the regard for one another demonstrated by those of equal status. And it is shown by the subordinates in their divine return toward what is higher. This is why the great Paul, swept along by his yearning for God and seized of its ecstatic power, had this inspired word to say: "It is no longer I who live, but Christ who lives in me". Paul was truly a lover and, as he says, he was beside himself for God, possessing not his own life but the life of the One for whom he yearned, as exceptionally beloved.[34]

Thus God's "ecstatic" self-love carried Him outside Himself (Creation), He becoming both lover and beloved, and the self-love is the origin of human beings' yearning for and spiritual journey toward Him.

In *De visione Dei*, Cusa claims that similarly human beings love our likenesses – our creation:

> O inexplicabilis pietas, offers te intuenti te, quasi recipias ab eo esse, et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei. Non enim possumus odire nos ipsos. Hinc diligimus id, quod esse nostrum participat et comitatur, et similitudinem nostram amplectimur, quia praesentamur nos in imagine, in qua nos ipsos amamus.[35]

> Oh inexplicable Graciousness, to him who looks unto You, You give Yourself as if You received being from him; and You conform Yourself to him, in order that the more You appear to be like him, the more he will love You. *For we cannot hate ourselves. Hence, we love that which shares in and accompanies our being; and we embrace our likeness, because we are shown ourselves in an image, and we love ourselves therein.*[36]

Thus, as God has created an "almost" infinite number of likenesses of his own, the artist, more specifically *the painter*, conceptualizes things and makes many artificial forms all of which are mere likenesses of human intellect; similarly, as God loves his likenesses, artists love their conceptual-

---

Dionysisus's quote of Ignatius, who died around 107 A.D. (Rom 7:2), is one major reason for scholars not to identify him as Dionysius, St. Paul's disciple.

33 P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 151. For an explanation regarding Gospel use of *agápe* and *éros*, see ivi, pp. 150-151.

34 Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*, 712A; Engl. transl. in Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, cit., p. 82.

35 *De vis*. 15: h VI, n. 65.

36 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, cit., p. 199. *Underlining* mine.

izations and artificial forms. By extension, because God made human beings to love themselves, the more closely an artistic likeness reflects human intellect, the more human audiences bestow love upon that likeness. And a close examination of human intellect reveals God, though within the limitation of human capacity.

Cusa explains that these various manifestations of God in His created beings are present in order to make human beings respond to His love: to lead us toward God. Again, the embodiment of opposites, which Cusa calls "*coincidentia oppositorum*" ("creating is being created" and "loving is loved"), is the Exemplar of our response to God's love of human beings:

> Ostendis te, dues, quasi creaturam nostram […] ut sic nos trahas ad te. Trahis enim nos ad te omni possibili trahendi modo, quo libera rationalis creatura trahi potest. Et coincidit in te, dues, creari cum creare. Similitudo enim, quae videtur creari a me, est veritas, quae creat me, ut sic saltem capiam, quantum tibi astringi debeam, cum in te amari coincidat cum amare. Si ego enim me in te similitudine mea diligere debeo, et tunc maxime ad hoc constringor, quando video te me diligere ut creaturam et imaginem tuam.[37]

> Oh God, […] You manifest Yourself as if You were our creature, in order thus to draw us unto Yourself. For You draw us unto Yourself by every possible means of drawing by which a free rational creature can be drawn. And in You, Oh God, being created coincides with creating. For the likeness which seems to be created by me is the Truth which creates me, so that in this way, at least, I apprehend how closely I ought to be bound to You, since, *in You, being loved coincides with loving*. For if in You who are my likeness I ought to love myself, then I am exceedingly bound to do so when I see that You love me as Your creature and image.[38]

Man's creative ability comes from his self-love, which is contracted "Self-Love of God", which is Creation. Human likenesses (whether found in metaphysical concepts, painting, or architecture) please man more when they most closely/perfectly represent the original (humankind) and encourage man to move from perceptive seeing via rational seeing to intellectual seeing. After once attaining the realm of intellectual seeing, man comes back to the sphere of perceptive seeing (with different/greater insight), prepared to return to an even higher level of intellectual seeing.

---

37 *De vis*. 15: h VI, n. 66.

38 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, cit., p. 199. *Underlining* mine.

Although he prefers *sight* as a topic in his writings on the subject of "seeing God", Cusa does not say which *medium* serves as the most effective vehicle for achieving such an ideal perspective of God (i.e., painting, sculpture, architecture, music, engineering, or human conceptualizing, abstract or concrete). Cusa writes:

> Omne enim, quod ad eum pervenit de mundo sensibili, per medium sensuum ad ipsum pergit. Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu. Quanto autem sensus fuerit purior et perfectior et imaginatio clarior et discursus melior, tanto intellectus in suis intellectualibus operationibus minus impeditus promptior existit.[39]

> Indeed, there cannot be in the intellect anything which is such that it was not first in the senses. But the purer and more perfect the senses and the clearer the imagination and the better the power of rational inference, the quicker will be the intellect, since it will be less hampered in its intellectual operations.[40]

What matters for Cusa is how effectively human creations are likenesses of the Original.

When the images are purer and clearer, they accelerate the intellect's ability to abstract concepts in higher entities, and then the elevated intellect quickly produces/executes more images that will in turn stimulate the intellect. Here one can see an ideal cyclical movement between the intellect and its images; i.e., the intellect produces both a concept (an image of the intellect) and drawn images of the concept, more quickly in less complex ways. To this end, it is clear that drawings with masterly spontaneous brush /pen strokes better serve than painstakingly finished altarpieces.

Thus, it can be deduced that according to Cusa, the better a painting/drawing (a quickly executed, less complex image of a given concept) reflects the artist's intellect, the more the artist appreciates the painting/drawing, in which more profound aspects of God are revealed in human ways. This process of human creation, starting from self-love, and Alberti's way of conceptualizing the process, reflect (although in a contracted, indirect way) God's creative process. And as God has created an "almost" infinite number of likenesses of His own, the painter produces a number of paintings/drawings that are all likenesses of his mind.

---

39 *De vis*. 24: h VI, n. 111.

40 Engl. transl. in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, cit., p. 259. Cusa's preference of purer and clearer images is shared by Alberti when he discusses ideal temple interior (see *De re aedificatoria*, VII, 17).

Compared to earlier affirmations of art by Pope Gregory (in ca. 600) and Pope Hadrian (in 787 in his endorsement of the decree of the Second Council of Nicaea), Cusa's comments on painting are strongly infused with deep theological thinking, which may have been very well received among his contemporaries in this time of "rebirth" of ancient visual culture. Indeed, Cusa's reflections represent the first and the most impressive examples of theological affirmation of painting in the history of the Western Church. Creative acts of human beings are given a fundamental *raison d'être* – just as God created the world out of self-love, humans also love themselves and their own created images. The ideal created image functions not only as a means of edifying the illiterate (Pope Gregory) and as a device for stimulating spiritual speculations about God (Pope Hadrian, influenced by John of Damascus), or analogically transporting and elevating the human soul to the realm of God (Abbot Suger), but also a vehicle through which the human creator finds one of many likenesses of his own.

In summing up, Vasari's definitions of the words "*disegno*" (which is about figures in representation) and "*invenzione*" (which is about themes/narratives in representation) are both twofold: conceptualization in the mind and its physical execution. Alberti focused only on the former in his *De picture* – the means of conceptualizing painting. Meanwhile, Nicholas of Cusa integrated both the former and the latter, saying that without a firm configuration of the art of painting in mind, which includes the what (subject matter) and the how (technique), the painter cannot execute any actual image in matter. In the middle of the fifteenth century, at the time of the Papal reconstruction of the glory of the ancient city of Rome, theological underpinnings of human creativity were much needed, and Cusa's affirmation of painting, in which a concept is expected to be multiplied in many different ways, gave theological sanction to the Papacy's vast artistic patronage. And this weighty endorsement of the art *and the act* of painting, which comprised concepts and their various manifestations, was a bridge that led to Vasari's discussion regarding the progress of *disegno* and *invenzione*.

Diego Molgaray

LA RECEPCIÓN DE LA CONCEPCIÓN CUSANA DEL PODER EN LOS DIÁLOGOS LONDINENSES DE GIORDANO BRUNO

Abstract: In this paper, we propose an analysis of the reception of the Cusan conception of power in Giordano Bruno's thought, as exposed in the so-called "London Dialogues". Firstly, we present a brief account of the reception of the relation between Nicholas of Cusa and Giordano Bruno's works. Secondly, we study the metaphysical basis of Nicholas of Cusa's thinking in *De docta ignorantia* (1440), as the conception of power in *De possest* (1460), *Compendium* (1463/1464) and *De apice theoriae* (1464). Thirly, we study the the Brunian conception of power as an expression of the absolute, particularly in the dialogue *De la causa, principio e uno* (1584). We then dwell upon the confrontation of key passages from Nicholas of Cusa's and Giordano Bruno's works, that offer insight as to the direct and indirect Brunian reception of Cusan thought. Finally, as a conclusion to this paper, we present the results of our research pertaining all of the above.

Keywords: metaphysics, absolute, power, *possest.*

1. Presentación

Cuando abordamos la relación entre Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giordano Bruno (1548-1600), encontramos un gran número de elementos en común, así como de diferencias, entre sus propuestas. La noción de poder resulta imprescindible en esta evaluación, pues se trata de un concepto metafísico decisivo en la filosofía de ambos autores. En este trabajo nos proponemos abordar el modo en que Bruno asimila aspectos de la concepción cusana del poder, transformándolos al apropiárselos. Para esto, luego de abordar el estado de la cuestión, con los principales aportes de investigadores que estudiaron esta relación, analizaremos las concepción metafísica de Nicolás de Cusa, centrándonos en *De docta ignorantia* (1440) y sus opúsculos de senectud *De possest* (1460), *Compendium* (1463/1464) y *De apice theoriae* (1464). Luego, abordaremos la concepción que propone Giordano Bruno, especialmente en el diálogo *De la causa, principio e uno*

(1584). Finalmente, aportaremos los elementos textuales que permiten dar cuenta de la efectiva relación entre estos pensadores en lo que concierne al concepto de poder.

2. Estado de la cuestión

El estudio de la relación entre estos dos pensadores tiene una larga tradición, que se remonta a la publicación de *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa: eine philosophische Abhandlung* (1847) de F. J. Clemens (1815-1862). En su obra sostiene que la acentuada defensa que Giordano Bruno hace de algunas doctrinas de Nicolás de Cusa son extirpadas de su contexto, generando así una mutilación y falsificación de las ideas del Cusano. Clemens afirma que la asociación que Bruno postuló con su propio pensamiento herético produjo un oscurecimiento de la figura del Cardenal en los siglos siguientes.

Encontramos, sin embargo, una posición distinta en la obra de Francesco Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno* (1861). En ella, el autor sitúa a Bruno como un pensador que toma las ideas claves del pensamiento de Nicolás de Cusa para llevarlas a sus últimas consecuencias en el despliegue de una doctrina panteísta. Sostiene que encontramos en Giordano Bruno, a partir de la unión entre el intelecto universal (*intelletto mondano*) y el divino (*intelletto divino*), un panteísmo considerablemente más acentuado que en la doctrina del Cusano, en la que lo máximo contracto (*maximum contractum*), al cual Fiorentino llama universo contracto (*universo contratto*), resulta una contracción del intelecto divino.

En el contexto del siglo pasado, el debate adquirió nuevos elementos. En este sentido, Hélène Védrine señala, en una presentación titulada: *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno* (1964), que el paso de la Edad Media al Renacimiento se consuma con la obra de Bruno, quien, a su entender, abandona cualquier preocupación teológica[1]. Según lo sostiene, la filosofía bruniana despliega los gérmenes monistas presentes ya en el *corpus cusano*. Y, en todo caso, la razón de la diversidad de opiniones reside en el lenguaje sobre la causalidad empleado por Bruno. Si la causa no puede separarse de sus efectos, es legítimo hablar de un panteísmo en la fi-

1 H. Védrine, *L´influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Atti del congresso internazionale di Bressanone, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 211-223, p. 214: "Bruno a abandonné Dieu et toute préoccupation théologique".

losofía nolana. De esta manera, Bruno lleva la teoría cusana de la identidad de potencia y acto en lo absoluto a su extremo[2]. De cierto modo, Védrine renueva la tesis de Fiorentino, según la cual el intelecto mundano se identifica con el divino.

Representó un aporte decisivo a la interpretación de la relación entre el Cusano y el Nolano la obra de Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). A su entender, la Modernidad no se legitima en una secularización que implique un desprendimiento de la Edad Media, sino en la superación del dualismo gnóstico[3]. En este sentido, en la cuarta parte de su escrito, se dedica a estudiar la relación entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, en tanto representantes de un cambio época[4]. Para Blumenberg el Cusano se esfuerza por reestablecer la trascendencia divina puesta en peligro con la decadencia de la escolástica en el tardo medievo, en tanto que Bruno se ve libre para atacar esta trascendencia, hacer del mundo un autoagotamiento de lo divino y eliminar la distinción de "Personas" en la divinidad.

De acuerdo con Blumenberg, la posición mediadora del Cusano se revelaría como una anticipación de la eliminación de la trascendencia. Su cosmología afirma la universalidad del movimiento, la homogeneización de la estructura física del universo y el establecimiento de la equivalencia entre los puntos de vista de un observador. Mientras que la posición de Bruno implicaría una superación del dualismo gnóstico que habría permanecido en la distinción escolástica de *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, que al entender de Blumenberg mantiene los residuos del dualismo gnóstico. Este

2 Ivi, p. 218: "Nous pensons que le principe de complémentarité doit être invoqué: la causalité ne peut se séparer de ses effets".

3 Blumenberg se refiere al dualismo, presente en Marción y los maniqueos, entre un Dios salvador y un Dios creador, que busca explicar el origen del mal, en la medida en que éste no sería responsabilidad del Dios que es pura bondad, sino de un Dios que crea la materia, y por tanto, es quien crea el mal (cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; tr. esp. *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 126-128).

4 El concepto de umbral de época recibe un tratamiento específico al comienzo de la cuarta parte, si bien entendemos que se desarrolla a lo largo de toda la obra, en tanto es reconstruido a partir del modo en que, de acuerdo a Blumenberg, se constituyeron históricamente las diversas épocas. En tanto este cambio no consiste en una ruptura lineal, sino en un "cambio de reparto de papeles" (ivi, p. 464), en el contexto del cual algunos elementos del período anterior se mantienen, mientras algunos nuevos se hacen ver. Blumenberg considera que Nicolás de Cusa y Giordano Bruno representan dos grandes figuras de umbrales, que muestran, gracias a su distancias respectivas a la revolución copernicana, el umbral de época en las diferencias y las coincidencias de sus filosofías (ivi, p. 467).

dualismo estaría caracterizado de un lado, en un Dios que trae la salvación sin haber creado al hombre y sin haber creado el mal, y de otro, en un Dios creador del mundo y del hombre, que había dirigido tiránicamente la historia e impuesto una ley que no puede cumplirse y que produce contradicciones irresolubles en quienes siguen ignorando este conocimiento (*gnósis*) que hace libre al hombre[5].

Por último, un autor central en la caracterización de la relación del Cusano y Bruno es Werner Beierwaltes, quien en 1980 publicó *Identität und Differenz*. Respecto del Cusano y Bruno, se detiene, entre otros aspectos, en señalar que para Bruno la *coincidentia oppositorum* es tanto principio de lo Uno como del universo, por lo que el concepto de materia sufre un cambio muy significativo[6]. En tanto para el Cusano existe la alteridad en la diversidad de lo contracto, mientras la identidad se da sólo en lo absoluto, en Bruno se encuentra la unidad en Dios pero también en el universo. El que la *coincidentia oppositorum* se dé en el universo ofrece un cambio fundamental en la noción de identidad en el Nolano, como mostraremos oportunamente.

3. La metafísica cusana de la potencia

3.1. La potencia de lo máximo absoluto

Como es sabido, *De docta ignorantia* es la primera obra en la que el Cusano expone de modo sistemático su doctrina metafísica y las consecuencias cosmológicas y antropológicas que de ella se desprenden. En el capítulo primero del libro primero sostiene que toda investigación comienza con la proporción comparativa (*comparativa proportione*)[7]. De aquí que aquello que excede a toda proporción, esto es, lo infinito, no pueda ser co-

5 Cfr. ivi, p. 127. La clave hermenéutica de Blumenberg suscitó respuestas diversas. M. Falcioni, en su *Cusano e Bruno: Considerazioni al margine de Aspekte der Epochenschwelle*, en *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 601-616, ha manifestado su desacuerdo acerca de la consideración blumenberguiana respecto de la trascendencia en la inmanencia en ambos autores, según la cual, un intermediario entre Dios y el mundo se vuelve innecesario cuando se convierte al universo en un autoagotamiento de Dios.

6 Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980; tr. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 265-266. El importante aspecto de la materia lo abordaremos en el apartado 4.3.

7 Cfr. *De docta ign.* I, 1: h I, n. 3.

nocido, pues sólo puede ser conocido aquello donde se da la alteridad. Lo máximo, definido, en sentido absoluto, como "aquello mayor que lo cual nada puede ser"[8], escapa en cuanto tal a toda proporción y, por tanto, a todo conocimiento. De modo que el entendimiento nunca puede comprender (*comprehendere*) la verdad con precisión.

Por este motivo, dado que lo máximo absoluto no puede ser alcanzado con precisión por un entendimiento finito a partir de la proporción comparativa, el Cusano dirá: "no alcanzamos lo máximo […] de otra manera que incomprensiblemente"[9]. Esto significa que la incapacidad de la mente humana para alcanzar la unidad divina en su precisión no implica la inalcanzabilidad de dicha unidad, dado que podemos alcanzarla *humaniter*, por medio de la "doctrina ignorante"; esto es, de modo incomprensible.

Para arribar a la caracterización de lo máximo absoluto como potencia en el contexto de *De docta ignorantia*, debemos primero presentar los elementos de la maximidad absoluta. Lo máximo es:

a) "lo que nada mayor que ello puede ser [*quo nihil maius esse potest*]"[10], porque si hubiese algo mayor que lo máximo, esto formaría parte de lo que es proporcionable (es decir, habría algo mayor y algo menor que ello), y no sería, en rigor, máximo;

b) uno (*unum*), dado que: α) todo lo que puede ser nombrado puede recibir un número mayor o menor; β) no puede haber pluralidad sin número; γ) el número máximo se identifica con el mínimo; δ) dado que no puede darse nada menor que la unidad, ésta será lo mínimo en cuanto tal, por lo que coincide con lo máximo[11];

c) absoluto (*absolutum*), dado que es desvinculado de toda oposición, nada es fuera de lo máximo,

d) "acto de todo ser posible [*actu omne possibile esse*]"[12], porque, al ser absoluto, todo lo que es recibe el ser de la absoluta potencia de lo máximo, pues, como dirá en el capítulo 22, todo cuanto puede suceder, está en Dios como en acto, porque en lo máximo absoluto ninguna posibilidad queda sin actualización[13];

8 Ivi, n. 5: "Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest".
9 Ivi, n. 11.
10 Ivi, n. 5.
11 Cfr. ivi, n. 13.
12 Ivi, n. 5.
13 Cfr. ivi, n. 68: "Quaecumque non evenient, sed evenire possunt, si in Dei sunt providentia, non sunt possibiliter, sed actu".

e) necesidad absoluta (*absolute necessitas*)[14], ya que, al referirse a la verdad de lo que es, inaccesible para el intelecto, la llama "necesidad absolutísima – la que no puede ser ni más ni menos de lo que es"[15]. Esto nos parece más comprensible al pensar que lo máximo absoluto es todo lo que puede ser y, simultáneamente, la actualidad de lo mismo. No se trata de una necesidad estanca, sino de la expresión de la absoluta necesidad.

Así pues, vemos que ya en la primera gran formulación sistemática de su metafísica el Cusano presenta la consideración de la potencia como el dinámico fundamento ontológico de su filosofía, puesto que Dios es la complicación "que es todo"[16] de un modo simplísimo en tanto es acto de todo ser posible.

3.2 El nombre enigmático *possest* como expresión de una potencia absoluta

La concepción de la potencia como expresión de lo absoluto recibe un desarrollo más preciso en las obras de senectud del Cusano. A continuación nos ocuparemos de la presentación de este concepto en el contexto de *De possest* (1460), un diálogo que ofrece un nuevo nombre para referir a lo absoluto como potencia y necesidad absolutas.

Se ha observado que la lectura de Proclo[17] impulsa una nueva dirección en el pensamiento tardío de Nicolás de Cusa, en el sentido de que se advierte la búsqueda, conforme a la propuesta de D'Amico, de una metafísica de la precedencia absoluta y de la absoluta negación "para alcanzar inalcanzablemente la sabiduría buscada"[18], o, según la formulación de W. Beierwaltes, de "un uno trans-entitativo absoluto"[19], que contenga la realidad de un modo trascendente, que supere la distinción entre ser y no ser.

---

14 Cfr. ivi, n. 130: "Nam est modus essendi, qui absolute necessitas dicitur".

15 Ivi, n. 10: "Absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est".

16 Ivi, n. 5: "Quod est omnia".

17 Nos parece particularmente relevante para este período su adquisición, en 1450, del *Comentario al Parménides* y en 1462 de la *Teología platónica*. Cfr. C. D'Amico, *Proclo*, en Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 362-363.

18 C. D'Amico, *La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, en "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 26, 2009, pp. 107-134, p. 134.

19 Cfr. W. Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Navarra, EUNSA, 2005, p. 72 y C. Cubillos Muñoz, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, Navarra, EUNSA, 2013, pp. 178-179.

Nicolás de Cusa comienza el *De possest* advirtiendo, a partir de una cita de la Epístola de Pablo de Tarso a los Romanos (1,20), que las cosas invisibles de Dios se ven de modo invisible. Para que lo que es visible pueda ser, nota el Cusano, deben poder ser lo que son en acto. Para llevar este poder ser precisan el acto, pero para el acto deben precisar un principio anterior: que el acto, a su vez, pueda ser. De este modo, se desprende el siguiente argumento, que fundamenta la coincidencia de potencia y acto: todas las cosas son por la actualidad absoluta, y la actualidad presupone el poder ser, y la posibilidad absoluta no es distinta del poder, por lo que la posibilidad absoluta no puede ser anterior ni posterior a la actualidad absoluta[20].

Aquí, el Cusano introduce un nuevo nombre complejo (*hoc complexum*) que complica de modo simplísimo (*simplicissimo*) lo que es inexpresable a través de muchas palabras (*multos sermones*)[21]: el vocablo *possest*, en el cual une el infinitivo del verbo latino *possum* (*posse*) y la tercera persona singular del presente indicativo del verbo *sum* (*est*) [22].

Debemos, primero, entender qué significa que este nombre complejo en cuanto a su morfología complique enigmáticamente de modo simplísimo la potencia absoluta. Se debe a que este término abarca, como lo explica el Cusano, todos los nombres y ninguno[23], y, aplicado a cualquier cosa que tenga nombre, funciona como un enigma (*aenigma*) que conduce la contemplación intelectual hacia lo innombrable. De este modo vemos cómo la cita del apóstol Pablo al comienzo del opúsculo da lugar a una formulación del modo de operar de los nombres enigmáticos: conducen de lo temporal

20 Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 6.

21 Cfr. ivi, n. 14.

22 Es motivo de discusión hasta qué punto el Cusano se está apartando aquí de los conceptos aristotélicos o escolásticos. J. M. André, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, ed. por J. M. Machetta y C. D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 15-41, pp. 34-35 afirma: "Así, con este nombre, más que invertir la relación entre acto y potencia lo que el autor nos muestra es que ha finalmente logrado liberarse de las categorías de acto y potencia para expresarse, pues el *posse* más que la traducción de una potencia distinta del acto: significa, al mismo tiempo, la posibilidad y el poder, una posibilidad y un poder que sólo pueden ser considerados en la posición absoluta de su simplicidad". Nos permitimos, como sugerencia provisoria, considerar el uso cusano de los conceptos de potencia y acto aristotélicos como imágenes que orientan la especulación.

23 Cfr. *De poss.*; h XI/2, n. 14.

y visible a aquello eterno e invisible[24]. Y vemos que Nicolás elige la forma del presente indicativo del verbo *sum* para señalar que la potencia se determina en cada creatura[25]. El Cusano ofrece el ejemplo de la aplicación del término *possest* a una línea: si la línea es acto de todas sus posibilidades, es efectivamente todo lo que puede ser, entonces no puede ser mayor de lo que es, y por tanto es máxima, ni puede ser menor de lo que es, y por tanto es mínima: es, por tanto, a la vez máxima y mínima; del mismo modo, a partir de esa línea pueden formarse todas las figuras. Es, por tanto, término, modelo, figura, razón y causa de todas[26].

A través de este simple término se conduce la contemplación de modo enigmático (*aenigmatice*) a ver que en Dios todas las cosas que pueden ser y pueden llegar a ser están por encima de todo lo que es nombrable, y aún por encima del ser y el no ser[27]. Este nuevo término aporta, entonces, una manera más apropiada para ver invisiblemente lo invisible, la potencia absoluta que complica todas las cosas[28], exclusiva del primer principio y previa a las distinciones entre acto y potencia y entre ser y no ser[29]. Ya en el tercer capítulo del primer libro de *De docta ignorantia*, el Cusano había afirmado que la absoluta potencia se identifica con la necesidad absoluta (*absoluta necessitas*), puesto que es una posibilidad que expresa toda la realidad, en tanto es el modo de ser propio sólo de lo absoluto, tal como lo expresa en el contexto del *De possest*[30].

En Dios, la potencia absoluta, el acto puro y la unión de esta potencia con este acto son coeternos. El acto presupone lógicamente la potencia; la potencia, por el contrario, no presupone nada[31]. Esta concepción de Dios como *possest* puede entenderse, como señala C. Cubillos[32], en un sentido doble: a) el poder que crea a partir de la nada; y b) un conjunto de todas las posibilidades lógicas de ser, con lo que se designa, respectivamente, su aspecto creador y su aspecto complicativo de todo lo que es; pues, según ad-

24 Cfr. O. F. Bauchwitz, *La metafísica de la alteridad como fundamento de la hermenéutica en los nombres divinos en el Cusano*, en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, cit., pp. 61-74, p. 68.
25 Cfr. A. Brüntrup, *Können und sein*, München, Anton Pustet, 1973, pp. 30-31.
26 Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 24.
27 Cfr. ivi, n. 25.
28 Cfr. ivi, n. 16: "Quia posse simpliciter dictum est omne posse. Unde si viderem omne posse esse actu, utique nihil restaret amplius. Si enim aliud aliquid restaret, utique hoc esse posset; ita non restaret, sed prius non fuisset comprehensum".
29 Cfr. ivi, n. 7.
30 Cfr. ivi, n. 27.
31 Cfr. ivi, n. 49.
32 Cubillos, *op. cit.*, p. 188.

vierte M. de Gandillac, el *possest* contiene *complicative* las creaturas, tanto virtuales como reales[33]. En este sentido, consideramos importante tener presente que el concepto de poder reviste una de las maneras que el Cusano considera menos inadecuadas para aludir a lo divino[34], dado que, como hemos visto[35], Dios se encuentra más allá del ser (acto) y del poder ser (potencia), en una dimensión transentitativa y complicativa de todo.

3.3 El *posse ipsum* como última formulación de la concepción cusana de la potencia

En sus últimos escritos el Cusano propone un nuevo y último nombre para la potencia absoluta, el término *posse ipsum*, con el cual aspira a mejorar la determinación de lo absoluto. Nos ocuparemos brevemente de esta caracterización en dos opúsculos de senectud: *Compendium* (1463/1464) y *De apice theoriae* (1464).

En el *Compendium* el Cusano presenta un breve conjunto de sus ideas centrales, dirigidas probablemente a algún discípulo cercano[36]. En el décimo capítulo, caracteriza la noción de poder (*posse*) referida a lo absoluto. Las dos principales notas del *posse*, que pueden entenderse como aspectos de una misma característica, son: ser antes que el ser y el no ser, y preceder al hacer y al ser hecho[37]. Por este motivo afirma el Cusano: "toda cosa que puede ser o ser conocida, en el mismo poder está complicada"[38].

---

33 M. de Gandillac, *Explicatio-complicatio chez Nicolas de Cues*, en *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, ed. por G. Piaia, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp. 77-107, p. 101.

34 Cfr. *Comp.*: h XI/3, n. 45: "Patrem verbi ac aequalitatis, quia omnipotens, posse supra nominamus".

35 Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 25.

36 Algunos comentadores consideran que podría tratarse de su secretario Pedro de Ercklenz. Se trata de una de las personas más cercanas al Cusano. Nos consta que ya el 31 de diciembre de 1450 lo acompañó cuando el recientemente nombrado Cardenal se marchó de Roma rumbo a Alemania y los Países Bajos (M. Watanabe, *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and His Times*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2011, p. 109), y permaneció a su lado hasta el momento de su muerte. Dado su carácter meditativo y su personalidad más cercana a la cultura medieval, que a las novedades que en la época ofrecía el humanismo; en este sentido, las palabras del Cusano "que eres simple" ["*cum sis simplex*"] podría indicar su carácter de sencillo, ni particularmente independiente ni innovador (ivi, p. 112).

37 Cfr. *Comp.* 10: h XI/3, n. 29.

38 Ivi, n. 29: "Quaecumque igitur aut esse aut cognosci possunt, in ipso posse complicantur et eius sunt".

Puesto que lo igual no puede ser sin el poder, que es su igual, serán ambos previos a todo. Y dado que el poder alcanza la suprema igualdad consigo mismo refiriéndose por igual a los contradictorios, el Cusano afirma que el poder se manifiesta potentísimo por la igualdad, que es generada por el máximo poder, que se genera igual a sí mismo. En este sentido, dado que el segundo término del principio, la igualdad (*aequalitas*), es igual al poder mismo, la igualdad es también anterior a los contradictorios. A su vez, la unión procede del poder y de la igualdad, pues, sostiene el Cusano, la potencia es más fuerte unida[39]. Es a través de la unión que el poder y la igualdad son uno sólo, no menor al poder y a la igualdad de los que procede, en el principio potentísimo, igualísimo y unidísimo[40]. El objeto de conocimiento de todo el que quiere conocer, es pues el que manifiesta el poder mismo, el cual es causa de todas las cosas.

Al adentrarnos en el opúsculo *De apice theoriae*, abordamos la formulación de la última clave hermenéutica que Nicolás de Cusa presenta respecto de su propia obra. En un diálogo con su secretario Pedro de Ercklenz[41], el Cusano da cuenta de sus meditaciones respecto de la quididad[42], subsistente en sí y anterior a toda diversidad, que es hipóstasis en todos los entes: todo lo que es, dado que puede ser, requiere el poder mismo (*posse ipsum*), por el cual puede ser, y nada por fuera de él puede ser más subsistente. Nada es más cierto que el poder mismo, porque el poder ser esto o aquello lo presupone, ni nada puede serle añadido[43]. Afirma así el Cusano:

---

39 Cfr. ivi, n. 30: "Potentia enim seu virtus unita fortior est".

40 Cfr. ivi, n. 30: "Et ita videt mens posse, eius aequalitatem et utriusque unionem esse unicum principium potentissimum, aequalissimum et unissimum".

41 Cfr. la nota respecto a la dedicatoria del *Compendium*. Su rol como interlocutor en *De apice theoriae* es motivo de discusión (cfr. Watanabe, *op. cit.*, pp. 111-112), dado que la inclusión de una persona tan cercana en un diálogo filosófico es una rareza en la obra del Cusano.

42 El término *quidditas*, que expresa el "qué es [*quid est*]" esto o aquello, era usado en la Escolástica como un sinónimo de esencia, en el sentido en que expresa la definición de la cosa, a diferencia de la esencia entendida como determinación ontológica (forma) y la esencia entendida como principio de inteligibilidad del ente y de sus operaciones (natura) (cfr. S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 583). El Cusano retoma este concepto ya en el contexto de su temprana filosofía a fin de referir a aquello que subyace a toda posibilidad de ser nombrado, lo cual recibe diversos nombres, entre los que hemos abordado: maximum, possest, posse ipsum.

43 Cfr. *De ap. theor*.: h XII, n. 20: "Posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius". Como observa J. M. André, el Cusano distingue "posse ipsum" de "posse cum addito", pues el "posse ipsum" es más simple que aquello que se le añada. Cfr. J. M. André, *op. cit*., p. 35.

> Por consiguiente, el poder mismo, sin el cual nada puede nada, es aquello con respecto al cual no puede existir nada más subsistente. Por ello, es el mismo 'qué' buscado, es decir, la quididad misma, sin la cual nada puede ser.[44]

El Cusano confiesa haber buscado previamente la verdad en la oscuridad, pero ha hallado que la verdad es más clara cuanto más fácil es[45], y ha hallado un nombre que es más verdadero, más fácil y más brillante que los anteriores, e incluso afirma que toda precisión especulativa debe ser puesta en el poder mismo y su aparición. En este sentido, nos parece importante destacar las siguientes palabras:

> Verás a continuación que el poder mismo, más potente que el cual no hay nada, y respecto del cual nada puede ser anterior ni mejor, es mucho más apto para nombrar aquello sin lo que nada puede ser, vivir y entender, más que el possest o que cualquier otro vocablo. Si puede tener un nombre, el nombre que mejor lo denominará será ciertamente el poder mismo, más perfecto que el cual no hay nada. Creo que no existe otro nombre más claro, más perfecto o más fácil.[46]

Nicolás de Cusa presenta el *posse ipsum*, entonces, como un mejor nombre para aludir a lo más potente que lo cual no hay nada. No obstante, consideramos importante resaltar que el Cusano alude, cuando dice "si puede tener un nombre", a la imposibilidad de la imposición de un nombre preciso para lo más potente, que debe ser buscado a través de diversos nombres conjeturales. Estos nombres son imágenes que orientan la especulación, lo cual llevan a cabo mejor cuanto más claramente muestran la absoluta potencia de la esencia divina, su complicación de todo y la coincidencia de los opuestos. Es en este sentido que el Cusano considera el *posse ipsum* una imagen aún mejor que el *possest* para llevar la especulación de la mente humana a la contemplación de Dios.

De este modo, entendemos que sugiere a) que sólo puede conocerse adecuadamente lo verdadero cuando lo entendemos fundado en el *posse ipsum*

---

44 *De ap. theor.*: h XII, n. 4: "Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam".

45 Cfr. ivi, n. 5: "Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet".

46 Ivi, n. 5: "Videbis Infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, Quam possest aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo".

y b) que todos sus esfuerzos especulativos previos no fueron sino apariciones del *posse ipsum*, sólo que ahora se encuentra explicitado.

El Cusano enfatiza en el opúsculo el modo en que el *posse ipsum* reluce en su propia filosofía, e incluso en las diversas doctrinas filosóficas. Al hacerlo, muestra que sus aparentes contradicciones concuerdan cuando son abordadas a través del *posse ipsum*. Así, el Cusano muestra la unidad en la diversidad de las doctrinas filosóficas que manifiesta su principio de concordancia de los filósofos (*concordantia philosophorum*), quienes adecuadamente, tanto como han podido, han versado sobre el poder mismo y su aparición.

4. La concepción metafísica de la potencia en *De la causa, principio e uno*

Los diálogos publicados durante el año 1584 y la primera mitad de 1585, compuestos en vulgar, concitan el más importante conjunto filosófico desplegado por Giordano Bruno hasta los poemas latinos, escritos en el último tramo de su vida durante su estancia en 1590 en la ciudad Fráncfort del Meno[47]. Al estudiar estos diálogos compuestos durante la estancia de Bruno en Londres, se suele hacer dos grandes divisiones: de un lado, los diálogos centrados en aspectos metafísicos y cosmológicos, de composición más sencilla, conjunto integrado por *La cena delle ceneri*, *De la causa, principio et uno* y *De l'infinito universo e mondi*; de otro lado, un segundo grupo de diálogos centrados en aspectos éticos, antropológicos, de estructura más compleja, que incluye mitos y alegorías, integrados por *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *Degli eroici furori*[48]. Según nuestra interpretación de este conjunto de su obra en italiano[49], el primer grupo de obras está sobreentendido en el segundo conjunto, y fue compuesto en primer lugar precisamente porque actúa como piedra basal de su filosofía.

47 Los poemas latinos a los que nos referimos se titulan: *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*, *De monade, numero et figura liber consequens quinque De minimo magno* y *De innumerabilibus, immenso et infigurabilii, seu de Universo et mundis libri octo*.

48 Esta división en los diálogos en lengua italiana, que puede remontarse a la edición de A. Wagner (Leipzig, 1830), fue establecida en la edición hecha por G. Gentile: *Opere italiane: Dialoghi metafisici* y *Dialoghi morali*, ambos volúmenes de 1927, debido a que dio una sistematicidad y homogeneizó el estudio del Nolano, que se profundizaría durante los años siguientes.

49 La única otra pieza conservada hasta nuestros días escrita en lengua vulgar es la comedia *Il Candelaio* (1582), compuesta durante su estancia en París. A pesar de que a veces esta obra puede hacer referencias a algunas de las teorías filosóficas del Nolano, no la tendremos en consideración en el presente trabajo.

No es casual, entonces, que el diálogo *De la causa* sea previo a la exposición de la teoría cosmológica, ética, epistemológica y antropológica, puesto que el pensamiento bruniano encuentra sus raíces en este escrito[50]. Este diálogo presenta el despliegue maduro de la metafísica bruniana, y lo presenta en un profundo nivel de abstracción, lo cual lo hace fundamental para poder comprender la doctrina ontológica supuesta en las siguientes obras. Nos ocuparemos a continuación: de la distinción entre "principio" y "causa", de los conceptos de "forma" y "materia" y, finalmente, a partir de esto, del lugar que ocupa el concepto de "potencia" como expresión de lo absoluto en el contexto de esta obra.

4.1 Distinción de los conceptos de causa y principio

La primera distinción importante que debemos tener en cuenta para el estudio de la metafísica nolana es la distinción entre principio (*principio*) y causa (*causa*). Giordano Bruno llama principio a aquello que constituye la cosa desde dentro y permanece en el efecto, mientras que causa es aquello que produce la cosa exteriormente y permanece fuera de ésta[51].

En Dios, de un lado, principio y causa refieren a lo mismo de distintas maneras: es llamado primer principio (*primo principio*) en tanto todas las cosas vienen después de él en un orden de correlación (anterioridad y posterioridad), por su naturaleza (*natura*), su duración (*durazione*) o su dignidad (*dignità*)[52]. Pero es llamado causa en tanto todas las cosas son distintas (esto es, separadas) de él, como el efecto de su causa eficiente y la cosa producida de su productor.

Los conceptos de principio y causa en la naturaleza refieren a cosas diferentes de distintas maneras: principio es un concepto más general, pues es lo que contribuye intrínsecamente a la constitución de las cosas y permanece en sus efectos, expresando los elementos de los que se compone una cosa; mientras que la causa es lo que contribuye externamente a la produc-

50 Da testimonio de esto en la epístola proemial a *Del infinito*, cfr. *Del infinito* (GA, 362-363). Para las referencias a los diálogos del Nolano, con excepción de *De la causa* y *La cena*, seguimos la edición crítica de *Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, citamos con las letras "GA", seguidas de la página de la edición correspondiente.

51 Cfr. *De la causa* (A, 62). Para las referencias al diálogo *De la causa,* usamos la edición *De la causa, principio et uno*, a cura di G. Aquilecchia, Torino, Einaudi, 1973, citamos con la letra "A" seguida de la página de la edición correspondiente.

52 Cfr. ivi (A, 65).

ción de una cosa (causa formal (*causa formale*)), existe por fuera del compuesto (causa eficiente (*causa efficiente*)) y es el fin al que la cosa producida se dirige (causa final (*causa finale*))[53].

Esta distinción le permite distinguir la filosofía de la teología. Mientras la última se ocupa de la verdad revelada, y utiliza la fe como herramienta, la filosofía se ocupa de seguir la cadena de signos naturales para alcanzar el conocimiento del principio del universo, no de su causa. De aquí que esta dicotomía resulta sumamente oportuna a los fines de comprender la relación de las cosas particulares entre sí y respecto del universo. No obstante, veremos que la aplicación de esta distinción al fundamento ontológico de la realidad resultará en una abstracción, dado que, si la esencia de Dios está en su explicación, y nosotros lo conocemos sólo por medio de sus dos principios, materia y forma, podemos considerar que conocemos a Dios en su explicación, si bien en un nivel filosófico, no teológico.

4.2. La forma como principio y como causa

Uno de los principios que el Nolano considera constitutivo de la realidad es la forma (*forma*). En su análisis, consideramos necesario distinguir dos niveles: 1) el alma del mundo (*anima del mondo*) en tanto principio que conforma la materia desde dentro; 2) los puntos de vista respecto de este principio, que se dividen en causa formal, causa eficiente y causa final (según cómo se analice la forma, sin confundirla con la materia). Nos ocuparemos de estos niveles por separado.

– La forma como principio: el concepto de alma del mundo tiene una extensa tradición[54]. No obstante, consideramos que en la apropiación bruniana de esta noción persisten poco más que los nombres tradicionales, en la formulación de un sistema que se caracteriza, frente al platónico y neoplatónico, por la homogeneidad de las instancias ontológicas[55].

---

53 Cfr. ivi (A 65-66).

54 Las principales influencias que recibe Bruno en cuanto a su concepción del "alma del mundo" son las formulaciones de Platón en el *Timeo* (35 a-b) y de Plotino en las *Enéadas* (IV, 2, 1).

55 Cfr. F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 51. Como observa allí F. Papi, la recepción de teorías pitagórico-platónicas del *Timeo* (la concepción del "todo en el todo" y del *Nous*, entre otras) y del neoplatonismo plotiniano (y ficiniano, puesto que el acceso de Bruno a Plotino estuvo mediado por la traducción y comentarios del florentino a las *Enéadas*) en términos de un Uno, un alma y una inteligencia, no implica la

Para Bruno no debe pensarse la forma como exterior a la materia, sino como contenida dentro de ésta[56]. Dado que lo que limita y lo limitado deben ser la misma substancia, se propone unificar la forma y la materia (potencia de hacer (*potestà di fare*) y potencia de ser hecho (*potestà di esser fatto*)[57]), sin reducir la una a la otra. En la naturaleza, el alma del mundo actúa infundiéndose sobre la materia, como parte intrínseca de ésta, y configura desde dentro la materia infinita.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona el alma del mundo con las almas singulares de cada uno de los objetos que anima? Consideramos, como ha mostrado A. Guzzo[58], que el alma del mundo no es para Bruno, como en Plotino, una hipóstasis, sino el principio que hace intrínsecamente y formalmente los seres. Las almas individuales no son realidades subsistentes, sino aspectos singulares y múltiples del alma universal, que es una e indivisa en todas las cosas particulares[59]. En este sentido, el alma del mundo es caracterizada como una forma que es la eterna compañera de la materia, por contraposición a la forma material (*forma materiale*), que no tiene acción por sí misma, sino que depende de la configuración que la materia recibe[60].

– La forma como causa eficiente, formal y final: Además de referirse al alma o forma como principio constitutivo de la realidad, Bruno se refiere a su aspecto de causa. Esta distinción entre principio y causa no es más que una distinción de aspectos en lo que se refiere al intelecto universal (*intelletto universale*)[61] (que consiste en el principal modo de actuar del alma del mundo, su causa eficiente), que es a la vez causa y principio: en tanto causa eficiente, no se confunde con sus compuestos y los efectos que produce; pero en tanto principio, en lo que opera, no es un autor exterior a la materia, sino interno.

Al analizar el modo en que opera el alma del mundo, Bruno despliega tres tipos de causas que consisten en aspectos del funcionamiento de un

---

aceptación de una distinción de valor ontológico entre las "hipóstasis" plotinianas, que en Bruno constituyen, como veremos, principios constituyentes de la realidad, que confluyen en la misma esencia: la Naturaleza o universo.

56 Cfr. *De la causa* (A, 78).

57 Cfr. ivi (A, 94).

58 A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Torino, Edizioni di "Filosofia", 1960; tr. esp. *Giordano Bruno*, Buenos Aires, Columba, 1967, p. 45.

59 Cfr. E. Namer, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris, Alcan, 1926, p. 40.

60 Cfr. *De la causa* (A, 81).

61 Cfr. ivi (A, 67).

mismo principio: a) la causa eficiente, b) la causa formal y c) la causa final serán los tres aspectos de la actividad de la inteligencia.

A) La causa eficiente (o intelecto universal) consiste para Bruno en la principal manera de actuar del alma del mundo, que modela la materia infundiéndose en ella desde dentro. Esta causa no es exterior a la naturaleza, sino interior a ésta. En este sentido, Bruno caracteriza al intelecto universal como aquello que "impregna la materia"[62].

Debemos tener presente que se trata de la abstracción dentro de lo que ha llamado alma del mundo, que actúa ante todo modelando la materia, pero a su vez requerirá una guía para actuar (la causa formal) y un impulso para agotar todas las formas (la causa final). Observemos, también, que el principio de su acción no es el azar, sino lo que llamará la vicisitud universal[63].

El intelecto es, ante todo, el artista interior de la naturaleza[64]. No se impone como un agente externo, sino que desarrolla las formas diversas de sus cuerpos dentro de la naturaleza. En tanto causa eficiente, no es diferente de su efecto ni del alma del mundo.

B) La causa formal o razón ideal es el conjunto de las ideas del intelecto universal, consideradas antes de ser cosas. Así como un escultor debe imaginar las diversas formas antes de producir las estatuas, el intelecto universal debe poseer en sí las ideas que va a actualizar en el universo. De este modo, consiste en la forma que recibirán los productos del intelecto universal, que preexiste a las cosas que serán hechas.

C) La causa final consiste en la perfección o plenitud de la naturaleza. Para Bruno, la perfección del universo consiste en desplegar todas las formas posibles, para que tengan una existencia actual en las diversas partes del universo. Como observa E. Namer, la importancia de este concepto de causa final, si bien es enunciado en pocas líneas, radica en que

62 Cfr. ivi (A, 67-68).

63 En este trabajo no nos ocupamos del concepto de *vicissitudine* debido a que conllevaría un espacio mucho mayor del presente. No obstante, podemos remitir alguna bibliografía respecto de este concepto fundamental en el pensamiento nolano: M. A. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 245-248 ha estudiado la historia de este concepto, y ha escrito diversos estudios sobre el concepto, como "Universo infinito, *vicissitudine* y 'verdadera moralidad'" (ivi, pp. 215-242), y "La perfección del hombre y la Filosofía", en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 297-329, entre otros. Asimismo, acerca de este concepto, cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 123-126.

64 Cfr. *De la causa* (A, 67-68).

nos da la razón de la variedad natural[65], pues el intelecto se propone realizar todas las formas posibles.

4.3. Concepción de la materia como principio activo y potente

El Nolano considera que la materia es, junto a la forma, uno de los principios constitutivos de la realidad: es necesario que haya una potencia activa (*potenza attiva*) que actúa y transforma, y una pasiva (*passiva*)[66], que es sometido a la transformación. En este sentido, toda potencia, tanto activa como pasiva, es materia, tanto en el caso de entidades corpóreas como inteligibles. Como observa F. Papi, Bruno hace caso omiso de la distinción plotiniana entre "materia sensible" y "materia inteligible", y le asigna la característica que Plotino da a la "materia inteligible", el ser sustrato de una sustancia, a la materia en general. De este modo, para Bruno hay una única materia, que se particulariza en diversas configuraciones[67]. Puesto que esta materia es una, tanto corpórea como incorpórea, no se puede hablar de diversas sustancias, una por cada configuración de la materia, sino de una única sustancia, que será la materia en su totalidad.

Ahora bien, si la materia es un sustrato material que existe actualmente, ella es todas las cosas simultáneamente[68]. Esta materia es la unidad indiferenciada que contiene todo. Llegamos, de este modo, a una concepción de la materia como potencia de todas las cosas, puesto que es todo lo que puede ser; de hecho, llamará a la potencia "la esencia de la materia [*raggione di materia*]"[69]. No se trata, entonces, de una potencia pasiva de ser hecho, sino la pura identidad de todo lo que puede hacerse y todo lo que puede ser hecho.

4.4. La potencia absoluta

Al abordar la materia en tanto potencia, el Nolano afirma que no hay nada a lo que se pueda atribuir el ser que no se le pueda atribuir el poder ser. En un razonamiento cercano al presentado por el Cusano en *De possest*, afirma Bruno a la posibilidad absoluta como condición de la actualidad:

65 Cfr. E. Namer, *op. cit.*, p. 59.
66 Cfr. *De la causa* (A, 109).
67 Cfr. F. Papi, *op. cit.*, pp. 80-81.
68 Cfr. *De la causa* (A, 130-131).
69 Ivi (A, 114).

> Pues la absoluta posibilidad a favor de la cual las cosas que son en acto pueden ser no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella. Además, el poder ser se da con el ser en acto, y no lo precede; pues si aquello que puede ser se hiciese a sí mismo, sería antes de ser hecho.[70]

La potencia pasiva se corresponde perfectamente así con la potencia activa[71]. Por tanto, la potencia pasiva no implica debilidad, sino la potencia que puede todas las cosas, que hace ser lo que es. Debido a que la posibilidad absoluta, por la cual todas las cosas pueden existir, ni precede ni es posterior a la actualidad, dado que si lo que puede existir se hiciera a sí mismo, sería antes de ser hecho, toda potencia y acto contenido en el principio complicado, unido y uno (*complicato, unito, et uno*) se explica, dispersa y multiplica (*è esplicato disperso e moltiplicato*) en las cosas[72]. El universo es todo lo que puede la totalidad de la materia, a la que nada es añadido ni nada quitado. Pero, al mismo tiempo, puesto que contiene diferencias, particulares, individuos, no es todo lo que puede ser. Puesto que no se puede postular la potencia pasiva sin la activa, y viceversa, la *potestà di fare* y *di esser fatto*, coinciden. Y dado que esto implica absoluta realidad, no puede no pertenecer al primer principio, que es todo lo que puede ser, mientras las demás cosas, aunque son lo que pueden ser, podrían ser otras cosas, es decir, cuya existencia no implica necesidad, como en el caso del primer principio.

De este modo, mientras en lo absoluto vemos la identidad entre el poder hacer y el ser hecho, entre la potencia y el acto, en su explicación a través de particulares vemos la determinación de la potencia en acto. Por este motivo, si bien el universo es todo lo que puede ser, no lo es al modo en que lo es el primer principio, pues lo es de un modo "explicado, disperso y distinto", mientras que su principio "es único e indistinto"[73].

Ahora bien, puesto que este primer principio no puede ser conocido, porque la razón humana no puede elevarse por sobre las cosas naturales, hay que elevarse al primer principio del universo (*del universo sia un primo principio*), que puede inferirse por analogía con el primer principio, que

---

70 Ivi (A, 109): "Per che la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella: oltre il possere essere, è con lo essere in atto, e non precede quello; per che se quel che può essere facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto".

71 Cfr. ivi (A, 109).

72 Cfr. ivi (A, 109).

73 Cfr. ivi (A, 110): "Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. Il principio suo è unitamente et indifferentemente; perché tutto è tutto, et il medesmo semplicissimamente, senza differenza e distinzione".

es "idéntico e indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto"[74]. Como observa Papi, este recurso permite a Bruno solucionar el problema del estatuto ontológico de la unión entre forma y materia, pues en el Universo no se diferencia la potencia del acto, lo compuesto de lo simple, la forma de la materia[75].

Hecha esta distinción, creemos que puede afirmarse que la representación nocional bruniana de la absoluta identidad entre potencia y acto no se da en el primer principio, que escapa a todo intelecto particular, sino al universo. El universo, por lo tanto, que en tanto es proporcionable es cognoscible por el intelecto humano, expresa no obstante en su totalidad la coincidencia de los opuestos, la identidad de acto y potencia, pues consiste en la pura actividad que llena todo en todo.

Dios actualiza totalmente su potencia en el universo. Pero no por eso se elimina la diferencia entre Dios y el universo: Bruno distingue entre Dios, que es "todo infinito", porque excluye todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito, del universo, que es "todo infinito" porque no tiene límites, aunque cada una de sus partes es finita.

Hemos visto la caracterización del universo como una unidad inmóvil, que contiene todas las cosas en materia y forma. Ahora podemos ver mejor de qué modo las contiene: como el despliegue necesario de la potencia del principio divino en un encadenamiento de causas y efectos en la que cada potencialidad resulta actualizada. De este modo, el universo infinito consiste en el despliegue total de la potencia absoluta.

5. La potencia de lo absoluto entre el Cusano y el Nolano

Nos dirigimos ahora finalmente a mostrar los elementos textuales que permiten establecer la efectiva relación entre el Cusano y el Nolano en lo que concierne al concepto de potencia. El abordaje conceptual hemos intentado ponerlo de manifiesto en los apartados dedicados previamente, y ahora nos disponemos a confrontar las citas de las obras de estos autores que efectivamente encontramos en directa relación.

Un primer punto a tener en cuenta en la lectura que el Nolano realiza de los textos cusanos, es la disponibilidad material de éstos en el tiempo de

74 Ivi (A, 115): "Un primo principio che medesmo se intenda non piú distintamente materiale e formale; che possa inferirse dalla similitudine del predetto, potenza absoluta et atto".

75 Cfr. F. Papi, *op. cit*., pp. 78-88. Cfr. *Del infinito* (GA, 361-362).

Bruno. Al respecto podemos afirmar que *De docta ignorantia*, *De possest* y *De beryllo*, son obras que fueron publicadas en las cuatro ediciones de Nicolás de Cusa de la temprana modernidad: la de Estrasburgo (1488), la de Milán (1502), la de París (1514) y la de Basilea (1565)[76], por lo que Bruno, que recorrió Nápoles, Roma, Ginebra, Toulouse, París, Londres, Praga, Wittenberg y Venecia, entre otras ciudades, tuvo ocasión de relacionarse con diversas ediciones cusanas.

Con todo, la única obra que Giordano Bruno cita expresamente es *De docta ignorantia*. El Nolano hace referencia directa a ella en *La cena*[77] y *Del infinito*[78], y alude en *La cabala del cavallo Pegaseo*[79]. De aquí recibe la concepción de la potencia, así como la noción de "coincidencia de los opuestos", particularmente el ejemplo de la línea infinita que se hace recta, triángulo, círculo y esfera[80]. Por otra parte, la cosmología cusana no fue del mismo modo recogida por Bruno, pues hemos visto que su concepción de la explicación de la potencia en el universo infinitamente rompe la concepción cusana de la materia como posibilidad determinada.

Respecto al opúsculo *De possest*, consideramos que Bruno debió haberlo leído y tenido en consideración al momento de redactar *De la causa* (si bien nunca cita esta obra expresamente), por las siguientes razones: a) utiliza el mismo argumento para mostrar la necesidad de la identidad de potencia y acto[81] y b) la exposición de la concepción de la identidad de acto y potencia en el tercer diálogo del *De la causa* sigue el orden de la exposición en parágrafos centrales a la exposición del *De possest*.

A continuación ofrecemos entonces los pasajes del tercer diálogo del *De la causa* que consideramos más fuertemente vinculados al *De possest*, junto con los pasajes correspondientes de este triálogo cusano:

---

76 Cfr. Watanabe, *op. cit.*, p. 5.

77 Cfr. *La cena* (A, 150): "Ed il divino Cusano nel secondo suo libro *De la dotta ignoranza*" y Cfr. ivi (A, 163): "e mi ricordo de aver visto il Cusano, di cui il giodizio so che non riprovate, il quale vuole che anco il sole abbia parti dissimilari, come la luna e la terra". Para las citas correspondientes al diálogo *La cena delle ceneri*, usamos la edición *La cena de le ceneri*, a cura di G. Aquilecchia, Torino, Einaudi, 1955, citando con la letra "A" seguida de la página de la edición correspondiente.

78 Cfr. *Del infinito* (GA, 440-442).

79 Cfr. *La cabala* (GA, 846): "Che con atto di perversa, iniqua e pregiudiciosa sentenza non vede, non considera, non definisce secondo il debito di natura, verità di raggione e diritto di giustizia circa la pura bontade, regia sinceritade e magnifica maestade della santa ignoranza, dotta pecoragine e divina asinitade!".

80 Cfr. *De docta ign.* I, 13-15: h I, nn. 35-41.

81 Cfr. *De poss.*: h XI/2, n. 6; *De la causa* (A 109).

a) *De la causa* (A 109). "Per che la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella: oltre il possere essere, è con lo essere in atto, e non precede quello; per che se quel che può essere facesse se stesso, sarebe pima che fusse fatto"	*De possest* (h XI/2 n. 6). "Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt, actu esse possunt, non praecedit actualitatem, neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset, possibilitate non exsistente?"
b) *De la causa* (A 110). "Ogni potenza dumque et atto che nel principio è come complicato, unito, et uno, nelle altre cose è esplicato disperso e moltiplicato."	*De possest* (h XI/2 n. 9). "Volo dicere omnia illa complicite in deo esse deus, sicut explicite in creatura mundi sunt mundus."
c) *De la causa* (A 111). "Non è grande di tal grandezza che possa esser maggiore, né che possa esser minore, né che possa dividersi, come ogni altra grandezza che non è tutto quel che può essere, però è grandezza massima, minima, infinita, impartibile, e d'ogni misura."	*De possest* (h XI/2 n. 9). "Si ergo Deus est magnus magnitudine quae id est quod esse potest et – ut dicis – quae maior esse non potest et quae minor esse non potest, tunc deus est magnitudo maxima pariter et minima."
d) *De la causa* (A 111). "Questo che dico della grandezza, intendi di tutto quel che si può dire"	*De possest* (h XI/2 n. 10). "Et fortassis non solum in magnitudine hoc verum, sed in omnibus quae de creaturis verificantur."
e) *De la causa* (A 112). "Ecco il sole, non è tutto quello che può essere il sole, non è per tutto dove può essere il sole, per che quando è oriente a la terra, non gli è occidente, né meridiano, né di altro aspetto. Or se vogliamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perché è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, meridiano, merinozziale, e di qualsivoglia di tutti punti de la convessitudine della terra: onde se questo sole (o per sua revoluzione, o per quella de la terra) vogliamo intendere che si muova, e muta loco, perché non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però have attitudine ad esservi: se dumque è tutto quel che può essere, e possiede tutto quello che è atto a possedere, sarà insieme per tutto et in tutto"	*De possest* (h XI/2 n. 11). "Nam si dicitur deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole qui est omne id actu quod esse potest, tunc clare videtur istum solem non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in oriente, non est in qualibet parte caeli, ubi esse posset, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est ubique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis."

f) *De la causa* (A 113). "La potestà sí assoluta, non è solamente quel che può essere il sole, ma quel che è ogni cosa, e quel che può essere ogni cosa. Potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere de tutto l'essere"	*De possest* (h XI/2 n. 12). "Immo dicebam ipsum solem; sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit; sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino. […] deus non est anima mundi sicut anima hominis anima est, nec forma alicuius, sed omnibus forma, quia causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis."
g) *De la causa* (A 113). "quel che altrove è contrario et opposito, in lui è uno e medesimo"	*De possest* (h XI/2 n. 13). "quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quaeque talia."

El primer pasaje que citamos, "a", caracteriza y argumenta la identidad del acto y la potencia en lo absoluto en los mismos términos que el Cusano hace en el parágrafo 6 de *De possest*: la posibilidad absoluta no es posterior a la actualidad, ni la precede.

Desde el pasaje "b" hasta el "g" encontramos una seguidilla de pasajes que exponen el concepto de lo absoluto en cuya esencia coinciden potencia y acto siguiendo el mismo orden de exposición: "b" expone que lo que en la unidad o Dios se encuentra como complicado, unido y uno, en las otras cosas está explicado; "c" afirma que el primer principio o Dios no es grande de tal manera que pudiera ser mayor o menor, sino que es tamaño a la vez máximo y mínimo (Bruno añade que es infinito, indivisible y de toda medida); "d" añade, a continuación, que lo afirmado previamente no vale sólo para la grandeza, sino para todo lo que pueda predicarse de las cosas creadas; "e" y "f" refieren una analogía del principio o Dios con el sol: si quisiéramos predicar de Dios que él es sol, debiéramos decir que no ésta en un punto determinado del cielo, sino que podríamos verlo al mismo tiempo en el este, en el oeste, en el norte y en el sur, debiera ser a la vez máximo y mínimo, de manera que fuera todo lo que puede ser, porque está en todo. El pasaje "g" afirma que en Dios todo lo que vemos como opuesto es uno e idéntico.

6. Conclusión

Cuando nos ocupamos de abordar el concepto de potencia en Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, si bien se encuentran diversas afinidades, como intentamos mostrar, resultan claras a su vez algunas diferencias importantes. De un lado, hallamos que el pensamiento del Cusano está fuertemente vinculado a los principios del cristianismo, a la uni-trinidad de la creación y plasmada en un carácter moderado y conciliador. De otro, el Nolano cuestiona el cristianismo, particularmente el dogma trinitario, y enfrenta duramente las posiciones de aquellos que considera sofistas. Es claro que hay diferencias de temperamentos y de actitudes al momento de afrontar cuestiones ontológicas claves[82]; no obstante, el principio del que parten, y que los lleva a propuestas extremadamente similares, es el carácter dinámico de lo absoluto y la identificación de potencia y acto en lo absoluto. Así también, hemos visto que Bruno ha leído y tomado elementos de la argumentación cusana de la identidad de potencia y acto, y, por tanto, de la identidad en lo absoluto de los opuestos.

El concepto de potencia resultará fundamental como fundamento ontológico en el pensamiento de otros autores. En futuras investigaciones, intentaremos, como han planteado algunos autores[83], mostrar los ecos que la concepción de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno deja en el pensamiento de Baruch Spinoza (1632-1677) y en el de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Si bien se trata de casos bien distintos, pues tienen lugar en contextos históricos y filosóficos diferentes, entendemos que subyace en ellos la noción dinámica de lo real.

82 En el presente trabajo, sólo hemos abordado la metafísica bruniana. No hemos tomado en cuenta los aspectos éticos y antropológicos de su planteo, en los cuales hallaríamos muchas más diferencias aún con el Cusano.

83 Ya F. Fiorentino, en la obra citada, se ocupó de trazar una línea que incluía a estos autores, entre otros, a la luz de la concepción panteísta. Por su parte, W. Beierwaltes, en *Identität und Differenz*, se detiene en estos y otros autores para trazar la caracterización histórica de la noción de identidad y diferencia.

Gianluca Cuozzo

IL PARADOSSO COME POSSIBILITÀ LINGUISTICA

Da Cusano a Paul Auster

Abstract: Due to its hermeneutic inflections, Nicholas of Cusa's thought lends itself to a postmodernist interpretation. This statement needs to be checked against the metaphysical assumptions of Cusa's work – those very same assumptions which have gotten lost in postmodernity. What remains "untimely" (in the Nietzschean sense) are his conceptions of "word" and "name", which escape a precise semantic determination due to an "excessum" of meaning. The notion of an "indefinite semantic leeway", which is linked to the conception of the absolute as a horizon of communication, is the focus of the present essay.

Keywords: name, singularity, semantic leeway, postmodernism, truth.

Il mio contributo si divide in quattro parti, che affronteranno i seguenti temi:

1. La definizione del termine 'paradosso' (παρά (*contro*) e δόξα (*opinione comune*)) in Cusano, visto nel suo legame con la dottrina dell'assoluto come "identitas" (*De genesi*, 1447) e "non aliud" (*De li non aliud*, 1461/62). Si tratterà anche di differenziare il paradosso mistico-speculativo, fatto proprio da Cusano, da quello tipicamente postmoderno (relativistico). Essi portano il pensiero rispettivamente a due tipi di *impasse*: a) quello dell'inafferrabilità/inesprimibilità della verità (per cui il vero, come tale, non è mai conoscibile in modo identico, ma, ogni volta, è afferrabile *conjecturaliter* mediante un suo modo particolare che dipende dalla costituzione, affetta da differenza e alterità, del nostro spirito); b) quello della dissoluzione delle gerarchie del significato, che sta alla base di una visione del mondo "senza obbligo né sanzione" – una "società postmoralista" che, a detta di Lipovetsky, ripudia la retorica del dovere e della verità, e "corona i diritti individuali all'autonomia, al desiderio, alla felicità senza alcun senso del vincolo alla verità"[1].

1 G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 17.

2. L'influenza di quella che è una possibilità per il pensiero (ossia di una logica paradossale per *excessum* di significato) sulla teoria dei nomi di Cusano, colta nel suo valore dialogico (in primo luogo, in quanto capace di aprire il singolo soggetto a una pluralità di definizioni del vero essenzialmente antidogmatica, apertura di significati su cui si fonda, ad *extra*, il dialogo interpersonale). Per ragioni di tempo, non potrò seguire l'aspetto del dialogo intersoggettivo, profondamente collegato al tema dell'essenza in sé stessa dialogica dell'uomo (da cui mi sembra dipendere). Prioritaria, ai fini della odierna presentazione, è la definizione dell'uomo quale 'dialogo interiore' costitutivamente aperto al vero, vero colto nel suo carattere di 'iper-designabilità linguistica'.

3. Il rapporto tra nome e immagine, analogia che sarà brevemente tematizzata attraverso il "*ludus trochi*" (*De possest*, 1460) e l'immagine del *Deus trifrons* nella pieve di Santa Giuliana in Vigo di Fassa, affresco di Leonhard von Brixen verosimilmente commissionato dallo stesso Cusano. Questo parallelo si pone all'ombra del *De visione Dei* (1453), in cui sono analizzati il tema dell'ampiezza angolare dello sguardo umano e quello della coincidenza di somma velocità e stasi della girata d'occhi che l'assoluto rivolge – quale sguardo provvidente – "simul et semel omnes et singulos vivendi modos"[2].

4. Il sorprendente *isomorfismo strutturale* tra la concezione metafisica quale emerge dal punto precedente (che ha il proprio centro nella dialettica *Urbild-Abbild*) e alcune teorie postmoderne della verità (mi limiterò al filosofo Richard Rorty e al narratore statunitense Paul Auster). A tal proposito, occorre dir subito che, nonostante la sorprendente simmetria riscontrata, il postmodernismo giunge ad esiti diametralmente opposti da quelli a cui perviene Cusano, vale a dire essenzialmente relativistici. Si ritorna così al punto 1), il rapporto conflittuale tra la dottrina cusaniana del paradosso e quella tipicamente postmoderna. L'utilità di questo paragone può essere quindi una sola: Cusano, in virtù della sua concezione di un'identità dinamica e identificante, ci aiuta a capire meglio il postmoderno e la sua teoria della relatività del vero e dei valori. La continuità è puramente formale, ma la dice lunga sulla duttilità di un certo repertorio metaforico di matrice neoplatonica (condiviso in gran parte dallo stesso Cusano). Alcune delle tematiche neoplatoniche, in particolare, nel romanzo postmoderno sono assunte alla stregua di residui metafisici funzionali, in qualità di ornamento, allo svolgimento della narrazione secondo la tecnica compositiva del *collage* e del *pastiche*. Questi 'arcaismi', tuttavia, sono come l'indice segreto di un

2 *De vis*. 25: h VI, n. 7, lin. 7-8.

mondo filosofico che stenta a tramontare. Ciò trova una singolare corrispondenza – di contenuti, e non solo formale – proprio in Paul Auster. Alcune immagini metafisiche, fra cui quella speculare e della riproduzione dell'*Urbild* in una pluralità di riflessi, accolte in forma residuale nella sua narrativa, potrebbero essere indizi rivelatori di qualcosa di più profondo del semplice artificio estetico: che il neoplatonismo possegga cioè alcuni elementi teorici che possano esser fatti valere, proprio oggi, in chiave essenzialmente antirelativistica, facendo collassare il postmoderno – nella sua propensione mimetica e parassitaria rispetto alla tradizione metafisica – su se stesso. Queste immagini, in definitiva, rivelerebbero l'inconsistenza di quella "new culture of the image or the simulacrum", fatta di spettri fluttuanti liberamente in un mondo intrinsecamente derealizzato[3]: mondo divenuto senza spessore, non più passibile di esser letto ed interpretato secondo i complementari principi ermeneutici di interiorità-esteriorità, essenza-apparenza, autenticità-inautenticità, significante-significato[4]. In una realtà di tal fatta, scrive Frederic Jameson in relazione agli edifici progettati dall'architetto John Portman (come il celebre Bonaventure Hotel, Los Angeles), "the distorting and fragmenting reflexions of one enormous glass surface to the other can be taken as paradigmatic of the central role of process and reproduction in postmodernist culture"[5]; "when you seek to look at the hotel's outer walls you cannot see the hotel itself, but only the distorted images of everything that surrounds it"[6]. In tal senso, ogni elemento del tessuto cittadino è sempre inserito in un vorticoso gioco di specchi, di infinita riproduzione di immagini, senza poter intravedere il *prius* immaginale di questo indefinito processo di rimandi: la città, infine, si sfibra – attraverso il gioco caleidoscopico dei suoi riflessi – nella moltitudine delle immagini di se stessa colte nelle vetrate attraverso cui la si ammira. Verità e apparenza, modello e simulacro, quali immagini consustanziali, svaniscono in un tutt'uno indistinto: si tratta dell'*iperspazio* postmoderno, assolutamente policentrico, a cui non sembra ancora corrispondere, a livello percettivo, la facoltà di organizzare e tracciare una "global cognitive mapping" in grado di orientare il vivere concreto dell'uomo – a sua volta mero simulacro disincarnato di se stesso[7].

3 F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, in "New Left Review" 146 (July-August 1984), p. 84.
4 Ivi, p. 79.
5 Ivi, p. 82.
6 Ivi, p. 58.
7 Ivi, p. 84.

5. In conclusione presenterò alcuni giochi linguistici, che possono essere sviluppati nelle due direzioni di pensiero riscontrate, antagoniste e alternative, per quanto esse condividano uno stesso registro simbolico: svolte, quindi, in un caso nel senso di una filosofia aperta al dialogo antidogmatico, sebbene attenta alla salvaguardia del vero (dove per antidogmatico, con Werner Beierwaltes, s'intende un pensiero che "si fonda su una ricca esperienza religiosa, che cerca di comprendersi e rendersi comunicabile", pur sperimentando il fondamento "come l'Altro in modo immanente e trascendente"[8]); nell'altro nella direzione di un dialogo antimetafisico *schlechthin*, estenuato nei suoi presupposti e senza verità. A tal proposito, vorrei far riferimento a Luigi Pareyson, il quale – pur non avendo mai scritto su Cusano (se non per sporadici riferimenti) – è stato colui che ha indirizzato Giovanni Santinello allo studio dell'opera del pensatore tedesco. In particolare, vorrei accennare alla sua polemica contro il relativismo storicistico, di quel pensiero cioè che non esprime la verità ma solo la storia, il cui tentativo è proprio quello di ridurre la filosofia all'esperienza storica, cangiante e incapace di per sé sola di produrre un senso univoco. Per un tale pensiero "rivelazione [della verità] ed espressione [della contingenza temporale] si separano definitivamente: senza verità l'aspetto rivelativo della parola è puramente apparente, e si riduce a una razionalità vuota e priva di contenuto; non più riferita alla persona nella sua apertura rivelativa, ma alla situazione nella sua mera temporalità, l'espressione diventa inconsapevole e occulta. La natura della parola degenera e si sfalda"[9]. Qui, evidentemente, la scelta definitiva tra le due alternative non può che essere personale. Ma ogni scelta personale, in un tal ambito problematico tale da coinvolgere il senso del nostro "*miteinander-sein*", è contrassegnata da una immane responsabilità: quella di porre o togliere le basi stesse del dialogo. Tolto l'elemento dialogico, rimane solo l'imposizione dell'argomentazione mediante l'uso della forza. L'opzione di Cusano, come testimonia l'andamento di questo convegno, è ben chiara. Essa, nella situazione odierna, assurge a vero e proprio '*pharmakon*' (φάρμακον), tale da restituire alcune immagini, metafore e simboli tradizionali al loro significato metafisico originario, sottraendole al 'corpo debole' di una *Zivilisation* incapace di sopportare la forza viva della contraddizione.

8 W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum neuplatonischen Philosophie und dessen Wirkunksgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 384 (tr. dell'autore).

9 L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova, Marietti, 1985, pp. 19-21.

1. Il paradosso della *identitas* assoluta

In Cusano il termine *paradosso* potrebbe essere impiegato per designare una possibilità precipua del pensiero intellettivo, o intuito metarazionale, secondo il quale occorre "cercare la verità dove s'incontra l'impossibilità" (*quaerere ibi veritatem ubi occurrit impossibilitas*)[10]. Questa impossibilità logica, che per l'intelletto si trasforma in "necessità assoluta" (*absoluta necessitas*)[11], è la *Koinzidenz der Widersprüche*, che Cusano – nel *De visione Dei* – esprime con l'immagine del *murus paradisi sive absurditatis*. Si tratta cioè di quel limite contro cui si scontra fatalmente la nostra ragione nel tentativo di pervenire, con i suoi soli strumenti d'indagine (immagini, nomi, concetti congetturali e principi logici), all'*absoluta singularitas*, il principio unico e assolutamente identico "in quo omnia idem ipsum"[12]: "e così vedi Dio mirabile che, quanto meno egli appare che sia, tanto più è, e quanto più qualcosa sembra impossibile di Dio, tanto più è necessaria"[13]. La verità, secondo il *De visione Dei*, è "ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis"[14], "ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu"[15]. Questa *ars coincidentiae* è per la ragione un'esperienza paradossale, la quale – come vedremo – dà luogo a una teoria del linguaggio di particolare interesse, fondamento del dialogo interpersonale.

La sfiducia nella *ratio discernens*, evidentemente, produce delle conseguenze di rilievo sulla teoria cusaniana dei nomi, sottraendola al predominio della logica discorsiva e alle sue definizioni, determinazioni linguistiche che dovrebbero essere sempre precise e univoche. Mentre il principio ineffabile è una identità identificante (*absoluta identitas*, la cui funzione è quella di *identificare*, oggetto di una vera e propria "ars identificandi"), i nomi che lo concernono possono solo rivelare il carattere 'intraducibile', apofatico della verità: ossia alludere, predisporre intorno all'identica "forma formarum" (o *Verbum*), non determinabile da altro, *uno spettro di possibilità varie di designazione*, nessuna delle quali è come tale definitiva o esauriente. Ciascuna delle designazioni verbali è cioè una "expressio simi-

10 *De vis*. 25: h VI, n. 36, lin. 2-3.
11 *De docta ign*. I, 6: h I, n. 17, p. 14, lin. 19.
12 *De gen*. 5: h IV, n. 142, lin. 6.
13 "Et ita vide mirabilem deum, qui, quanto menus videtur esse, tanto plus est, et quanto aliquid de deo videtur impossibilius, tanto est magis necessarium": *De theol. compl*.: h X/2a, n. 12, lin. 22-24.
14 *De vis*. 25: h VI, n. 45, lin. 6-7.
15 Ivi, n. 61, lin. 16-17.

litudinis creatoris"[16], espressione che tende all'identico in virtù di quel movimento di identificazione che è la stessa forza di Dio (*vis Dei*), la quale "che regge e muove all'identico le cose che così vi partecipano"[17]. L'identico (il quale, in quanto irraggiungibile, "coincidit enim inattingibilitas cum idem absoluto"[18]), nell'atto di identificare "chiama a sé il non-identico, ne diviene cioè una assimilazione, consistente di molti enti [e nomi] che partecipano all'identico in modo vario: da qui l'ordine, l'armonia, che è rappresentazione dell'identico variamente. Tutte le cose, per quanto varie, cantano insieme e insieme proclamano l'identico, e questo *consonans clamor* è assimilazione"[19]: ossia *assimilatio* dialogica e aperta al confronto reciproco. Massimo mistero è quel nome ineffabile di Dio che, come "complicatio omnis vocalitatis", esprime "l'ineffabile, quale fonte di ogni parola proferibile, ineffabile che risplende in ogni parola che si pronuncia"[20].

Ora, se si analizza a fondo la teoria metafisica dell'*identitas* formulata da Cusano, essa assume la forma del paradosso – letteralmente, di un discorso *al limite* della comprensibilità razionale. Ciò si manifesta più chiaramente se mettiamo in relazione il *De genesi* (1447) e il *De li non aliud* (1461/62), cercando un punto di contatto tra i nomi *identitas* e *non-aliud*, termini con i quali può essere designato enigmaticamente l'assoluto: mentre, da un lato, ogni singolo ente, quale espressione della somma *identitas* (in cui tutte le cose sono un solo uno ineffabile), è identico a sé e altro rispetto a ogni altro identico contratto (accentuando così il lato *esclusivo* dell'identità); Dio, dall'altro, in quanto assolutamente incomparabile con i vari enti creaturali (rispetto a cui, infatti, non esiste alcuna proporzione razionale), è non-altro rispetto a ogni cosa esistente (evidenziando così il carattere *inclusivo* del principio: esso, infatti, è "non aliud ab aliquo atque in omnibus omnia"[21]). Il paradosso, se così posso chiamare questo rovesciamento simmetrico, consiste nell'inversione – a livello intellettuale – degli attributi con cui definiamo Dio e la creatura: il mondo, date certe condizio-

16 *De gen*. 5: h IV, n. 178, lin. 10.
17 Ivi n. 185, lin. 6-7.
18 Ivi n. 151, lin 5-6.
19 "Dum igitur ipsum absolutum, quod est et ens et unum et infinitum, ad se vocat non-idem, surgit assimilatio in multis ipsum idem varie partecipantibus. Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat. Hinc et ordo, qui est participatio ispius idem in varietate, hinc armonia, quae idem varie repraesentat. Consonant et conclamant omnia, quamquam varia, idem ipsum, et hic consonans clamor est assimilatio": ivi, n. 150.
20 Ivi n. 168, lin. 4-6.
21 *De non aliud* 24: h XIII, n. 97, lin. 34.

ni ontologiche, è costituito da identità contratte (anche se il termine identità, avendo un rapporto privilegiato con la semplicità e l'unità, spetterebbe anzitutto a Dio); Dio, invece, dal punto di vista dell'intelletto, perde il proprio carattere di alterità dal mondo, diventando appunto il *non-aliud* – espressione in cui viene abolito ogni termine di comparazione con la realtà esplicata (anche se le singole cose contratte, dal canto loro, non sono altro che quello che sono: il cielo, ad esempio, "non aliud quam coelum", e in tal senso la sua denominazione particolare presuppone il non aliud)[22]. Il non-altro, scrive Cusano, è la stessa definizione "se et omnia definientem" (ciascuna cosa non essendo altro da ciò che è)[23].

È con ciò evidente che i termini identità e non-altro assumono significati differenti a seconda che essi siano riferiti a Dio o al mondo; questi nomi assecondano una logica del rovesciamento (o della mutua scambievolezza) che è sia "transumptio in infinitum" (assimilazione, movimento dal basso verso l'alto), sia κατάβασις nella creatura (contractio, movimento discensivo di determinazione verso la regione umbratile delle varie "singularitates" finite). Questo duplice movimento di progressione/regressione, esemplificato dalla "Figura P"[24], del resto è conforme al verbo *transumo*: prendere un termine rovesciandone il significato. *Transumptio*, inoltre, corrisponde a *translatio*, che è costitutivo del processo di formazione delle metafore e degli enigmi, in cui l'attribuzione del significato – sfruttando l'analogia tra piani ontologici differenti – può dare origine a rovesciamenti concettuali[25], oltre ogni principio di non-contraddizione. La 'transumptiva Logik' che ne deriva, scrive Wilhelm Dupré, è per Cusano da intendersi "als logischer Inbegriff", ovvero come la "Logik der Wahrheit"[26] stessa o l'"intellektuale Logik" (e non propria della 'ratio discretiva'): "dieser Denk-Weg […] wird mit Ausdrücken wie '*coincidentia oppositorum*', '*symbolice investigare*', '*positio lineae infinitae*', beziehungweise […] '*transumptio sphaerae infi-*

22 Ivi, p. 14, lin. 5.

23 Ivi, p. 4, lin. 20.

24 Cfr. il *De coniecturis* (1441/42) a proposito della "admiranda in invicem progressione divina": *De coni.* IV, 17: h III, n. 16, lin. 6.

25 F. Oliviero, *The Representation of the Image in Dante*, Torino, S. Lattes e C., 1936; L. Malagoli, *Linguaggio e poesia nella Divina Commedia*, Genova, Briano, 1949; G. Marzot, *Il linguaggio biblico nella Divina Commedia*, Pisa, Nistri-Lischi, 1956; F. Forti, *La "transumptio" nei dettatori bolognesi e in Dante*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, 1967, pp. 127-149.

26 W. Dupré, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Cues*, in MFCG 4 (1964), p. 364.

nitae ad actualitatem existentiam Dei'. Im Unterschied zur rationalen Logik ist sie dem intellectus, dem Denken des Geistes zugeordnet"[27].

Questa facoltà metarazionale, inoltre, può procedere soltanto mediante enigmi, simboli, figure analogiche, nomi caratterizzati da mancanza di precisione assoluta. Tematizzerò successivamente questa indeterminatezza dei nomi mediante la teoria del 'margine (indefinito) di significazione', strettamente connessa al concetto di Dio come 'orizzonte della comunicazione' (punto 2) e al nome come mero "synonymum" (designazione essenzialmente imprecisa, interscambiabile con altre). Ciò credo abbia a che vedere con quello che Donald Duclow, parlando del carattere "essenzialmente linguistico" della filosofia cusaniana, ha definito "the analogy of the word"[28] nel suo rapporto con la verità.

Il *Compendium* (1463/64), assieme al termine identità, propone anche quello di *singularitas*. Anche a tal proposito è riscontrabile, nello sviluppo del concetto, una certa forma di paradosso logico; nel senso del ribaltamento del significato ordinario del termine, come già riscontrato poc'anzi. Della singolarità massima (*maxima singularitas*), scrive Cusano, non vi può essere segno sensibile, in quanto questi segni – o designazioni – accolgono sempre un certo grado di molteplicità. Singolarità, invece, è qui sinonimo di assolutezza, di assenza di determinazione (ovvero di mancanza di grandezza e di molteplicità), e come tale si sottrae ad ogni denominazione: "singularitas igitur, quae non recipit magis et minus, nullum est dabile signum"[29]. *La singolarità*, in fondo, "non enim est aliud quam aequalitas"[30] – eguaglianza con cui definiamo la stessa verità. Altrimenti detto, Dio è "singularitas omnium singularium", il singolare per sé "quo singularius esse nequit"[31]. Eppure la singolarità è anche ciò che, esplicandosi, dà vita al mondo vario della contrazione, specificando via via le varie entità esclusive nel mondo (ciascuna delle quali è identica a se stessa e altra rispetto a ogni altra): in tal senso, scrive Cusano, "singularitas est discretio", la cui funzione è quella di "discernere et singularizare"[32].

Ora, la teoria della singolarizzazione del singolo ente, quale controparte ontologica della somma identità che identifica (assimilando a sé la realtà), è approfondita da Cusano in termini linguistici: "quando vediamo che tutti

27 Ivi, pp. 362-363.
28 D. Duclow, *The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language*, in "Bijdragen", 38 (1997), p. 284.
29 *Comp*. 13: h XII/3, n. 11, lin. 14-15.
30 Ivi, n. 31, lin. 9.
31 *De ven. sap*. 39: h XII, n. 65, lin. 13.
32 Ivi, n. 67, lin. 16-17.

i leoni, che furono e sono, leonizzano (*leonizare videmus*), concepiamo una sfera o regione o cielo che contiene questa forza specifica, e concepiamo quest'ultima come tale che ha la capacità di specificare e distinguere gli enti dalle altre specie"[33]. L'espressione *-zare*, evidentemente, applicata al nome proprio di un essere qualsiasi, esprime la manifestazione linguistica del processo di singolarizzazione/individuazione che avviene sul piano della realtà esplicata: questa, a detta di Cusano, assume la forma di una "vis specifica", la quale singolarizza il genere (o cielo, campo ontologico) a cui appartiene l'ente particolare che ora riconosciamo come singolarità esclusiva, raccolta nell'atto individualizzante del proprio *-zare*. Questa forza specifica, stando al *De li non aliud*, fa sì che ogni cosa non sia altra "*quam*" (come) se stessa: la terra, per esempio, "non est aliud quam terra"[34]. Tale processo dal generale al particolare (di specificazione nella singolarità), che coincide con la definizione nominale, trova uno dei massimi esempi nel *De coniecturis*. Qui Cusano scrive, a proposito del nome del cardinale Cesarini, che tutte le cose che sono in "Iuliano iulianizant"[35] espressione che non si esaurisce sul piano del Witz, del motto di spirito, essendo essa radicata nella metafisica cusaniana della singolarità. Ogni singola persona, cioè, è portatrice di caratteri unici e irripetibili, i quali definiscono l'essenza del designato sulla base di specifici tratti distintivi, che lo specificano rispetto a un dato genere (qui, a tal proposito, Cusano fa l'esempio della "famiglia Cesarini", dalla quale Giuliano ha avuto origine, e di cui egli è la singolarizzazione unica ed irripetibile: Giuliano non è altro *quam* Giuliano, e come tale la realtà della specie in lui "iulianizat" suo modo). Scrive Cusano: "omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, ut armonia in liuto lutinizat, in cithara citharizat, et ita de reliquis. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem, quod in te Iuliano est iulianizare, in hominibus cunctis est humanizare, in animalibus animalizare, et ita deinceps"[36].

Nel nome di Giuliano, in sostanza, si realizza pienamente la circostanza secondo cui "ogni dato sensibile è un questo qui singolare (*hoc aliquid singulariter existens*)", *singularitas* che singolarizza suo modo[37]. Tuttavia, questo processo di singolarizzazione non è mai completo, possiede come un margine indefinito, un alone d'indistinzione (alone che, sul pia-

33 *De gen*. 5: h IV, n. 186, lin. 1-4.
34 *De non aliud* 24: h XIII, n. 95, lin. 30.
35 *De coni.* II, 17: h III, n. 89, lin. 11-12.
36 Ivi, n. 89, lin. 11-16.
37 Ivi, n. 88, lin. 17-18.

no linguistico, produce la surdeterminazione del significato della parola, che così assurge a metafora). Ogni singolarità, scrive Cusano "cum omni et nullo concordat, ab omni et nullo differt"[38]. In effetti, "ciascuna cosa concorda e differisce da ciascun'altra, ma è impossibile si verifichino concordanze e differenze del tutto precise. Questa precisione è esclusa dall'universo"[39]. La singolarizzazione linguistica, atto dello spirito che produce la definizione a partire dalla specificazione di un dato genere nella "specie nozionale" (per cui ogni uomo umanizza suo modo, ogni cardinale cardinalizza, ma in quell'insieme generico si dà il caso che solo "Iulianus iulianizat"), ha quindi un margine d'indeterminatezza, a causa di cui la singolarità non può chiudersi nella propria pretesa autosufficienza: "perciò, poiché la proprietà dei nomi accoglie il più e il meno, mi pare che noi ignoriamo il nome preciso"[40]. Lo stesso dicasi per altre espressioni dello stesso tenore: come "il *platonizare*" di Platone (che differisce da quello di tutti gli altri uomini)[41], o come l'"almannizare" in Italia di un tedesco, il quale "magis […] in primo quam in secundo anno almannizat" del suo soggiorno nella penisola italica, quando cioè avrà maggiore dimestichezza con il *modus vivendi* italiano[42]. Anche qui abbiamo a che fare una determinatio singolarizzante non assoluta, la quale – nella propria approssimazione – apre il nome a un'attribuzione di significato di tipo analogico-simbolico. Il capitolo XXI del *De li non aliud* è a tal proposito significativo: tutte le volte che definisco un determinato ente dicendo che esso non è altro "quam" se stesso, questo "quam" [che], più che determinare in senso restrittivo quella data entità, apre la designazione al *non aliud* (il quale, secondo la nota definizione trinitaria di Cusano, "est non aliud quam non aliud"). Così facendo, le singole designazioni (quali mere "circumstantiae" dell'essenza) collocano il soggetto conoscente intorno alla *quidditas* della verità ("quidditati circumponitur", dice Cusanus), attorno a cui orbita – "circumstat" (così Eriugena)[43] – come al centro di un campo d'intelligibilità non disponibile come tale al soggetto[44]: "quando autem dico: aliud est non aliud quam aliud, visum dirigit in 'non aliud' ut

38 Ivi, n. 88, lin. 18.
39 "Quodlibet igitur con quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc impossibile. Absoluta est enim haec praecisio ab universo": ivi, n. 87, lin. 7-10.
40 *De mente* 15: h ^{2}V, n. 58, lin. 16-18.
41 *De coni.* II, 17: h III, n. 120, lin. 11.
42 Ivi, n. 116, lin. 10.
43 W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüges seines Denkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, p. 316.
44 *De non aliud* 24: h XIII, n. 95, lin. 12.

est in alio aliud"[45]. Il *che* (*quam*), dunque, anche rispetto al singolo ente afferrato con la parola, non *de-finisce* semplicemente la cosa nella sua nozione specifica, esso semmai rimanda – in via simbolica-analogica – al principio ineffabile di tutto lo scibile e di tutto l'effabile.

Detto con Pareyson, il nome non è soltanto "*designatio*" specifica (determinazione conoscitiva della cosa individuale, nella sua irriducibile alterità da qualsiasi altro ente), bensì anche "*revelatio*" di quella verità capace di illuminare ogni singola determinazione linguistica. "Pensiero espressivo" e "pensiero rivelativo" declinano dunque la singolarizzazione in due modi antitetici: nel senso della *determinatio* univoca e, liberando il potenziale di assimilazione all'identico del "quam" di una certa cosa, nel senso della sua apertura simbolica al senso sotteso ad ogni predicazione[46] – alludendo con ciò all'orizzonte d'intelligibilità che si staglia sullo sfondo di ogni definizione. João Maria André intende qualcosa di analogo quando propone, a proposito della teoria cusaniana della "Kraft des Wortes", una dialettica tra "una prospettiva verticale (che sostanzia l'*epistrophé* mediante la *transumptio*) e una prospettiva orizzontale (che realizza la *concordia* [tra i finiti] mediante la *caritas*)"[47].

In questo processo di designazione linguistica, quindi, vi è qualcosa di paradossale, che dipende dal momento "rivelativo-simbolico" della parola. Il *paradosso*, anzi, è la condizione dello stesso nominare, che identifica nozionalmente (singolarizzando) solo nella pluralità e parzialità delle designazioni disponibili al soggetto conoscente. Ogni definizione, per quanto specifichi il genere cui appartiene la cosa, ha un margine d'imprecisione che dispone la parola a '*un'ulteriorità latente di significato*', ulteriorità ineffabile che fa della designazione *un sinonimo accanto ad altri sinonimi*, il cui télos – nel vortice delle nominazioni varie, sempre parziali, approssimative e dunque interscambiabili – rappresenta lo slancio verso l'identità ineffabile del *nomen nominis* (il τετραγράμματον, o ancor meglio l'"Ego sum" (Ex. 3,14), con cui Dio si definisce da se stesso quale "authypostaton", "sui ipsius conceptus", "intellectus se intelligens", ecc.)[48]: si tratta (citando ancora André) di quella "parola occulta che è, nel silenzio della sua pienezza, la fonte di ogni altra parola"[49]. Questa ulteriorità del senso, più che essere il marchio della fallibilità dell'uomo, è in realtà il segno del-

45 Ivi, n. 95, lin. 10-12.
46 L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.
47 J. M. André, *Nicolau de Cusa e a força da palavra*, in "Revista Filosófica de Coimbra", 29 (2006), p. 6.
48 *De gen.* 5: h IV, n. 18, lin. 1.
49 J. M. André, *Nicolau de Cusa e a força da palavra*, cit., p. 15.

la indefinita perfettibilità del suo "posse cognoscere": tale margine rivela – nello spazio indeterminato della designazione, in cui ogni nome è sia nozione singolarizzante sia "synonymum" – quel campo d'intelligibilità presupposto in cui "omnia vocabula unum sunt"[50].

2. Il Dio cusaniano come orizzonte del dialogo

Per comprendere, in questo contesto, la funzione del linguaggio, si potrebbe partire dalla definizione di Dio/Verità come *campo dialogico*, tale da abbracciare nella sua assolutezza e incommensurabilità ogni possibile denominazione e umano discorso. Questo orizzonte, permettendo l'emersione di singole identità significanti (ciascuna delle quali identifica *suo modo*), è agitato da una lotta (*pugna*) tra affermazione e negazione, nonché denominazioni verbali contrarie le une alle altre[51] – tensione in cui si esplica variamente il potere della mente di ciascuno spirito creato. Tale campo, in definitiva, si offre come "locus rationum ratiocinantium sive intellectualium discursuum"[52], come il dove assoluto stesso, l'*ubi* (o la via) in cui si radica la ricerca umana del vero; dunque, come l'ambito in cui l'ineffabile – "principium innominabile omnium nominabilium"[53] – può essere nominato in modo molteplice (sebbene sempre in modo congetturale, impreciso, non assoluto). Questo orizzonte è il campo d'intelligibilità in cui ogni ricercatore della verità (o viandante) si muove, secondo un movimento "in ipsa et ex ipsa, per ipsam, ad ipsam [veritatem]"[54], e da cui egli trae il proprio essere e il proprio sostentamento (come "immortalis cibus vitae eius")[55]. In tal senso, come direbbe Karl Kraus, "Ursprung ist das Ziel"[56], non vi è un fine ulteriore da raggiungere posto oltre il limite dell'orizzonte. Questo luogo assoluto e infinito, evidentemente, "non est in aliquo loco

50 *De theol. compl.*: h X/2a, n. 14, lin. 35-36.
51 *De gen.* 5: h IV, n. 152, lin. 14-15.
52 N. Cusano, Sermo CCXVI: h XIX/1, n. 8, lin. 4-5, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 1 (Sermones CCIV-CCXVI), a cura di K. Reinhardt e W.A. Euler, 1996.
53 *De princ.*: h X/2b, n. 19, lin. 10.
54 N. Cusano, Sermo CCXVI: h XIX/1, n. 10, lin. 8-9, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 1 (Sermones CCIV-CCXVI), cit.
55 Ivi, n. 11, lin. 7.
56 K. Kraus, *Der sterbende Mensch*, in Id., *Worte in Versen I.-IX. Gedichte 1922-1930*, München, Kösel 1959, p. 28.

locatus"[57]. Dio "est ubique, scilicet in omni loco, sed non localiter seu contracte. Sed dum est in omni loco, manet ab omni loco absolutus, quia est in omni loco illocaliter"[58]. Dio, quindi, è definibile come l'"esse loci" che "non est in loco", in cui tutto ciò che è risulta essere protetto, avvolto e custodito come nel proprio elemento naturale – dove le universe cose "in proprio loco tuentur et tuta sunt et quiescunt"[59].

Forse è questo campo d'intelligibilità quel luogo "ubi inneffabile est nomen omnium nominabilium"[60]. In effetti, lo spazio che rende possibile ogni apprensione razionale e intellettiva del vero deve fuggire ad ogni intenzione conoscitiva (o predicazione), sia della ragione sia dell'intelletto. Esso non è abbracciabile, circoscrivibile, determinabile. Tale orizzonte, nel *De possest*, è detto da Cusano *praesuppositum*[61], come tale antecedente a qualunque negazione e affermazione, prima dello stesso nulla e della stessa determinazione (positiva) di alcunché. In quanto presupposto assoluto egli si pone in sé (Cusano scrive: nel proprio "in") come "nihil omnium quae sunt"[62] – sebbene esso sia la fonte di tutta la predicabilità ed effabilità umana. In questo *ubi*, allora, ci si può muovere per un verso attraverso determinazioni singolarizzanti, che sono designazioni nozionali, le quali specificano variamente il "nomen nominis"; per l'altro nello scioglimento di queste varie definizioni nozionali dalla propria singolarità (sempre parziale), liberando il margine di significazione latente che, in tal modo, si dilata – nella logica linguistica di tipo *transumptivo* – nel proprio campo (o orizzonte) divino di meta-significazione, luogo indeterminabile in cui accade ogni evento di verità.

Questo orizzonte si comporta come lo sguardo assoluto (sguardo creativo, essenziante, che rende possibile tutto ciò che è nella regione del visibile), il quale non può essere colto – in modo assoluto, senza contrazione – da nessuno sguardo angolare. Si tratta di ciò che nel *De visione Dei* Cusano definisce "visio circularis", tale da abbracciare ogni "visio angularis", seguendo come un'ombra i movimenti di tutti i riguardanti (nel loro insieme) e di ciascuno (singolarmente). Dio, secondo la metafora del "ludus iconae" inscenata con l'aiuto dei monaci contemplanti di Tegernsee, si dispiega come l'orizzonte trascendente della visibilità e del dialogo, ambito in cui i monaci – osserva Kurt Flasch – "tauschen ihre Seherfahrungen aus; sie

57 N. Cusano, Sermo CCXVI: h XIX/1, n. 15, lin. 11, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 1 (Sermones CCIV-CCXVI), cit.
58 Ivi n. 19, lin. 23-27.
59 Ivi n. 4, lin. 21-22.
60 *De poss.*: h XI/2, n. 53, lin. 14-15.
61 Ivi n. 67, lin. 3.
62 Ivi n. 74, lin. 14.

glauben sich gegenseitig ihre Wahrnehmungen. Die eindeutige Raumbestimmtheit des sehenden, seine Festgelegtheit auf einen Raumpunkt, öffnet sich zugunsten einer Sehzone; statt des *einen* Sehpunktes haben wir mehrere. Es geht um eine kollektive Erfahrung, die ohne Hören, Sprechen, Einander-Glauben nicht zustande käme"[63].

Questo spazio corale, una sorta di *theatrum veritatis* – *Rundbühne* in cui, come nota Michel De Certeau, "l'oggetto della visione (la tavola pittorica) guarda, mentre i soggetti (gli spettatori) divengono rappresentazione"[64] –, è tale da permettere la molteplicità delle diverse prospettive sulla verità, tutte convergenti verso la stessa immagine archetipa dell'onniveggente. Tale ambito, che è l'irradiazione della verità *che chiama il mondo all'identità di un solo sguardo assoluto*, è paradossalmente ricompreso (allusivamente) in ogni prospettiva particolare, caratterizzata da una certa quantità. Ogni sguardo umano è come tale l'espressione di una certa angolazione prospettica (nel senso della *singularitas* propria della costituzione spirituale di un determinato riguardante), e inoltre tale da presagire quel margine di ulteriorità (proprio del campo di visibilità onniavvolgente) che ha a che vedere con la negazione dell'autosufficienza di qualsiasi apprensione determinata del vero (motivo filosofico che va a favore del dialogo e della *Auseinandersetzung* fra i vari ricercatori del vero). Il valore filosofico della rappresentazione teatrale inscenata nel *De visione Dei* sta tutto in questo 'margine di senso ulteriore', catalizzato dallo sguardo divino "cuncta videns" – il sommo sceneggiatore cui nulla sfugge delle singole parti recitate nel campo interminato della verità.

Da questo punto di vista, in Cusano il linguaggio subisce un decisivo processo di approfondimento (nel senso di una teoria dell'*ubi* linguistico): *Dio è il campo linguistico in cui ogni nostra affermazione sulla verità trova il proprio posto e la propria fondazione*. Ma come ogni nostra definizione non abbraccia l'intera grammatica, così l'intenzionato da ogni parola non adeguerà mai l'origine complicativa di ogni essere determinato (in se stesso effabile e determinabile linguisticamente secondo una particolare specie nozionale). Secondo il *De possest*, si può dire che Dio – essendo in atto tutto "de quo posse esse potest verificari"[65] – è nominabile con qualsiasi nome sia possibile attribuire a qualunque realtà (con vari gradi di approssimazione, evidentemente). "Non importa il

63 K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, *vom Sehen Gottes*, in "Micrologus", 5 (1997), p. 115.
64 M. De Certau, *Nicolas de Cues, le secret d'un regard*, in "Traverses", 30-31 (Mars 1984), p. 79.
65 *De poss.*: h XI/2, n. 8, lin. 6.

modo in cui nomini Dio; basta saper trasferire i termini al poter-essere in modo intellettuale"[66]. Ma, così facendo, scopriamo che ogni nome perde di precisione, rivelandosi come *sinonimo*: una parola interscambiabile con infinite altre, in relazione a cui costituisce, all'unisono del *consonans clamor*, *l'ambito della feconda imprecisione dell'effabilità del principio innominabile*. Esso, infatti, è nominato da una definizione che è l'identità "che abbraccia tutti i nomi e ciascuno, e parimenti nessuno"[67]. In una simile definizione "tutte le cose sono e si muovono (*omnia sunt et movetur*)"[68] come nel proprio luogo originario. Qui, nell'*immensurabile*, vive ogni cosa nel più alto grado di perfezione.

3. Il gioco dei nomi divini al cospetto dell'immagine assoluta

Cusano, nel *De possest*, propone una *logica circolare dell'infinito*, la quale – scrive Beierwaltes – è "essenzialmente diversa da quella logica e teoria della conoscenza guidata dal principio secondo cui si deve evitare la contraddizione"[69]. Questa logica si esplica sul piano del discorso nella circolarità e interscambiabilità tra i vari predicati dell'assoluto, procedura che è esemplificata da Cusano, nel *De possest*, ricorrendo all'enigma sensibile del gioco della trottola (*ludus trochi*) – vero e proprio simbolo della cusaniana *theologia sermocinalis*. La trottola, con quanto più vigore è lanciata dal braccio del fanciullo, tanto più rapida gira su se stessa; sicché essa "in der schnellsten Bewegung stillzustehen scheint (*stare et quiescere*)"[70], e tutti i suoi punti sono un solo punto immobile. Lo stesso dicasi per le varie partizioni della circonferenza della trottola, ciascuna delle quali corrisponde a un nome o attributo del divino (*veritas*, *bonitas*, ecc.), o addirittura alle stesse persone divine: queste, nel moto istantaneo assunto dall'artefatto, si trove-

66 "Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse sic ad posse esse intellectualiter trasferas": ivi, 11, lin. 10-11.

67 "[Posse est] est enim nomen omnium et singolorum nominum atque nullius pariter": ivi, n. 14, lin. 9-10.

68 Ivi n. 16, lin. 15.

69 W. Beierwaltes, *Mystische Elemente im Denken Cusanus*, in *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fierschingen* (1998), a cura di W. Haug e W. Schneider-Lastin, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 431.

70 *De poss.*: h XI/2, n. 18, lin. 12.

ranno coincidenti in un movimento "velocissimus pariter et tardissimus seu quietissimus"[71].

> Descriviamo il circolo *B*-*C* che giri intorno al punto *A*, come se fosse la circonferenza superiore della trottola. E vi sia un altro circolo *D*-*E* [che rimane immobile: *n.d.A.*]. Non è vero che quanto più velocemente il circolo mobile ruota attorno a sé, tanto meno sembra muoversi? […] Ammettiamo che il poter muoversi (*posse moveri*) sia in esso in atto, cioè che esso si muova in atto tanto quanto è possibile. Non apparirebbe del tutto fermo? […] Quando il moto arrivasse alla velocità massima, i punti *B* e *C* si troverebbero nello stesso punto del tempo col punto *D* del circolo fermo, senza che uno dei due punti, cioè *B*, fosse anteriore temporalmente a *C*, altrimenti il moto non sarebbe massimo ed infinito; e tuttavia non avremmo moto ma quiete, perché in nessun momento del tempo quei punti si allontanerebbero dal punto fisso *D*. […] Dunque tutto il circolo, simultaneamente, anche se fosse massimo, in ogni istante coinciderebbe con il punto *D*, anche se questo fosse minimo. E non solo coinciderebbe coi punti *D* ed *E*, ma con ogni punto del circolo *D* […]. In Dio le cose distanti non distano. Infatti i punti *D* ed *E* distano di un diametro del circolo di cui sono punti opposti, ma non in Dio. Quando infatti *B* viene sul punto *D*, esso è anche insieme sul punto *E*. Così tutte le cose che distano nel tempo in questo mondo, in Dio sono presenti. E quelle che distano per opposizione, in lui sono congiunte. E quelle che distano per diversità, in lui sono identiche […]. *Anche le ragioni eterne*, *che nelle cose sono diverse e differenti fra loro*, *in Dio non sono varie*. Sebbene si concepiscano i punti del circolo *B*-*C* come le ragioni delle cose, ossia le idee, tuttavia esse non costituiscono una pluralità, perché tutto il circolo coincide con un punto. Quando infatti *B* coincide con *D*, tutto il circolo coincide con *D* e tutti i suoi punti sono un punto solo, anche se appaiono molti quando si guardi al circolo *D*-*E* […] ed ai suoi punti.[72]

Le conseguenze sulla teoria dei nomi sono immediate. Quanto alla *Dei cognitio*, scrive Cusano nel *Compendium*, "non essere turbato dalla forza del nome, ma è necessario considerare la coincidenza, l'uguaglianza somma e la semplicità di quel circolo nel quale tutti i nomi sono uno solo. Allora ciò che sembra assurdo per un nome, diventa tollerabile per un altro, il quale è diverso per noi, ma non là dove è realmente sinonimo"[73]: ovvero,

71 Ivi n. 52, lin. 13-14.

72 Ivi nn. 18-22, lin. 12-9.

73 "Non oportet igitur, quod turberis in vi vocabuli, sed necesse est, ut coincidentiam et summam aequalitatem et simplicitatem illius circuli respicias, ubi omnia vocabula unum sunt, et tunc id, quod videtur absurdum, fit per aliud vocabulum tolerabile, quod quidem vocabulum, quoad nos aliud, non est ini aliud, sed realiter synonym": *De theol. compl.*: h X/2a, n. 14, lin. 33-38.

un simbolo congetturale al cospetto della sola e vera *indistincta deitas*[74], la quale "in se manet omni modo dicendi ineffabilis"[75].

L'immagine della trottola, come esperienza della coincidenza nominale nella "theologia sermocinalis", ha un corrispettivo iconografico nel dipinto parietale della pieve tardo gotica di Santa Giuliana di Vigo di Fassa, un tempo dipendente dalla diocesi di Bressanone. Si tratta di un affresco absidale sorprendente, in cui campeggia un'immagine di Dio del tipo *vultus trifrons*, variante figurale – non meno problematica dal punto di vista dell'ortodossia della raffigurazione artistica – del cosiddetto *Deus tricephalus*[76]. L'affresco, che occupa la parte centrale, di forma romboidale, della volta a costoloni dell'abside, è opera del pittore Leonhard von Brixen, artista morto nel 1476, attivo nel Sud Tirolo a partire dagli anni '50 del Quattrocento; sotto l'influenza della sua bottega, tra l'altro, ebbe la sua prima formazione il ben più celebre Michael Pacher[77]. L'affresco di Leonardo è stato eseguito nel 1452, circa un anno prima che Cusano mettesse mano al *De visione Dei*. Che vi sia un rapporto certo tra Cusano, quale vescovo di Bressanone, e la pieve di Santa Giuliana, è un dato acquisito.

Dal punto di vista dottrinale, l'affresco rappresenta una raffigurazione paradossale del divino, il cui centro speculativo rimanda al cuore cristologico del *De ludo globi*. Qui, la verità (Gesù Cristo), al centro delle nove circonferenze concentriche che articolano il campo da gioco, è tale da muovere "la sfera della sua persona in modo da riposare nel centro della vita [*personae suae globum sic movit*, *ut in medio vitae quiescat*]"[78]. Si tratta, dunque, di un movimento assoluto, identico a quello minimo, poiché Cristo è "quies seu locus rationum ratiocinantium sive intellectualium discursuum"[79]. Questa dottrina, come si è visto, è ribadita nel *De possest* a proposito dell'esperienza enigmatica della trottola, secondo cui "non v'è nessun moto che arrivi al suo ultimo termine, cioè che sia ciò che esso può essere, tranne quello che con-

74 *De poss.*: h XI/2, n. 49, lin. 14-15.
75 Ivi n. 47, lin. 2-3.
76 Cfr. G. Cuozzo, *Visio circularis. Die imago Dei des 'Deus trivultus' der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa*, in Ars imitatur naturam. *Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, a cura di A. Moritz, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 119-128.
77 Cfr. S. Spada Pintarelli, *Affreschi in Alto Adige*, Venezia, Arsenale,1997, p. 24.
78 *De ludo* II: h IX, n. 51, lin. 4-5.
79 N. Cusano, Sermo CCXVI: h XIX/1, n. 8, lin. 4-5, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 1 (Sermones CCIV-CCXVI), cit.

viene a Dio, moto parimenti massimo e minimo, ossia quietissimo"[80] – ovvero "velocissimus pariter et tardissimus seu quietissimus"[81].

Credo che quest'immagine (statica) di un movimento assoluto dello sguardo sia, per Cusano, l'analogia figurale che meglio si confà alla rappresentazione enigmatica dell'autocoscienza divina, quale assoluta "Selbstreflexion der Einheit"[82]. Autocoscienza che è tale da esplicarsi circolarmente, concludendosi nella perfetta conoscenza di sé, in cui si congiungono riflessivamente inizio e fine di questo processo eternamente in atto dell'essenza infinita.

Preso in questo vortice, che riflette la stessa 'circuminsessio' (περιχώρησις) delle divine ipostasi, il sapere umano si risolve così in una circolazione infinita di nominazioni, definizioni e discorsi che è, a ben vedere, la cortocircuitazione logica di teologia catafatica e apofatica, per cui ogni affermazione su Dio – come viene esemplificato attraverso il gioco della trottola (*ludus trochi*) – deve essere neutralizzata dalla negazione corrispettiva (o affermazione opposta), e così via all'infinito. Che questo movimento incessante d'autolimitazione delle pretese del nostro *posse contractum rationis* non assuma alcun tratto scettico e nemmeno relativistico, ma piuttosto insista sul richiamo alla costitutiva inafferrabilità e inesauribilità del vero, è forse ancora oggi il tratto più vitale della speculazione teologica cusaniana. Già nel *De docta ignorantia* vi è un chiaro accenno a questa teoria, quando Cusano scrive che i nomi e le definizioni che esprimono gli attributi divini "invicem verificentur circulariter"[83]. Ora, dal punto di vista dell'esempio dialogico, tutto ciò si riflette in scritti come il *De Deo abscondito* (1445) e nel *De quaerendo Deum* (1445), non a caso scritti di carattere espressamente dialogico – sia nella struttura, sia nel contenuto. Riguardo al primo degli scritti citati, nella risposta data dal cristiano al pagano, il quale chiedeva se il nome del vero Dio (il cui essere in se stesso "non è intelligibile, benché sia il nome che denomina e distingue tra di loro tutte le cose intelligibili")[84], sia esprimibile o meno, Cusano scrive:

80 "Nullus enim motus est in fine seu id quod esse potest nisi qui deo convenit, qui est motus maximus pariter et minimus seu quietissimus": *De poss.*: h XI/2, n. 10, lin. 18-20.

81 Ivi, n. 52, lin. 13-14.

82 W. Beierwaltes, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg, Winter, 1978, p. 32.

83 *De docta ign.* I, 12: h I, p. 44, lin. 4-6.

84 *De quaer.* 5: h IV, n. 26, lin. 10-11.

> Dirò che non è né nominato né non nominato, e neppure che è nominato e non nominato insieme, ma che tutte le cose che si possono dire disgiuntivamente (*disiunctive*) e congiuntivamente (*copulative*), per consenso o contraddizione, non gli convengono a causa dell'eccellenza della sua infinità. Egli è infatti il principio unico, anteriore a ogni pensiero che sia possibile formulare intorno a lui.[85]

Alla replica del pagano: "ma voi [cristiani] chiamate 'Dio' il vostro Dio", e pertanto "dite il vero o il falso?", Cusano – ovvero il protagonista del suo dialogo, che si presenta dicendo "io sono un cristiano" –, sfidando la capacità di comprendere di chiunque voglia afferrare l'assoluto con qualsiasi concetto o definizione della *ratio discernens*, così ribadisce:

> Né l'una o l'altra cosa, né entrambe. Non diciamo il vero sostenendo che questo sia il suo nome, né tuttavia affermiamo il falso, giacché non è falso che questo sia il suo nome. E neppure dichiariamo il vero e il falso insieme, perché la semplicità divina precede tutte le cose, sia le nominabili, sia le non nominabili.[86]

4. Alla caccia dell'immagine del padre: Paul Auster e la metafora degli specchi

Come si diceva nella premessa, al punto 4), basterà svolgere questa dottrina in senso scettico per giungere al più puro relativismo, pervenendo così ad un'altra forma di paradosso gnoseologico. Un esempio è offerto da un certo *libertinage érudit*, il quale, come afferma Augusto Del Noce, è la "conclusione scettica del naturalismo rinascimentale" del XVIII secolo[87]. Questa evoluzione scettica culminata nell'ateismo libertino, a detta di Jan Miernowsky, ha comunque avuto un importate precedente, nel contesto degli *Essais* di Montaigne, nel rinnovato pirronismo *nolens volens* "inspirato dal radicalismo [dell'ineffabilità] della tradizione dionisiana"[88]. Secondo questa dottrina tutte le interpretazioni opposte, irricomponibili in assenza dell'identità infinita della verità – la cusaniana *Triunitas*, oggetto di un *ineffabilis intuitus* –, sono fra loro equipollenti. In definitiva esse sono, dal punto di vista del soggetto della conoscenza, tra loro indifferenti, per cui possono essere arbitrariamente sostituite le une alle altre (in un processo

85 *De Deo absc.*: h IV, n. 19, lin. 13-17.
86 Ivi, n. 13, lin. 4-9.
87 A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, il Mulino, 1990, p. 29.
88 J. Miernowskj, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphisique des Essais*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 60.

indefinito di affermazione e negazione delle varie definizioni razionali), senza doverci più preoccupare della verità. La ricognizione di quel campo inafferrabile che descrive lo spirito umano nel suo tentativo di adeguare il vero, qui, anziché tendere approssimativamente al centro della verità, si dilata fino perdersi nella chiacchiera e ad estenuarsi nell'abisso (senza fondamento) dell'indifferentismo gnoseologico: ogni posizione, per il solo fatto di essere detta, è come tale vera, e non c'è più scarto fra verità e interpretazione: ecco l'ultimo esito di questo processo di relativizzazione degli asserti metafisici cusaniani, che smarriscono il *praesuppositum* dell'argomentazione. Detto altrimenti, vi sono molti specchi, ma – contrariamente al *De visione Dei* – manca lo *speculum* centrale, fonte d'irradiazione di ogni possibile immagine speculare; sicché, infine, come si può leggere nell'enciclica *Fides et ratio*, "la legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto a un indifferenziato pluralismo, fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono"[89].

Come afferma emblematicamente R. Rorty – e dico emblematicamente poiché sembra adottare la terminologia cusaniana, sebbene invertendola di segno –, non c'è bisogno di tentare di aggiungere al nostro dialogo intriso di tolleranza e relativismo "un occhio di Dio sovrastorico, una visione globale delle relazioni tra tutte le pratiche esercitate dall'uomo"[90]. Ora, continua Rorty, questa concezione postmetafisica del dialogo si fonda su due presupposti: che siano ancora possibili molte fedi religiose, sebbene "senza precetti e soprattutto senza l'immagine di un Dio metafisico"; e che sia possibile instaurare una "cultura del dialogo non più animato dalla ricerca della verità"[91].

Qui, com'è evidente, la filosofia di Cusano, così come quella che a lui si ispira, è rovesciata da capo a fondo: essa, tutt'al più, diviene complice di una vaga esigenza di tolleranza e di una scialba richiesta di reciproca benevolenza, le quali non sono in grado di fondare il dialogo interreligioso (ma, a ben vedere, nemmeno quello interculturale) nella verità[92]. Questa è la perdita di ciò che W. A. Euler ha definito "das eigene christliche Selbverständis" di chi, come Cusano, ha invece cercato "die Konkordanz zwischen

89 Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Fides et ratio* (14 settembre 1998), *Introduzione*, p. 5.

90 R. Rorty, *Anticlericalismo e teismo*, in R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2005, p. 36.

91 Ivi, p. 30.

92 G. Riconda, *Bene/male*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 187.

den Religionen", senza peraltro fare scadere il dialogo e la concordanza a meri "Missionsobjekte"[93].

Voglio far qui un solo esempio letterario, che – sebbene indirettamente, in virtù di un certo isomorfismo metaforico – riguarda anche Cusano. Si tratta dell'immagine del padre del narratore statunitense Paul Auster, al centro del romanzo autobiografico *The Invention of Solitude* (del 1982). L'immagine paterna, scelta dall'autore per la copertina dell'edizione americana dell'opera[94], è riflessa per ben cinque volte, in modo tale da dare l'impressione che l'archetipo paterno (*Urbild des Vaters*) sia del tutto assente: siamo in un modo di copie, di derivazioni iconiche, in assenza di un principio immaginale (la verità stessa del modello). Paul Auster, in effetti, con la scrittura della biografia paterna, vorrebbe redimere lo spazio vuoto lasciato da un "invisible man". Il problema è che del padre non vi sono ricordi certi; questi ha dissimulato se stesso – compresa la propria origine ebraica – per tutta la vita, recitando sulla scena del mondo un copione fantasmatico, la cui trama non ha alcuna intelligibilità.

Guardando l'immagine di Samuel Auster, come singolare forma di "experimentalis paraxis" (ispirata vagamente al Cusano) che qui mi permetto di proporre a tutti voi, potremmo leggere una pagina di Cusano tratta da *De possest*:

> Un volto, che appare variamente in specchi diversi e mondi (*in diversis politis speculi varie apparens*), in nessuno di essi, per quanto levigato, si specchia, s'incorpora o s'immateria in maniera tale che dal volto e dallo specchio insieme risulti una sola cosa composta di entrambi, di cui la forma sia il volto e la materia lo specchio. Ma quel volto, rimanendo in se stesso uno, variamente si manifesta, come l'intelletto umano, pur rimanendo in se stesso uno e indivisibile, variamente si manifesta in maniera visibile nelle sue varie arti e nei prodotti vari di esse, sebbene in tutti rimanga totalmente sconosciuto per ogni senso.[95]

Anche l'immagine di Samuel Auster, come quella della verità al centro del *De filiatione Dei*, rimane dissimulata in un gioco di specchi. Ma non perché il padre di Paul non possa apparire per il suo carattere di esondanza essenziale rispetto ad ogni sua manifestazione determinata; bensì sempli-

93 W. A. Euler, *Konkordanz der Religionen bei Ramon Lull und Nikolaus Cusanus*, in *Coincidência dos opostos e concordia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa* (Actas do Congresso Internacionalrealizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro 2001), a cura di J. M. André e M. Álvarez Gómez, Coimbra, FL/UC, 2001, p. 136.

94 P. Auster, *The Invention of Solitude*, Boston, Faber and Faber, 1988.

95 *Comp.* 13: h XI/3, n. 24, lin. 8-15.

cemente poiché egli, in quanto entità una e indivisibile (*identitas*, *singularitas*), non esiste – la sua presenza nella vita del figlio è un vuoto abissale, che non può essere colmata da alcunché. Nessuna immagine o nome può farlo resuscitare, ma non perché contenga – nel suo cuore ineffabile, complicativo di tutto ciò che è dicibile – ogni sua possibile definizione; anzi, proprio perché le rifiute tutte in nome del ruolo assunto nella sua vita da mero attore, a cui non corrisponde un'essenza personale stabile e vera: per citare Rimbaud, "je est un autre", e nessun nome (meglio dire: qualunque nome, indistintamente) può come tale designarlo. La scrittura di Paul non può mai guardare il proprio padre dritto negli occhi, ma si muove in un circolo vizioso inseguendo i simulacri paterni intorno ad un tavolo da medium (così come l'immagine del padre viene restituita, mediante un gioco di specchi, nel trucco fotografico eseguito ad Atlantic City): i ricordi più remoti di mio padre, scrive Auster, sono la presa d'atto della "his absence"[96]. Al cospetto del padre, si potrebbe dire con Miernowsky, "la parole ne se fait jamais prière, mais plutôt bilan de ses propres faussetés"[97]; infatti, se tutti i nomi sono parimenti inadeguati per designare l'identità del proprio padre, "il n'existe pas de raison valable d'en refuser aucun"[98].

Con il che, per dirlo in una battuta, siamo approdati – a partire dal *paradoxon* mistico-speculativo – al mondo illusorio dei *pāraādoxi* e al loro 'teatro della follia': attori che recitano senza un vero copione, che mimano la vita nella dissoluzione di ogni senso tangibile. Il post-moderno è questa vaghezza, apparentemente affrancante ma senza mistero. La sua storia è una recita senza verità, ineffabile perché vuota di senso. Ancora più insensata è la sua natura parassitaria, che utilizza immagini originariamente metafisiche ma solo per svuotarle dal di dentro – come nel caso del rapporto tra specchio centrale (assente) e pluralità delle sue immagini derivate.

Franz Kafka ha descritto questa situazione quarant'anni prima il postmoderno trovasse il proprio atto istitutivo con la pubblicazione de *La condition postmoderne* (1979): nel romanzo incompiuto *America* (1927), lo scrittore di Praga narra del Teatro naturale di Oklahoma, in cui ogni uomo è chiamato a recitare la sua stessa vita. Questo teatro, senza centro e senza confini, e il cui sfondo può essere offerto solo dai cieli plumbei dipinti da El Greco (così scrive Walter Benjamin interprete di Kafka), è la vuota apparenza della vita, tramite cui Kafka "toglie al gesto umano i loro soste-

96 P. Auster, *The Invention of Solitude*, cit., p. 19.
97 J. Miernowsky, *op. cit*., p. 52.
98 Ivi, p. 52.

gni tradizionali"[99]. Qui l'uomo entra naturalmente in scena, agli attori non si chiede altro che di recitare se stessi; a nulla varrebbe porli al cospetto di un'immagine archetipa, la cui irradiazione si fa garante del fondamento di verità di quella recita – densa e intrisa di mistero – in cui consiste la vita stessa. In un tale contesto, che è la negazione di ogni '*locus metaphysicus*', il margine residuo d'ineffabilità è perduto, il nome si perde nei meandri di una singolarità incapace di trasfigurarsi in metafora – in *synonymum* –, mentre la profondità della vita si dispone alla mera simulazione. I *paradoxi*, del resto, non sono altro che istrioni, uomini che simulano in modo plateale, stolti commedianti, come recita Giuseppe di Costanzo nella *Disanima degli scrittori e dei monumenti riguardanti Santo Rufino, vescovo e martire di Assisi*[100]. Nel loro teatro di ombre evanescenti in nessun caso vale la massima cusaniana "sic umbra, quod veritas"[101]. Cala semplicemente il sipario sulla scena del senso e della verità: il "locus locorum", da orizzonte dialogico del senso, si fa baraccone degli specchi, l'immagine mero simulacro, il gioco linguistico – ad esempio lo "iulianizare di Iulianus" – si abbandona all'esaurimento del significato sul piano dell'autoreferenzialità di una parola vuota, incapace del potere dell'allusività ad altro: i nomi, scrive Auster, "become only sounds, a random collection of glottals and fricatives, a storm of whirling phonemes, and finally the whole thing just collapses into gibberish"[102]. Cito ancora da *In the Country of Last Things* di Paul Auster: "my name is Otto. It go back and forth the same. It don't end nowhere but begin again. I get to live twice that way, twice as long as no one else. You too, miss. You be named the same as me. A-n-n-a. Back and forth the same, just like Otto myself. That's why you got to be born again"[103].

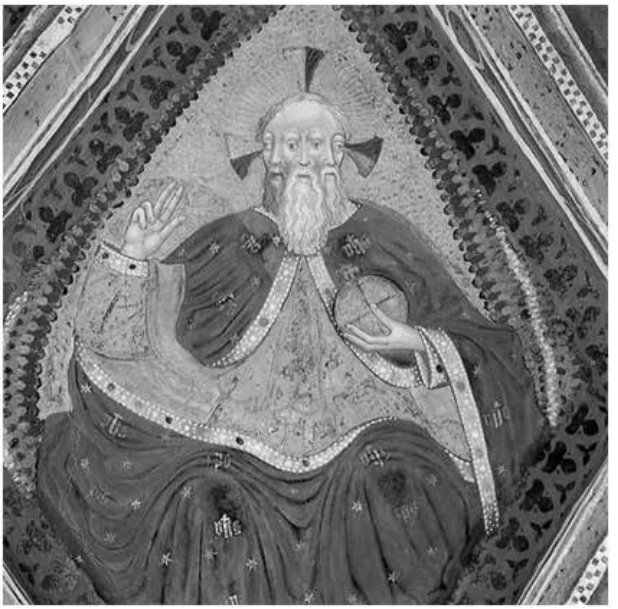
99 W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Band II/2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 420.

100 "Se si eccettua l'antico scoliaste di Giovenale non si conosce altro scrittore latino di qualunque età, né verun monumento fuori del nostro, che ci dica con questo nome di Paradoxi chiamati gl'istrioni e commedianti. Tutti sanno che il termine è greco, non tutti però sapranno che questo termine passasse coll'uso del Volgo, quel penes et ius, et norma loquendi, a indicare i commedianti, e ad essere sinonimo di Histriones" (G. di Costanzo, *Disanima degli scrittori e dei monumenti riguardanti Santo Rufino, vescovo e martire di Asisi*, Assisi, 1797, p. 520).

101 *De vis.* 25: h VI, n. 64, lin. 7.

102 P. Auster, *In the Country of Last Things*, London, Faber and Faber, 1987, p. 89.

103 Ivi, p. 133.



Leonhard von Brixen, *Deus tricephalus* (1452),
Pieve di Santa Giuliana (Vigo di Fassa)

Samuel Auster, 1940s. From *The Invention of Solitude*,
New York 1982 (Foto Atlantic City)

II.

NATURA, FORZA E FINALITÀ DELLA PAROLA UMANA

Greta Venturelli

GENESI, FONDAZIONE E FINALITÀ DELLA PAROLA UMANA NEL PENSIERO DI NICOLÒ CUSANO

Abstract: This paper presents a philosophical enquiry about the linguistic issue, persuaded by Nicholas of Cusa in his works. In contrast with the classical cusanian studies focused mainly on the problem of the negative theology and consequently on the *theologia in circulo*, the aim of this work is to analyse the foundation, the generation and the final purpose of the human words in the philosophical and theological thought of Cusanus. Referring to the theory of signs expressed in Cusa's *Compendium*, after having explained that words are signs of the known-object and how they are humanly produced, it will be shown that the key-point of the human language is that the correspondence between thought (concepts) and language (words, as *ostensio mentis*) is based on the divine *Verbum*, *absoluta aequalitas*. Due to this foundation, the last aim of the human word is to return to its origin in terms of the adoptive sonly voyage (*adoptiva filiatio*) from self-consciousness to *dei visio*.

Keywords: *Compendium*, signs, human words, *ostensio mentis*, *absoluta aequalitas*.

Le riflessioni di Nicolò Cusano ascrivibili alla filosofia del linguaggio ruotano principalmente attorno al tema della teologia circolare[1]. Quest'ultima, ampiamente studiata e dibattuta, non esaurisce tuttavia a pieno la problematizzazione cusaniana intorno al linguaggio. Benché non vi sia uno scritto che affronti sistematicamente la questione, l'opera tarda del *Compendium* (1463-64) dedica ampie sezioni al problema della conoscenza umana dei nomi e, più in generale, dei segni. L'analisi di

1 Negli ultimi capitoli del libro I del *De docta ign*., Cusano trascende dalla geometria finita e infinita all'infinito assoluto (sciolto anche dalla quantità), raffigurabile simbolicamente con il circolo infinito. "Da questa figura" spiega l'Autore "si potrebbero trarre molte conclusioni […]. Questo soltanto invito a rilevare, che cioè ogni teologia è circolare, posta come in un circolo, cosicché i termini che esprimono gli attributi si riferiscono fra loro reciprocamente in circolo" (*De docta ign.* I, 21: h I; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Milano, Rusconi, 1988, p. 110).

quest'opera, centrale per un approfondimento delle riflessioni sul linguaggio oltre la teologia circolare, richiede l'esplicitazione di alcuni presupposti della ricerca cusaniana.

Si consideri innanzitutto che nel processo conoscitivo l'Autore individua e distingue un soggetto conoscente da un oggetto conosciuto[2]. Il primo, l'essere umano, è da intendersi secondo la presupposta antropologia di stampo teologico per la quale l'uomo è stato creato a 'immagine e somiglianza di Dio'[3]. Si vedrà che ciò implica primariamente l'affermazione della *vis assimilativa* della *mens humana*[4] e, secondariamente, la connotazione "verbale" del pensiero. Il mondo costituisce, invece, l'oggetto da conoscere di cui l'uomo, tuttavia, non può cogliere il *modus essendi*; come emergerà dall'analisi del *Compendium*, egli può soltanto avere conoscenza dei *segni della realtà*. L'assimilazione dell'oggetto, pertanto, consiste nella formazione di un *ens rationalis*: il concetto quale "segno di segni" della realtà. Questo processo, mediante l'esercizio della *vis assimilativa* – per la quale gli oggetti divengono noti per assimilazione e, dunque, formulazione di concetti –, culmina nella denominazione, ossia nella creazione di nomi, che pongono in relazione due elementi: la parola come segno verbale e il concetto come segno che intenziona l'oggetto conosciuto.

Procedendo dalla lettura delle pagine del *Compendium*, si perviene in tal sede all'analisi della formazione dei concetti e delle parole, oltre che alla constatazione della funzione dei nomi, che rappresentano la relazione sus-

2 Ernst Cassirer – come ricordato da Kirstin Zeyer – intravede nell'impostazione cusaniana della dicotomia tra soggetto e oggetto la radice della svolta gnoseologica dell'età moderna, che si fonda pienamente nella rivendicazione rinascimentale della soggettività del soggetto conoscente nel rapportarsi all'oggetto conosciuto. Più precisamente, sebbene Cusano mantenga Dio come principio e fine della propria ricerca, colloca la propria indagine in un orizzonte che apre ad una nuova *Problemstellung*, in altri termini, proprio "in dieser Tendenz zur Aufwertung des Einzelwesen bestehe die Vorbildfunktion der cusanischen Lehre für die Philosophie der Renaissance" (K. Zeyer, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirer produktive Form der Philosopiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorff, 2015, p. 267).

3 Cfr. G. Gusmini, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa, 2012.

4 Cfr. *De mente* 4: h ^{2}V, qui Cusano introduce la distinzione tra la *vis entificativa*, propria della mente divina, e la *vis assimilativa*, propria della mente umana. In analogia con il pensiero divino, quello umano non è in grado di entificare, ossia non ha il potere di creare gli enti reali, ma detiene la capacità di produrre gli enti razionali. Gli *entes rationales* per eccellenza sono i cd. universali, dai segni verbali (parole mentali o esterne) ai numeri. Per approfondire, cfr. *infra*.

sistente tra il pensiero (il concetto) e il linguaggio (le parole). Nel corso dell'analisi qui proposta si vedrà, inoltre, che il fondamento di tale relazione è il Verbo divino o *absoluta aequalitas*. Quest'ultima non soltanto costituisce il perno della filosofia del linguaggio di Cusano, ma anche l'orizzonte entro il quale l'uomo – attraverso il proprio verbo mentale – consegue e consolida quella conoscenza di sé che è visione del Verbo divino, come rispecchiamento nel proprio fondamento.

1. Il *Compendium* tra epistemologia e semiotica: l'assimilazione dei *signa rerum*

Il *Compendium* (1463-64)[5], che è più di una *summa* dell'insegnamento degli ultimi anni di Cusano[6], potrebbe essere considerato come il manifesto di nuove teorie[7]: la teoria dei segni da un lato[8] e la teoria dei

5 Si ricorda che la data di composizione di quest'opera rimane incerta. È presumibile che l'opera sia stata composta tra la fine del 1463 e la primavera del 1464. Parimenti non è stato possibile determinare con certezza il destinatario dello scritto. Si è ipotizzato possa trattarsi di Alberto IV di Baviera (l'interlocutore del Cardinale nel libro II del *De ludo globi*), di un lettore poco colto oppure di Pietro, il segretario di Cusano a cui l'Autore si rivolge direttamente nel *De apice theoriae* (cfr. E. Peroli, *Note e commento alle opere*, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Milano, Bompiani, 2017, p. 2931).

6 Già Giovanni Santinello nella *Introduzione a Niccolò Cusano* – come ricorda José González Ríos – aveva sottolineato l'importanza delle opere senili di Cusano, senza riconoscerne, tuttavia, quel carattere di novità ad esse ascrivibile, quale, secondo J. González Ríos, la concezione del divino come "*posse ipsum*". (Cfr. J. González Ríos, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, in "Filosofia", LXII (2017), pp. 139-150).

7 Nel sottolineare il carattere di novità proprio del *Compendium*, Peter Casarella rilegge l'opera cusaniana alla luce della teoria della struttura speculativa del linguaggio di Gadamer e della semiotica trascendentale di Cassirer. Assumendo tale chiave interpretativa, ciò che emerge muove in direzione di una semiotica fondantesi su una concezione sia strumentale sia iconica dei segni. (Cfr. P. Casarella, *Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017, pp. 254-256).

8 Come attesta J. González Ríos, il concetto di segno non è nuovo in 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" (J. González Ríos, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, cit., p. 143).

nomi dall'altro ampliano ed arricchiscono non soltanto l'epistemologia cusaniana, ma anche la sua onto-teologia e fanno di quest'opera un piccolo trattato di semiotica[9].

Nel consegnare il proprio scritto l'Autore rammenta che colui che desidera fare progressi deve tener fermo "ciò che la mente retta di tutti gli uomini riconosce come vero: ad esempio che il singolare non è plurale e che l'uno non è molti"[10]. A questo principio di derivazione platonica – *unitas ante pluralitas est* – se ne aggiunge un secondo per il quale "non si può negare che, per natura, una cosa esista prima di essere conoscibile"[11]. La dichiarazione della priorità ontologica rispetto a quella gnoseologica previene la messa in discussione dell'esistenza della realtà esterna, di cui non è possibile dubitare: "noi abbiamo quindi una visione mentale che scorge in maniera intuitiva [*visum mentalem intuentem*] ciò che precede ogni conoscenza"[12]. Questa *visio mentalis* si presenta come un'intuizione garante della sussistenza del mondo a prescindere dalla conoscenza dello stesso da parte del soggetto. Ciò è possibile in virtù del carattere passivo dell'intuizione stessa, che anticipa qualsiasi forma di conoscenza, anche quella sensibile (che già prevede la componente della spontaneità dell'attore conoscente)[13]. In breve, poiché l'essere è prima del conoscere, ne consegue che le facoltà conoscitive umane non consentono di cogliere il *modus essendi*, ossia la *quidditas* degli enti; al contrario, esse consentono di afferrare soltanto delle similitudini o segni delle cose. Qualsiasi *res* che cade nell'ambito della conoscenza viene appresa mediante i segni. Ciò giustifica la necessità di un'indagine attorno ad essi, rafforzata dal fatto che ciascun segno permette di cogliere soltanto parzialmente la verità dell'oggetto[14]. Conoscere quanti più segni sia possibile è l'imperativo di Cusano in un universo contratto, in cui ogni similitudine, come ogni congettura

9 Cfr. P. Casarella, *Word as Bread*, cit., pp. 254-272.

10 *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, p. 1911.

11 *Ibidem*.

12 *Comp*. 1: h XI/3, n. 2, p. 1911.

13 Nel pensatore di Kues non risulterebbe ancora pienamente chiara l'applicazione di questa categoria all'ambito gnoseologico umano.

14 La molteplicità dei segni istituiti non è vista da Cusano come una dispersione rispetto all'unità, ma come la "concordante comprensión simbólica de la unidad en la alteridad" (J. González Ríos, *La relación entre identidad de la palabra y alteridad de los lenguajes en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, in *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, p. 313.

sulla realtà[15], consente di approssimarsi sempre più alla verità, tendendo asintoticamente ad essa[16].

Tralasciando il conseguente valore necessario dello studio dei segni per la trasmissione del sapere[17], ci si concentra sulla definizione di 'segno' e sulla classificazione proposta. Una prima definizione è fornita da Cusano nel trattato *Directio speculandis seu De li non aliud* (1461-62), ove dichiara che il segno è segno di ciò che viene designato dal segno stesso: "signum est signati signum"[18]. Semplificando si potrebbe asserire che il segno è sempre "segno *di* qualcosa", laddove questo "qualcosa" è lo stesso oggetto (*res*) designato. Accanto alla caratteristica della significazione, si stanzia anche la percepibilità dei segni attraverso i sensi: "tutti i segni sono percepibili sensibilmente e designano le cose o in modo naturale o per convenzione"[19]. Da qui discende la prima distinzione tra segni naturali e segni convenzionali. Naturali sono i segni che vengono riconosciuti "naturalmente", ossia senza alcuna mediazione ad opera di un maestro; è il caso, per esempio, del gemito di un bambino o di una risata. Convenzionali, invece, sono quei segni il cui significato è stabilito arbitrariamente e può es-

15 Il rapporto dei segni con la verità nel *Compendium* è analogo a quello delle congetture nel *De coniecturis*. In entrambi i casi si tratta di strumenti validi in virtù del fatto che sono partecipi della verità; precisamente "l'unità della verità irraggiungibile viene conosciuta nell'alterità congetturale", laddove per congettura si intende "ogni asserzione positiva riguardo al vero, fatta dall'uomo" (*De coni*. I, *Prologus*: h III, n. 2; tr. it. cit., p. 246).

16 Sulla relazione tra la conoscenza umana e la verità si ricorda quanto illustrato nel capitolo III del *De docta ignorantia*, in cui Cusano ricorre alla figura di un poligono inscritto in una circonferenza. Per quanto i lati del poligono vengano moltiplicati *ad infinitum*, esso non eguaglierà mai il cerchio in cui è inscritto senza che ciò comporti la perdita della propria natura. (Cfr. *De docta ign*. I, 3: h 1; tr. it. cit. p. 72).

17 Cusano si appella al principio della teleologicità naturale insita in ogni specie, per la quale ciascuno strumento di cui gli esseri dispongono ha una funzione specifica volta alla sopravvivenza della specie e alla connotazione della stessa in quanto tale. Nel caso dell'essere umano, le arti (meccaniche e liberali) e le scienze (morali e teologiche) sono finalizzate al perseguimento di una vita buona e felice, assecondando tanto il desiderio naturale di conoscere quanto la capacità propriamente umana di trasmettere il sapere attraverso i segni. (Cfr. *Comp*., 2: h XI/3, n. 4; tr. it. di E. Peroli, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 1913, 1915).

18 *De non aliud*, 24, h XIII; "Il segno […] è il principio, il mezzo e il fine di ciò che viene segnato" (tr. it. di E. Peroli, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1569).

19 *Comp*., 2: h XI/3, n. 5; tr. it. cit., p. 1915.

sere colto, pertanto, solo mediante l'insegnamento o l'arte[20]; per esempio, nel caso di parole o di scritture[21]. Quanto si desume da questa ripartizione è la necessità dell'insegnamento dell'arte dei segni "perché, senza di esso, non può essere trasmessa alcuna conoscenza e perché, nella perfezione di tale insegnamento, è incluso tutto ciò che può essere trasmesso"[22]. Questi segni passibili di trasmissione, quelli convenzionali appunto, si distinguono, a loro volta, in 'segni verbali' e in 'segni non-verbali'. I primi possono essere pronunciati oralmente o scritti; i secondi, invece, sono i 'sinonimi' di ombre e immagini[23]. A tale classificazione segue una riflessione sulle implicazioni socio-pedagogiche dell'*ars dicendi* – dall'imposizione dei nomi alle cose da parte dei nostri progenitori[24] all'insegnamento del verbo ai discepoli per il vivere comunitario[25] – che richiede uno studio attento della formazione dei segni.

Lungi dall'innatismo platonico, Cusano appoggia la tesi peripatetica dell'origine sensibile del conoscere[26]. Assunto che la conoscenza procede

20 Sul convenzionalismo in Cusano non si è ancora giunti a una posizione condivisa, giacché l'Autore sembrerebbe ammettere anche un naturalismo linguistico. A sollevare nuovamente la questione è Peter Casarella, per il quale "the instrumentality of a word-sign is not reducible to its conventionality. In the theory of Cusanus's *Compendium*, a symbiosis of nature and culture contributes to the formation of the word-sign" (P. Casarella, *Word as Bread*, cit., p. 264).

21 Cfr. *Comp.*, 2: h XI/3, n. 5; tr. it. cit., p. 1915.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, 7: h XI/3.

24 Già nel dialogo dell'Idiota sulla mente, parlando delle funzioni della *mens humana*, Cusano afferma che la *ratio* da sempre è volta all'imposizione dei nomi alle cose (*De mente* 2: h ²V, n. 58). Il primo caso annoverato è quello dei nostri progenitori, a cui Dio – secondo quanto riportato nel *Compendium* – concesse "una conoscenza perfetta di tali segni [naturali e convenzionali], grazie ai quali essi potevano comunicarsi apertamente l'un l'altro i propri pensieri" (*Comp.* 3: h XI/3, n. 6; tr. it. cit., p. 1917).

25 La scrittura nasce come rimedio ai limiti della memoria, dovendo così la sua importanza oltre che alla funzione conservatrice anche a quella trasmissiva del sapere. (Cfr. *Comp.* 3: h XI/3, n. 7; tr. it. cit., p. 1919). A ciò si aggiunga il valore sociale dello stesso sulla scia di quello che Cusano attribuisce all'intercomunicazione del *De visione Dei*, attraverso l'esperimento dell'icona svolto dai monaci quale esercizio gnoseologico-spirituale. (Cfr. *De vis. Praefatio*: h VI).

26 Per Cusano, "non è dunque da credersi che l'anima abbia avuto nozioni innate perdute poi con l'unione al corpo" (*De mente* 4: h ²V, n. 77; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Idiota. La mente*, Pisa-Roma, Giardini Editori, 2002, p. 36); le nozioni derivano dall'esperienza e la loro apprensione corrisponde all'attualizzazione dell'intelletto potenziale (cfr. *ibidem*). A tal proposito si veda anche A. Fiamma, *La questione dell'innatismo nel* De mente *di Nicola Cusano*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, a cura di A. Dall'Igna e D. Roberi, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 101-115.

dai sensi all'intelletto, i segni si formano a partire dalla percezione sensibile della specie dell'oggetto sensibile. Ciò richiede la presenza di un *medium*, l'aria, che consenta ai *signa rerum* di giungere sino ai sensi del soggetto conoscente[27]. La ricezione del segno implica una prima rielaborazione del dato pervenuto, che – grazie alla fantasia – permane in noi anche quando esso non è presente. Questa facoltà, che occupa una posizione intermedia tra la regione dei sensi e quella della *ratio*[28], opera un'iniziale determinazione del segno di per sé "confuso e generico". Questa prima rielaborazione subita del *signum rei* dà origine al 'segno del segno dell'oggetto', che è l'immagine del segno percepito che permane nella memoria: "i segni delle cose presenti nella facoltà immaginativa sono i segni di quei segni che si trovano nei sensi"[29]. Benché i *signa signorum* abbiano un carattere d'astrazione maggiore rispetto ai segni colti dai sensi, non si è ancora in presenza di segni 'propri e specifici'[30]. Come spiega Cusano prendendo a esempio la parola, il segno verbale si forma a partire dall'emissione di un 'suono' (segno confuso di un suono) che viene percepito come irrompente in una condizione originaria di silenzio e solo secondariamente è riconosciuto come 'suono articolato', la parola umana (segno generico). In seguito, esso viene identificato come segno di una qualche parola di una qualche lingua (segno proprio), per essere inteso, infine, come 'parola specifica' (segno specifico o nome)[31]. Ciò non avviene ad opera della sola facoltà della fantasia: alla *ratio* infatti spetta la funzione discretiva, che discerne le informazioni che provengono dai sensi. Esiste uno spirito delle arterie che trasporta la mente per tutto il corpo affinché essa venga in possesso dei dati colti sensibilmente; spiega bene l'*Idiota* quando afferma che "la mente nostra viene trasportata in tutti questi luoghi dallo spirito delle arterie, e viene eccitata dall'ostacolo delle specie moltiplicate provenienti dagli oggetti e presentato allo spirito, e [la mente] si assimila alle cose per mezzo delle specie, per poter pronunciare un giudizio sull'oggetto mediante tale assimilazione"[32]. In virtù di uno spirito sottile, la mente e i segni delle specie sensibili si incontrano. Questo evento comporta l'assimilazione della mente ai segni, o meglio, alle immagini conoscitive della *res* che tali

27 Cfr. *Comp*. 4: h XI/3, n. 8; tr. it. cit., p. 1919.
28 Cfr. *De coni*. II, 16: h III.
29 *Comp.* 4: h XI/3, n. 9; tr. it. cit., p. 1921.
30 Cfr. ivi 5: h XI/3, n. 11; tr. it. cit., p. 1923.
31 Cfr. *ibidem*. Si veda anche la schematizzazione proposta da P. J. N. Theruvathu, Ineffabilis *in the Thought of Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 164-165.
32 *De mente* 7: h ²V, n. 100; tr. it. cit. p. 50. Cfr. anche ivi, 8: h ²V, nn. 112-113; tr. it. cit., p. 57.

specie designano. Si tratta in tal caso di 'immagini-forme' che trasmettono un'informazione, che è appresa allorquando tale forma viene distinta dalla *ratio discernens*; in breve, "dal momento che la conoscenza di un oggetto si forma in noi a partire da segni e da immagini conoscitive, una cosa che diventa nota in questo modo viene conosciuta come distinta da un'altra solo se la conoscenza che ci formiamo di essa avviene sulla base di caratteristiche e di immagini conoscitive distinte. […] è la diversità delle immagini concettuali che ci conduce a conoscere la diversità che vi è tra le cose"[33] e, pertanto, ad acquisirne conoscenza[34] per mezzo dell'intervento di quel *concreatum iudicium*[35], quella funzione innata che Cusano riconosce alla *mens humana*.

Si assiste così a un passaggio dalla 'forma informante', la specie della *res* in questione, all'immagine mentale, attraverso la 'forma formante'. La prima forma, superficiale ed esteriore, fornisce i dati di partenza, che vengono colti, rielaborati e distinti dalla ragione, la quale – per potersi assimilare alla prima forma – necessita della forma formante. Quest'ultima, centrale e interna, è la similitudine dell'intelligenza, ovvero una forma che percepisce e conosce l'oggetto per mezzo della similitudine dell'oggetto (la forma informante) e si occupa di trasformarlo da sensibile a intelligibile. Le specie (i segni), infatti, "devono essere rese intelligibili prima di essere intese con l'intelletto, così come non si percepisce nulla se non diventa sensibile"[36]. Effettuata tale trasformazione, la specie intelligibile è intesa. La comprensione di questo segno equivale alla formazione di un'immagine mentale o concetto, che assume una natura verbale, data la presupposta antropologia teologica. Secondo quest'ultima, infatti, l'esse-

33 *Comp*. 5: h XI/3, n. 15; tr. it. cit., p. 1927, 1929.

34 Come Gianluca Cuozzo precisa, "questo spirito arterioso, così sottile da non essere quasi materiale […] all'occasione dell'incontro dei nostri sensi con il mondo esterno, trasmette l'urto da essi ricevuto alla ragione: gli spirito corporei è come se risultassero informati dai corpi, recandone l'impronta alla facoltà razionale. Quest'ultima, dotata di un potere superiore detto *discernens*, ritraduce quest'impatto, o *impetus*, in immagini (*species*) dei singoli oggetti di volta in volta incontrati dal corpo, permettendo una conoscenza sensibile del mondo esterno" (G. Cuozzo, Spiritus et spiralis. *Il tema dello spirito in Nicola Cusano*, in *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 269-270).

35 "Così la nostra mente ha una capacità di giudizio innata" spiega l'Idiota "senza la quale non potrebbe progredire. Questa capacità giudicativa è per natura innata alla mente, la quale così giudica da sé delle ragioni, se siano deboli, forti o concludenti" (*De mente* 4: h ^{2}V, n. 76; tr. it. cit., pp. 36-37).

36 *Comp*. 11: h XI/3, n. 36; tr. it. cit., p. 1955.

re stato creato dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio implica una natura verbale del pensiero: poiché "il verbo è la forma concettuale dell'arte che forma tutte le cose"[37], la *mens humana* – che crea gli *ens rationalis*, i concetti – è verbo nel senso di forma concettuale della *vis assimilitava*, in virtù della quale la mente assimila le nozioni delle specie in concetti, espressi dalle parole.

La spiegazione fornita in questi capitoli del *Compendium* sull'origine e sull'importanza dei segni culmina nella descrizione di un segno specifico, la parola. Tra quest'ultima e il concetto intercorre una relazione rappresentata dal nome. Si tratta ora di chiarire quale sia per l'Autore il fondamento di questo rapporto, che è la relazione tra pensiero (il concetto) e linguaggio (la parola come segno verbale).

2. *Verbum absoluta aequalitas est*: il fondamento del linguaggio umano

L'analisi della questione inerente al rapporto pensiero-linguaggio prende le mosse dalla constatazione che le parole come 'segni di immagini mentali' non hanno con i concetti un rapporto identitario. Come "di un unico e identico oggetto, che non può essere moltiplicato, ci sono diverse caratteristiche e vari segni attraverso i quali esso viene conosciuto"[38], così un concetto può essere espresso da più segni verbali; infatti "dal momento che la perfezione dei segni ammette un più e un meno, nessun segno sarà mai così perfetto e specifico da non poter essere più perfetto"[39] e ammettere, conseguentemente, la possibilità di più nomi per lo stesso concetto[40]. L'innegabile assenza di identità tra nomi e concetti è attestata tanto dalla pluralità delle lingue storiche e dalla sinonimia all'interno di una stessa lingua, quanto dall'inadeguatezza del linguaggio umano nei confronti di taluni concetti, quali quelli divini (limite in virtù del quale i vari nomi addotti per un unico concetto rimangono comunque incapaci di restituirne precisamente l'immagine: è il caso della teologia negativa). Dinanzi a questo scenario non si deve presumere che la conclusione sia orientata verso un mero convenzionalismo linguistico, secondo un dibattito che ancora vede scon-

37 Ivi 7, h XI/3, n. 19; tr. it. cit., p. 1935.
38 *Comp*. 5: h XI/3, n. 11; tr. it. cit., p. 1923.
39 *Ibidem*.
40 Nel *De mente*, l'Idiota spiega che i nomi accolgono, per proprietà, il più ed il meno; pertanto, non è possibile conoscere il nome preciso. Infatti, egli ritiene che "venga imposto solo il nome adatto, sebbene non sia il nome preciso" (*De mente* 2: h ^{2}V, n. 59; tr. it. cit., p. 25).

trarsi letture antitetiche circa la posizione di Cusano[41]. Ben lungi da questa prospettiva, la soluzione alla questione posta si trova – a conferma della tesi di Rudolph Haubst[42] e di Klaus Reinhardt[43] – nella cristologia, il cuore della filosofia di Cusano; nello specifico, essa risiede nella relazione intratrinitaria e nella figura del Verbo, *absoluta aequalitas*.

La concezione del Dio uni-trino accompagna l'intera produzione di Cusano, fin dalle prediche giovanili[44] inerenti al tema della triplice Natività[45], ed è trattata ampiamente nel primo libro del *De docta ignorantia* (1440), laddove rappresenta l'uni-trinità del massimo assoluto avvalendosi del concetto di *idità* (ricavato da *identitas*), per il quale la generazione eterna può essere concepita come una ripetizione dell'unità e non come una sua molteplicità: "un'unità ripetuta una sola volta genera l'eguaglianza dell'unità; e con ciò non si intende altro che l'unità generi l'unità. E questa generazione è eterna"[46]. Grazie al concetto di *aequalitas* non soltanto si previene il fraintendimento della triplicità numerica, ma si conferisce anche l'idea dell'atemporalità della generazione stessa oltre che dell'unità sostanziale e della differenza personale[47]. In altri termini, "si tratta" come

41 Cfr. P. Casarella, *Word as Bread*, cit., cap. 3.

42 R. Haubst, *Die Cristologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg im Breisgau, Herder Freiburg, 1956.

43 K. Reinhardt, *Jesus Christus Herz der cusanischen Theologie*, in *Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposions im Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001*, a cura di K. Kremer e K. Reinhardt, MFCG 28 (2003), pp. 165-187.

44 Secondo la classificazione proposta da Josef Koch – poi ripresa da Walter A. Euler – i sermoni di Cusano possono essere facilmente suddivisi in tre gruppi: primo, le prediche giovanili composte tra il 1431 e il 1448 prima della nomina a Cardinale; secondo, i sermoni della legazione papale (1451-1452); terzo, quelli composti durante il cardinalizio a Bressanone (1453-1457). A parte sono considerate le prediche composte a Brunico (1458) e a Roma (1459) (Cfr. W. A. Euler, *Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period*, in *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essay Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, a cura di T. M. Izbicki e C. M. Bellitto, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 89).

45 Per la trattazione del tema della triplice Natività – generazione eterna del Verbo, incarnazione di Gesù Cristo e nascita spirituale di Cristo negli uomini – si vedano soprattutto le prediche XI, XVI, XVII, XXII. Cfr. anche R. Haubst, *Nikolaus von Kues Über die Gotteskindschaft*, in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 29-46.

46 *De docta ign.* I, 7: h 1; tr. it. cit. p. 82.

47 Come ricorda Werner Beierwaltes, il concetto di *aequalitas* – appreso dall'insegnamento della Scuola di Chartres – è posto a fondamento della relazione intratrinitaria; postulando tale uguaglianza, "il 'ripetersi' dell'Unità originaria, la sua 'automoltiplicazione', viene intesa come intimo movimento dell'Essere di Dio,

spiega Gianluca Cuozzo "di una visione simultanea che, in quanto 'concetto assoluto' che si sa da se stesso, si realizza nella triplice scansione sovratemporale e sovranumerica delle persone divine (il Padre *vedente,* il Figlio *visibile* e lo Spirito, che è il nesso di entrambi); eterno divenire immanente da sempre ricondotto all'unità semplice e inalterabile di Dio"[48]. Questa riflessione del Padre nel Figlio come *sui cognitio* è conoscenza di se medesimo, è autocoscienza divina.

Nel *sermo* XXII, *Dies sanctificatus* (1440), Cusano esplicita che la generazione eterna può essere intesa come l'autorappresentazione del pensiero stesso nell'atto di pensare. Con uno slittamento dal piano onto-teologico a quello gnoseo-linguistico possibile in virtù dell'identità tra essere e pensiero[49], il Figlio procedente dal Padre è "parola come autoconcetto", ossia "un'immagine che il pensiero ha di se stesso; in essa il pensiero rappresenta sé come oggetto pensato"[50]. Questa immediatezza del pensiero pensante è il riflesso del pensiero riflettente nel suo stesso rispecchiamento consustanziale ed eterno del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre. Tale processo "*sui generis* identificante-differenziante del pensiero caratterizza il principio assoluto stesso nei termini di identità in se stessa relazionale […e] assume la forma di quella 'relazione assoluta', vale a dire autotelica e compiuta in sé, che è la stessa *Triunitas*"[51].

---

in cui Egli 'rimane' Unità con se stesso, *mentre*, nella 'seconda' Unità creata 'diventa' uguale a se stesso. Il rapporto sussistente fra l'Unità e la sua Uguaglianza può essere d'altra parte solamente della medesima natura, dunque esso stesso soltanto 'Uguaglianza' o 'l'Uguaglianza' del Primo Uno" (W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann,1985; tr. it. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, a cura di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 317).

48 G. Cuozzo, Mystice videre. *Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012[3], p. 252.

49 Gianluca Cuozzo spiega che "il pensare, che, come afferma Plotino, è di sua natura sempre un 'pensare composto', nell'assoluto, che è perfetta unità semplice, è identico al proprio essere: essere e pensiero, ciò che è 'da pensare' e 'atto pensante' sono una cosa sola, per cui pensare l'essere per Dio significa pensare se stesso, nell'autocoscienza assoluta dello Spirito" (G. Cuozzo, Mystice videre, cit., p. 258).

50 N. Cusano, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440): h XVI/4, n. 22, lin. 9-11 in Nicolai De Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 4 (Sermones XXII-XXVI), a cura di R. Haubst e M. Bodewig, 1984; tr. it di P. Gaia, in *Opere religiose* di Nicolò Cusano, Torino, UTET, 1971, p. 688.

51 G. Cuozzo, Mystice videre, cit., p. 249.

Nel *De aequalitate* (1459)[52] Cusano approfondisce questa tematica a partire dalla consapevolezza che "il vedere e il conoscere sono la stessa cosa"[53]. In quest'opera – una prima sintesi dei risultati a cui egli stesso dichiara d'essere giunto[54] – la trattazione della generazione eterna del Figlio di Dio, il *Verbum* o *absoluta aequalitas*, si intreccia con la problematica gnoseologica. Discutendo della facoltà immaginativa nello specifico e della funzione dell'anima razionale in generale, Cusano mostra che dall'esercizio di entrambe si ottiene la formazione dei nomi, che "l'anima impone [..] alle cose determinate, e costruisce le arti e le scienze. Tutte queste cose l'anima le esplica dalla propria forma nozionale. E formula giudizi su tutte le cose mediante se stessa"[55]. Tale questione, che – come si è detto – è poi approfondita nel *Compendium*, evidenzia la funzione del verbo umano, fondandolo nel *Verbum* divino: "un nome non ha alcuna verità in ciò che esso designa se non nell'uguaglianza tra il significante e il significato"[56]. Tale "uguaglianza" tra il segno linguistico (la parola) e il concetto che rimanda all'oggetto (il referente, qui la *res*) è garantita dal *Verbum omnia verba* di cui l'anima è similitudine ("*aeternitatis similitudinem*"[57]). Nel *Compendium*, precisamente nel settimo capitolo, Cusano spiega che i concetti o "specie" potrebbero essere più o meno precisi, come nel caso dei segni. Esiste tuttavia un'unica forma concettuale (*unica specie*), in cui è colto tutto l'intelligibile. Questa forma è chiamata 'verbo': "il verbo, infatti, è la forma concettuale dell'arte che forma tutte le cose. Che cosa si può infatti concepire, dire o scrivere al di fuori di questa forma? Il verbo, infatti, è ciò 'senza' cui 'nulla è stato fatto' o può essere fatto, in quanto esso è l'espressione sia di chi si esprime, sia di ciò che viene espresso"[58]. Il verbo, qui ambivalentemente intendibile sia come verbo umano sia come *verbum* divino, rimanda tanto alla *vis assimilativa* della *mens humana* quanto alla *vis entificativa* del *Lógos* divino. L'attività umana, che presiede alla denominazione ovvero all'instaurazione di una corrispon-

52 Santinello precisa che il *De aequalitate* e il *De principio* – entrambi inclusi da Il Lefèvre d'Etaples fra gli estratti alle prediche o *Excitationes* del Cusano – sviluppano due temi evangelici giovannei; nello specifico, il primo è dedicato al Verbo come *aequalitas*, mentre il secondo è ispirato al *Commento al Parmenide* di Proclo e procede per via negativa alla dimostrazione del Verbo come principio (cfr. G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, Laterza, 2008, pp. 125-126).

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

54 Cfr. ivi, n. 37; tr. it. cit., p. 1299.

55 Ivi, n. 10; tr. it. cit., p. 1255.

56 Ivi, n. 27, tr. it. cit., p. 1283 ("aliquod nomen habet quidquam veritatis in significatione nisi in aequalitate significantis et significati").

57 Ivi, n. 13.

58 *Comp.* 7: h XI/3, 19; tr. it. cit., p. 1935.

denza – tra il segno verbale (parola) e il concetto mentale – rappresentata dal nome, si fonda nell'attività creatrice del *Verbum*.

Volgendo lo sguardo a quanto esposto in merito alla generazione eterna, si osserva che dall'analisi condotta emerge l'unità dinamico-riflessiva tra il Padre e il Figlio in virtù del nesso dello Spirito Santo. Tale relazione intratrinitaria implica, *ad extra*, la creazione del massimo contratto: l'universo. Come precisato nel libro II del *De docta ignorantia*, la creazione – intesa come *emanatio simplex* – è l'esplicazione istantanea dell'unità semplice della molteplicità del creato, complicata nel *Lógos* divino[59]: "l'intero universo venne all'essere per semplice emanazione del massimo contratto dal massimo assoluto. Tutti gli enti […] vennero all'essere tutti insieme con l'universo"[60]. Le forme degli enti, o meglio, le *formae formate* degli enti sono da sempre complicate in unità semplice e "costituiscono una sola forma indistinta, che è il Verbo in Dio"[61]. Quest'unico esemplare, forma di tutte le forme (*forma formarum*)[62], è la forma dell'universo e "si chiama *lógos* o ragione, in quanto è la ragion d'essere di tutte le cose"[63], che vengono ad essere in virtù dell'attività creatrice divina. Pensando liberamente e volontariamente, Dio esplica l'unità dell'esemplare nella molteplicità degli enti o *res contractae*. Mediante tale esplicazione, il Verbo "si rapporta a tutte le cose in modo uguale, dal momento che non è una cosa più che un'altra, ma è ciò che dona ugualmente a tutte le cose il fatto di essere ciò che sono, né di più né di meno"[64]; in virtù di ciò, esso è chiamato *Aequalitas*. Tale uguaglianza rimanda alla definizione sopra citata del Verbo come "espressione sia di chi si esprime sia di ciò che viene espres-

59 Ripresi dalla Scuola di Chartres, i concetti di complicazione (*complicatio*) ed esplicazione (*explicatio*) significano il rapporto tra Dio e gli enti creati. In breve, la complicazione esprime la presenza di tutte le cose in Dio, mentre l'esplicazione indica che Dio è in tutte le cose; (cfr. G. Santinello, *Introduzione*, in N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Milano, Rusconi, 1988, pp. 27-28). Per il modello *complicatio-explicatio* in Cusano si veda anche M. De Gandillac, Explicatio-complicatio *chez Nicolas de Cusa*, in Concordia discors. *Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Padova, Antenore, 1993, pp. 77-106.

60 *De docta ign*. II, 2: h I; tr. it. cit., p. 142.

61 Ivi, II, 9: h I; tr. it. cit., p. 164.

62 Per approfondire il problema della 'forma' in Cusano si rimanda al *De dato patris luminum* (1445-46); cfr. anche G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958 e L. Brunelli, *Materia prima e potenza assoluta in Cusano e nella tradizione precedente*, in *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma, Aracne, 2010, pp. 251-272.

63 *De docta ign*. II, 9: h I; tr. it. cit., p. 165.

64 *Comp.* 7: h XI/3, 19; tr. it. cit., p. 1935.

so". Il Verbo, la parola creatrice, è parimenti la manifestazione della volontà creatrice e il prodotto della creazione, laddove essere, pensare e creare coincidono per Dio: il *Lógos ad intra* esprime assolutamente la relazione intratrinitaria tra Padre, Figlio e Spirito e *ad extra* esprime invece la relazione tra il creatore e la creatura nella similarità o concordia.

Il salto dal piano ontologico creazionistico a quello gnoseologico – che nella relazione intratrinitaria non necessita di alcuna giustificazione poiché trattasi di una dinamica auto-fondantesi – è validato *sub specie temporis* dal *Lógos* stesso: "*Verbum dei est lucerna*"[65]. Il Verbo è quella luce parimenti intelligibile e sensibile, principio trascendente e immanente, che – creando – fonda le condizioni di conoscibilità del mondo stesso[66], consentendo il passaggio dal piano dell'essere a quello del conoscere. Nello specifico, poiché nel mondo contratto il pensiero segue l'essere, dal potere entificativo del Verbo, che è *forma formarum* ossia *principium essendi* delle forme formate, consegue il valore trascendentale dello stesso per la conoscenza umana: il *Verbum* è "la definizione razionale precisissima e la determinazione razionale di tutte le cose che possono essere create e di tutte le realtà intelligibili"[67].

Quanto precisato intorno al Verbo divino dovrebbe facilitare la comprensione della *mens humana*. Quest'ultima, *dei imago*[68], è similitudine dell'eternità, o meglio, della stessa Ragione eterna. La natura d'immagine derivata (*Bild*) – che è contrapposta all'immagine esemplare o originaria (*Urbild*) – comporta l'assenza d'identità tra la mente umana e quella divina. Trattasi piuttosto di una relazione di similarità, che si esplica nell'esercizio della funzione conoscitiva. Il verbo o *mens* umana complica – analogamente a quanto avviene per il *Lógos* eterno – le forme *cognoscendi* (e non *essendi*) degli enti razionali, ossia dei concetti formulati mediante l'assimilazione dei *signa rerum* alle specie nozionali. Precisamente, "come Dio è il creatore degli enti reali e delle forme naturali, così l'uomo è il creatore degli enti razionali e delle forme artificiali; e queste non sono che similitudini del suo intelletto, come le creature di Dio sono similitudini dell'intelletto divino"[69]. Questo potere, assimilativo e non creativo, detiene il proprio fondamento nel Verbo medesimo, di cui il verbo umano costituisce quella similitudine esprimentesi nell'attività assimilativa. L'analogia con il *Lógos* divino costi-

65 *De aequal.*: h X/1, n. 34; tr. it. cit., p. 1295.
66 Per l'impiego della metafora della luce si vedano gli *Opuscula*, soprattutto il *De deo abscondito* (1445).
67 *De aequal.*: h X/1, n. 34; tr. it. cit., p. 1295.
68 Cfr. *De mente* 4: h ^{2}V, n. 74.
69 *De beryl.* 6: h ^{2}XI/1, n. 7; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 389.

tuisce pertanto il principio trascendentale della denominazione: nell'*absoluta aequalitas* si fondano la possibilità e la validità dei nomi. Quest'ultimi – parole specifiche che designano un concetto che intenziona una *res* – sono "veri" in ciò che designano in virtù dell'uguaglianza in ordine alla contrazione, ossia in ragione delle forme dell'uguaglianza stessa: la concordia o similarità[70]. Rimane da chiarire come l'uomo giunga alla visione di tale fondamento, mediante la presa di consapevolezza di sé, qui intesa come conoscenza della propria mente automanifestantesi nella parola.

3. Dalla parola umana alla parola divina: dalla conoscenza di sé alla visione del Verbo

Attribuire i nomi alle cose significa – come è stato mostrato – stabilire una relazione di eguaglianza, precisamente, di similarità o di concordia tra il segno sensibile e il concetto mentale. Fondamento di quest'attività propriamente umana è un principio parimenti immanente e trascendente: il Verbo divino o *absoluta aequalitas*. Il conseguimento di tale presa di consapevolezza avviene a seguito della conoscenza di sé. Conoscere la propria parola equivale, per Cusano, all'acquisizione della consapevolezza di sé e, conseguentemente a ciò per intuizione, alla visione del proprio fondamento.

Riprendendo quanto sostenuto nel *Compendium*, a seguito della descrizione del processo con cui le parole vengono formate dalla mente, si legge che – in virtù di tale formazione – le parole sono ostensione della mente stessa: "la mente, dunque, è ciò che dà forma alla parola, e dal momento che essa forma la parola solo allo scopo di manifestare se stessa, la parola non è se non una manifestazione della mente"[71]. In altri termini, data la natura verbale del pensiero, il concetto – che altro non è che la rappresentazione dei *signa rerum* in oggetto[72] – è un'immagine mentale, che corri-

70 *De aequal.*: h X/1, n. 27; tr. it. cit., p. 1283.

71 *Comp.* 7: h XI/3, n. 20; tr. it., cit. p. 1937.

72 In Cusano, al carattere della rappresentatività è ascrivibile una doppia valenza. Se da un lato parlare di pensiero rappresentativo rimanda al piano gnoseologico dell'attività della *mens*, dall'altro esso rimanda alla capacità delle opere di Cusano di causare "suggestioni legate alla prassi quotidiana e alle rappresentazioni artistiche, per cui il contenuto di pensiero più arduo può essere sempre raffigurato più o meno concretamente dal gioco, dalla prassi sperimentale e dall'arte" (G. Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 19). Per questo G. Santinello ha parlato di un "immaginismo del Cusano", "un pensiero che si articola in immagini suggestive e cariche di dottrina (*Denkbilder*, direbbe Walter Benjamin)" (*ibidem*).

sponde alla parola o verbo mentale: "il concetto con il quale la mente concepisce se stessa è una parola generata dalla mente, ossia è la conoscenza che essa ha di se stessa"[73]. Ne consegue che "la parola proferita con la voce è una manifestazione di questa parola [mentale]"[74]. Ciò, tuttavia, non risulta sufficiente nel rispetto dell'obiettivo preposto: dichiarare che le parole hanno un valore ostensivo e raffigurativo non basta; per procedere con l'analisi è opportuno chiarire in che cosa consista la conoscenza di sé, per poi giungere al fondamento ultimo.

Attraverso una lettura attenta dei capitoli centrali e finali del *Compendium* oltre che a una ricerca di quanto disseminato nelle opere cusaniane – con particolare riferimento al dialogo sulla mente e agli *Opuscula* – è possibile intendere che per Cusano la conoscenza della mente significhi l'apprensione della stessa come *forma*. La mente sarebbe pertanto una forma che esercita la propria funzione razionale nella misurazione, l'attività propria della ragione. L'arte squisitamente umana della denominazione – il "dare forma" alle cose mediante l'imposizione dei nomi – può essere considerata come una declinazione della più generale funzione del misurare. La conoscenza, che consiste nella comparazione tra il dato noto e quello ignoto, è una misurazione[75] (non è un caso, infatti, che, secondo Cusano, il termine '*mens'* derivi giustappunto da *mensurare*[76]). Considerando ciò, è comprensibile il paragrafo in cui egli afferma che "quanto più [la mente] esce [fuori di sé] verso le altre cose per conoscerle, tanto più l'anima rientra in se stessa per conoscersi. Ed è in questo modo, quando si dà da fare per misurare e cogliere le diverse realtà intelligibili mediante il proprio essere intelligibile, che l'anima, attraverso le realtà intelligibili che essa misura, misura il proprio essere intelligibile, ossia misura se stessa"[77]. Quanto più misura, conosce; quanto più esercita la propria funzione, tanto più l'anima acquisisce consapevolezza di se medesima. Tale introflessione dello sguardo e la conseguente autocompren-

73 *Comp.* 7: h XI/3, n. 20; tr. it. cit., p. 1937.
74 *Ibidem*.
75 È celebre il capitolo del *De docta ignorantia* in cui Cusano asserisce che "tutti coloro che ricercano giudicano le cose incerte comparandole e proporzionandole con un presupposto che sia certo. Ogni ricerca ha carattere comparativo e impiega il mezzo della proporzione" (*De docta ign.* I, 1: h 1; tr. it. cit., p. 68).
76 "La mente" afferma l'Idiota "è ciò da cui tutte le cose traggono termine e misura. Penso che la mente si chiami così dal misurare" (*De mente* 1: h ^{2}V, n. 57; tr. it. cit., p. 23).
77 *De aequal.*: h X/1, n. 9; tr. it. cit., p. 1255.

sione sono rese possibili dalla proprietà ostensiva della parola, oltre che dal carattere individuale dell'anima[78].

Dopo aver svelato che la parola è *ostensio mentis*, Cusano invita i lettori del *Compendium* a estendere, per analogia[79], questa concezione alla *Triunitas* divina al fine di concepire che "il formatore di tutte le cose […] conosce se stesso nella Parola [Verbo] da lui generata e che, nella creazione, che è il segno della Parola [Verbo] increata, egli si manifesta in vari modi e nei vari segni. E non può esserci nulla che non sia un segno della Parola [Verbo] generata"[80]. Il Verbo, pertanto, oltre ad essere il fondamento epistemologico della formazione dei nomi e, più in generale, della correlazione tra pensiero e linguaggio, è anche e primariamente il fondamento ontologico. Tutto ciò che è creato dal Principio – definito nel corso del *Compendium* con il termine *posse*[81] – è tale attraverso l'eguaglianza, propria manifestazione. Ora, dato che dall'eguale non può derivare la dissomiglianza né l'ineguaglianza – poiché tutto ciò che esiste, se non è il principio, deve essere necessariamente una similitudine del principio stesso, giacché l'uguaglianza non può essere moltiplicata – è forma dell'uguaglianza stessa[82]. Tale precisazione consente di afferrare l'importanza della parola, o meglio, dei nomi, in virtù della relazione di similarità o concordia che essi rappre-

78 Ernst Cassirer recupera il dibattito circa la tesi averroista dell'intelletto possibile 'unico e separato', presente dalla prima metà del XIV secolo fino al XVI e XVII secolo nell'ambiente padovano in cui Cusano si era formato (cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002; tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 143-147). Nonostante egli sia entrato in contatto con tale dottrina, ne prende le distanze argomentando come segue: "La vista del tuo occhio" spiega l'Idiota "non potrebbe essere la vista di chiunque altro, anche se fosse separata dal tuo occhio e congiunta all'occhio dell'altro, perché non potrebbe trovare nell'occhio dell'altro la proporzione che essa trova nel tuo […]. Per cui penso che è impossibile che in tutti gli uomini vi sia un solo intelletto" (*De mente* 12: h ^{2}V, n. 142; tr. it. cit., p. 75).

79 Cusano stabilise un'analogia di proporzione tra l'attività creatrice del verbo divino e quella della mente umana: come il mondo rivela il verbo divino (teofania) così il linguaggio rivela la mente umana (conoscenza di sé) (cfr. J. González Ríos, *La concordantia entre* ars *y* natura *en el Compendium de Nicolás de Cusa*, in *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015, p. 102.

80 *Comp.* 7: h XI/3, n. 21; tr. it. cit., p. 1937.

81 Per la questione del *posse* nel *Compendium* si rimanda al contributo di J. González Ríos, *Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?*, cit.

82 Cfr. ivi, 10: h XI/3, n. 31; tr. it. cit., p. 1949.

sentano tra i concetti e i segni verbali. Attraverso l'*ars dicendi aut scribendi* avviene, dunque, un'estrinsecazione del pensiero che consente alla mente di ritornare a sé, ossia di vedere necessariamente se stessa, data la priorità ontologica dell'intelligibile rispetto al sensibile[83]. Nel corso di questo *regressus*, come autoriflessione sulla propria funzione, l'intelletto coglie il verbo e ciò che esso vede è "l'uguaglianza stessa, la quale è, per tutte le cose, la forma del loro essere e del loro essere conosciute"[84]. In altri termini, allorquando la mente, naturalmente per intuizione[85], vedendo se stessa, nota che "il suo potere non è il potere di ogni potere, giacché molte cose le risultano impossibili, essa vede anche di non essere il potere stesso, ma di essere un'immagine del potere stesso"[86]; essa diviene così consapevole di essere immagine, o meglio, manifestazione e "segno di quella coguaglianza"[87] divina.

Recuperando la metafora degli specchi proposta da Cusano nel *De filiatione Dei* (1445), la *mens humana* – che è come uno specchio contratto e curvo che si costituisce riflettendosi nel proprio fondamento, lo *speculum*

83 Cfr. *De apice theoriae*, ove Cusano afferma che "ciò che la mente vede sono le cose intelligibili, le quali sono anteriori [ontologicamente] alle cose percepibili sensibilmente. La mente, pertanto, vede se stessa" (*De ap. theor.*: h XII, n. 24; tr. it. di E. Peroli, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1991).

84 Ivi, 33; tr. it. cit., p. 1949.

85 L'attribuzione della naturalezza dell'intuizione rimanda tanto alla facoltà quanto all'oggetto in questione. Alla facoltà dell'intelletto (*intellectus*) conviene cogliere la realtà intuitivamente, ossia non per via discorsiva, oltre il principio di non contraddizione. Per quanto concerne l'oggetto, il verbo, la naturalezza rimanda all'origine dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio. Nonostante questa derivazione, l'uomo – a causa del peccato originale – ignora la propria origine, è chiamato a divenire naturalmente consapevole mediante un percorso culminante nella *filiatio.* In altri termini – secondo l'interpretazione gnoseologica del peccato proposta da G. Cuozzo – il peccato adamitico è il prototipo di ogni peccato e "potrebbe significare il modo di comprendere dell'*abstracta ratio* concentrata solipsisticamente su di sé: […] quella specie di 'ragione infedele' (*adulterina ratio*), cioè che, […] giunta faticosamente al pensiero paradossale della *coincidentia*, ricade fatalmente su di sé dividendo e separando nuovamente (mediante il principio logico di non contraddizione) ciò che per l'*intellectus*, grazie all'*oculus fidei*, costituisce invece un'unità complicativa semplicissima" (G. Cuozzo, Mystice videre, cit., p. 210). Si veda anche G. Cuozzo, *Il tema del "peccato originale" nella teoria della conoscenza di Cusano*, in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, a cura di J. M. Machetta e C. D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 121-139.

86 *De ap. theor.*: h XII, n. 24; tr. it. di E. Peroli, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1991.

87 *Comp.* 10: h XI/3, n. 33; tr. it. cit., p. 1949.

sine macula sive Verbum – intraprende un cammino di rettificazione del proprio animo volto alla *chistiformitas*, che consente di scorgere il vero e di approssimarsi al divino. Mediante tale percorso, egli si scopre copia, ovvero immagine (*Bild*) del modello esemplare (*Urbild*)[88]. Questa "inversione cusaniana dello statuto ontologico dell'immagine"[89] è centrale nel trattato *De visione Dei* (1453), in cui la visione del divino rimanda al problema del rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere. Come il titolo dell'opera suggerisce, l'Autore tratta della visione secondo una duplice direzione di senso espressa dal genitivo, qui parimenti oggettivo e soggettivo. Nel campo della mistica il *vedere* dell'uomo (l'attore del processo conoscitivo) si tramuta in un *videri* (in un "essere visto", come oggetto)[90].

Trasportando questa considerazione sul piano della 'visione linguistica', al linguaggio umano è chiesto di assurgere al piano simbolico. La *transsumptio* si erge qui sulla teoria iconica del linguaggio[91], per la quale le parole funzionano come delle icone: esse non rimandano più meramente alla corrispondenza tra il segno verbale e il concetto, ma rappresentano simbolicamente la realtà ineffabile, disvelata massimamente dalla parola di Cristo, la *viva icona ostensio Patris*. Questa presa di consapevolezza – in un capovolgimento epistemologico, altresì nella torsione dello sguardo dalla parola umana (immagine) alla parola divina (esemplare) – apre all'orizzonte dell'ascesa verso la visione di Dio, un percorso che si costituisce nella dialettica *affectus-intellectus* nel superamento dei limiti della ragione – in tal caso della denominazione stessa come pratica del discernimento – per giungere intuitivamente, oltre la *coincidentia oppositorum*, all'unità fondamentale: il nome di tutti i nomi, la parola massima che complica in sé tutte le parole possibili. Questo è il *Lógos*, la parola divina in cui la parola uma-

88 Cfr. *De fil.* 3: h IV, nn. 65-66; tr. it. di G. Santinello in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. II, cit., p. 136.

89 G. Cuozzo, Mystice videre, cit., p. 132.

90 Nella visione mistica il volto divino è l'esemplare e non l'immagine di tutti i volti. G. Cuozzo precisa che "nell'inversione gerarchica tra soggetto ed oggetto della visione mistica: chi vede in modo originario, in realtà, anziché essere l'occhio umano, è Dio, che è *absoluta visio*. Il vertice della piramide visiva è […] l'*absolutus et incontractus visus*" (G. Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., p. 80).

91 Come precisato da P. Casarella, "what matters is not the finite things they represent but the ineffable reality disclosed through them" (P. Casarella, His Name is Jesus: *Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa From 1440*, in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, a cura di G. Christianson e T. M. Izbicki, Leiden, Brill, 1996, p. 287).

na si rispecchia come nel proprio fondamento. Come in un gioco di incessanti rimandi tra specchi, la mente umana – riflettendosi nello specchio divino – ritorna a sé fondandosi nella Parola divina. Quest'ultima, perfettissima manifestazione del Principio, altri non è che "Cristo, il quale ci conduce, con la sua parola e con il suo esempio, alla chiara contemplazione del potere stesso"[92], che è Dio. La contemplazione della *Triunitas*, fine ultimo dell'umano conoscere, comporta di riflesso la conoscenza di sé; qui l'autoconsapevolezza si trasfonda nella conoscenza del divino secondo il *modus* della Verità (mai come *conceptus absolutus*)[93]. "Una conoscenza congetturale di te stesso"[94], ricorda Cusano all'amico Cardinale Giuliano Cesarini[95], può essere tratta innanzitutto a partire dall'unità dell'umanità, che, "nell'alterità degli individui, è anche alterità contraibile di una unità più assoluta"[96], quella divina. L'umanità partecipa così dell'uni-trinità divina[97]. Lo schema trinitario costituito dall'unità dell'intelletto, dall'eguaglianza e dalla connessione si riflette nell'uomo nell'unità del lume dell'intelligenza, della giustizia e dell'amore. Rispetto a questo modello, il linguaggio umano, in relazione tanto ai sensi quanto al pensiero, partecipa dell'uni-trinità.

Epistemologia, metafisica, teologia convergono nella teoria cusaniana del linguaggio la quale, se da un lato non può che essere costantemente volta alla cristologia, dall'altro recupera la dimensione epistemologica anticipando una riflessione semiotica, che qui ancora si fonda sulla figura di Cristo: dalla formazione dei nomi alla conoscenza di sé attraverso la visione divina, il *Verbum verborum*, *imago Patris*, è il fondamento anche linguistico di cui la mente umana è similitudine.

92 *De ap. theor.*: h XII, n. 28; tr. it. cit. di E. Peroli, in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1995.

93 Cfr. C. Bacher, *Selbsterkenntnis als Gotterkenntnis bei Cusanus und Leibniz*, in *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, cit., 2013, pp. 89-100.

94 *De coni*. II: h III, n. 17; tr. it. cit., p. 352.

95 Nel *De coniecturis*, come già nel *De docta ignorantia*, il Cardinale Giuliano Cesarini è il dedicatario dell'opera. (Cfr. G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit.).

96 *De coni*. II, h III, n. 17; tr. it. cit., p. 352.

97 Precisa Cusano che l'umanità contratta in ciascun individuo è uni-trina, nel senso che "è unità o entità contratta nell'individuo, e in essa sono eguaglianza e connessione" (ivi; tr. it. cit. p. 356).

José González Ríos

LA FUERZA DE LA PALABRA ESCRITA EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA*

Abstract: The Cusan conception of language finds its foundation in the theological-metaphysical doctrine of *Verbum* or *Lógos* and plays an important role in Nicolas of Cusa's metaphysical appreciation of the human mind. When examining verbal language, Cusanus affirms the preeminence of the spoken word with regards to the written word, in accordance with a hegemonic tradition in the history of philosophy. In this paper, I seek to deconstruct this position, showing that Cusanus himself has also highlighted the power of the written word as image, particularly when he explores in different passages of his texts the metaphor of the book in its expressive diversity.

Keywords: Nicholas of Cusa, metaphysics, language, image, written word.

1. Presentación

Nicolás de Cusa no hizo del lenguaje el objeto de su especulación. No formuló una filosofía del lenguaje en sentido sistemático. Sin embargo, su pensamiento puede ser indagado a partir de las varias y fecundas consideraciones que diseminó en diversos lugares de su obra en torno del problema del lenguaje.

Su concepción del lenguaje encuentra su fundamento último en la doctrina teológico-metafísica del *Lógos* o *Verbum*, que el Cusano presenta en

* Este escrito fue elaborado a partir de la contribución presentada en la Giornata di Studi "Il Cusano nello specchio dei suoi scritti", organizzata dalla Società Cusaniana, il 27 novembre 2015. Quisiera agradecer a su Presidente, el Prof. Dott. Gianluca Cuozzo y a sus colaboradores, Dott. Antonio Dall'Igna, Dott. Damiano Roberi, Greta Venturelli y Ernesto Sferrazza Papa, por el abierto y fecundo intercambio de ideas en torno del pensamiento de Nicolás de Cusa en el marco de la Jornada, que se realizó en el marco de una beca obtenida por el Progetto *World Wide Style*, Seconda Edizione (*WWS 2*) de septiembre a diciembre de 2015, bajo la inestimable orientación del Prof. Dott. Gianluca Cuozzo.

la totalidad de su obra, desde su primer sermón "*In principio erat Verbum*" (1428/30) hasta su último opúsculo *De apice theoriae* (1464). En ella, lo divino es concebido como un dinámico principio unitrino que se concibe a sí y a todo en su Palabra absoluta (*verbum absolutum*)[1] o infinita (*verbum infinitum*)[2].

A su vez, de la doctrina teológico-metafísica del *Verbum* el Cusano desprende una teoría de la mente humana (*humana mens*), que formula por primera vez de modo sistemático en los libros del *De coniecturis* (ca. 1442-44), y más tarde en el *Idiota. De mente* (1450) y en el *De beryllo* (1458), entre otros. Pues la mente humana es entendida por él también como un dinámico principio productivo uni-trino, en tanto la mente es medida conjetural de la multitud que procede de la unidad (*unitas*), de la desigualdad que procede de la igualdad (*aequalitas*) y de la división que procede de la conexión (*conexio*)[3]. Así, en su operar, la mente se muestra como el untrino principio conjetural de la distinción, la proporción y la composición. Y, de este modo, ella se erige en semejanza (*similitudo*) de la divina. En consecuencia, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto. Afirma el Cusano en el *De coniecturis*:

> A partir de sí misma, como imagen de la forma omnipotente, pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales. Y de este modo, la mente humana se muestra como la forma conjetural del mundo, al modo como la divina, de lo real. Por lo cual, así como aquella divina entidad absoluta es todo aquello que es en cualquiera que es, de la misma manera también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas.[4]

Como se desprende de las palabras de Nicolás de Cusa, la semejanza entre la mente humana y la divina es de funciones. Pues se establece la

---

1 Cfr. *De fil.* 4: h IV, n. 77.

2 Cfr. *De dato* 4: h IV, n. 111.

3 *De coni*. I, 1: h III, n. 6: "Ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae".

4 Ivi, n. 5: "Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit 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". El tópico de la mente humana como viva imagen de la divina es tratado por Nicolás de Cusa en diversas obras posteriores, pero ha sido sin duda en el tercero de los diálogos de los *Idiotae libri* (1450), el *De mente*, donde más ha profundizado en él.

semejanza entre la acción creadora del arte entificador de la mente divina y la acción creadora del arte conjetural de la humana, que es origen y entidad de sus conjeturas (*origo coniecturarum*)[5]. La explicación conjetural del mundo, que procede de la fuerza complicante de la mente humana, le permite a ella contemplarse en el universo simbólico que crea. Y cuanto más se contempla en ese universo conjetural más se vuelve sobre sí misma. Por tanto, es precisamente a través de este despliegue simbólico que la mente tiende a alcanzar *humaniter* una comprensión conjetural o bien simbólica de sí misma y de su principio. De aquí que ella misma no pueda conocerse a no ser que se revele, manifieste o comunique en un movimiento circular de descenso y ascenso, al que Nicolás de Cusa denominó en el contexto del *De mente*: *vis assimilativa*.

En esa revelación u ostensión de la mente humana adquiere un lugar significativo el lenguaje verbal. Como todo otro lenguaje, pone de manifiesto el carácter creador de la mente humana. Pues el hablar y, de modo más remoto, el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue. La palabra es concebida así como uno de los frutos privilegiados del dinamismo productivo de la mente. Esto permite afirmar que la antropología cusana, y en ella su metafísica de la mente humana, tienen un carácter profundamente *verbal*[6]. Pues el arte de la palabra se vuelve una primera semejanza de la naturaleza creadora del arte divino. Pues aun cuando el Cusano señala en diversos pasajes de su obra la concordancia de las artes, dado que todo arte tiene lugar entre la máxima y la mínima doctrina de la ignorancia, y, en virtud de ello, no hay arte que no exprese, bajo la condición de su modo, lo verdadero en el ámbito de la alteridad conjetural, con todo, en el Capítulo 7 del *Compendium* establece una jerarquía entre las artes, a partir de los principios de su teología especulativa.

Allí se refiere a las artes que parecen complexivas de varios signos, semejanzas o artes. Menciona primero el signo, semejanza o arte al que Aristóteles llamó "movimiento", pues a través de él puede aprehenderse el conjunto del "cambio de las cosas naturales"[7]. Por encima de él se en-

5 Cfr. *ibidem*.

6 D. Duclow, *The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language*, en "Bijdragen", 38 (1977), pp. 282-299; p. 293.

7 Según la doctrina aristotélica (cfr. *Física* III, 1, 201a 10-11) el movimiento es "*actus existentis in potentia, in quantum est in potentia*". Según él mismo (cfr. *Física* II, 1, 192b 21-23), la naturaleza es "*principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens*". De aquí que la naturaleza sea "por decirlo así, la complicación de todo aquello que resulta por causa del movimiento" (cfr.

cuentra el *ars generalis* de Raimundo Lullio. Pero quien abarcó todo lo inteligible en un único signo, semejanza o arte, fue Juan, al que dio el nombre de *Lógos* o *Verbum*. Pues es el signo o arte de todas las artes formantes, esto es, el arte de las artes. Se trata de un arte que es formante, esto es, una fuerza que recibe el nombre de palabra (*verbum*), pero que no debe ser identificada con ninguna contracción de sentido, sino que es el principio a partir del cual se da toda contracción de sentido, dado que es el signo o arte o forma formante de todas las artes. Pues, pregunta el Cusano en el *Compendium*: "qué puede concebirse, decirse o escribirse por fuera de esta especie" (n. 19). La palabra deviene así en un signo único, que se comunica, participa o revela en todas las artes formantes.

La palabra opera entonces como principio, forma o arte del manifestarse y comprenderse de la mente. Pues, como lo expresa también allí, el concebir en el cual la mente se concibe a sí misma es la palabra en la que ella se manifiesta o expresa[8]. Por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su *Verbum*. A esto Donald Duclow denominó "*the analogy of the word*"[9]. De aquí que la palabra aparezca como un paradigma simbólico privilegiado para la reflexión que el Cusano realiza no sólo sobre la naturaleza de la mente humana sino también entorno de la comprensión que el principio primero tiene de sí mismo y de todo en su Verbo.

2. La revelación de la mente a través de la palabra hablada y de la palabra escrita

Ahora bien, en la revelación, manifestación o comunicación que la mente realiza por medio de la palabra Nicolás de Cusa establece una jerarquía. En esto parece heredero de una prolongada tradición, tanto platónica, aristotélica como judeo-cristiana, que ha ponderado la *palabra hablada* por sobre la *escrita*.

En el contexto de su *Compendium* (1463), el Cusano señala que el arte del decir o hablar (*ars dicendi*) es la primera y más necesaria ciencia, que

J. de Salisbury, *De septem septenis* 7, PL 199, 960 C; 961C; 962 A), de modo que, por medio de la "*species*" del movimiento, puede aprehenderse el conjunto del "cambio de las cosas naturales".

8 Cfr. *Comp*. 7: h XI/3, n. 20.

9 D. Duclow, *op. cit.*, p. 284.

encuentra su raíz o principio en el primer padre. Pues Adam fue quien primero impuso a partir de un movimiento de la razón nombres a las cosas[10]. A su entender, los diversos vocablos de las distintas lenguas aparecen como explicaciones (*explicatio*) de ese complicante adámico arte o ciencia primera del decir o hablar, que complicó (*complicatio*) todos las voces de todas las lenguas que luego fueron diferenciadas y confundidas en Babel[11]. Con todo, tal como lo quiere el Cusano, no debe suscitar admiración el testimonio de la lengua adámica, ya que por un divino don no sólo muchos tienen el conocimiento de las diversas lenguas sino que ningún arte es, en el hombre, más fácil y más natural de aprender que el de hablar.

La naturalidad y la facilidad son las dos notas con las que Nicolás de Cusa en el *Compendium* se refiere al *ars dicendi*[12]. No queremos dejar de llamar la atención respecto de la perplejidad que estas dos notas suscitan cuando son predicadas del arte del decir o hablar, toda vez que el Cusano mismo concibe al lenguaje como un artificio en el que se refleja, como en su imagen, el poder de la mente humana. De este modo el arte del decir devendría en natural y artificial al mismo tiempo. En este sentido, podemos demorarnos un momento en el Capítulo 12 del Libro Segundo del *De coniecturis*, lleva por título, sintomáticamente: "*De natura et arte*". En él, el Cusano establece la concordancia en la diferencia de arte y naturaleza, y no en último término respecto del lenguaje. Define a la naturaleza (*natura*) como unidad e identidad y al arte (*ars*) como alteridad y diferencia, por ser éste semejanza (*similitudo*) de aquélla. Sostiene a su vez que

10 *Gen*. 2,19-20: "Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri; Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius". Cfr. *De gen.* 4 : h IV, n. 172; *De ven. sap*. 33: h XII, n. 97; *Comp*. 3: h XI/3, n. 6.

11 *Gen.* 11,5-9: "Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim, quam aedificaverunt filii hominum, et dixit Dominus: "Ecce unus est populus et unum labium omnibus; et hoc est initium operationis eorum, nec eis erit deinceps difficile, quidquid cogitaverint facere. Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non intellegat unusquisque vocem proximi sui". Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco super faciem universae terrae, et cessaverunt aedificare civitatem. Et idcirco vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium universae terrae, et inde dispersit eos Dominus super faciem universae terrae". Con todo, la *confusio linguorum* del relato de Babel no es vista por el Cusano como una dispersión inconducente respecto de la unidad, sino como una expresión de la concordancia en la diferencia.

12 *Comp.* 3: h XI/3, n. 6: "Nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat".

la mente humana, a través de sus diversas potencias o fuerzas de conocimiento, participa de una y de otra en mayor o menor medida, pues el Verbo divino, que es el principio de la coincidencia de arte (*ars*) y naturaleza (*natura*) en lo absoluto, se comunica o participa de modos diversos en el despliegue de la mente humana. Con esto establece que no hay en su despliegue unidad sin alteridad, identidad sin diferencia ni naturaleza sin arte. Afirma allí:

> Pues el lenguaje procede del arte al cual la naturaleza es inherente, a fin de que un lenguaje sea más natural para uno, mientras que para otro ciertamente menos natural. Del mismo modo, es natural para el hombre el razonamiento, pero no sin arte. De donde, está libre de duda el hecho de que uno en el arte de razonar es más fuerte que otro. Así, pues, en el lenguaje, que no puede posserse sin arte, reluce la unidad natural de la razón, a fin de que a partir del lenguaje sea conocido alguien según la razón y la naturaleza, del mismo modo también en la razón es puesto de manifiesto el arte del que razona.[13]

En cuanto al arte de escribir (*ars scribendi*), sostiene en el *Compendium* que es posterior al arte del decir o hablar, y de este modo, es un arte que se encuentra más alejado de lo fácil y de lo natural[14]. Con todo, ambas ciencias o artes, la del decir y la del escribir, son ciertamente concordantes en el despliegue de la mente, pues como la voz cesa en la pronunciación y no alcanza a los ausentes, Nicolás de Cusa señala allí mismo que: "el intelecto provee los remedios con otro arte, esto es, el de escribir, y ha colocado a ésta en el signo sensible delante de la vista"[15].

13 *De coni.* II, 12: h III, n. 131: "Loquela enim ab arte procedit, cui natura innixa est, ut una sit naturalior loquela uni, alia vero minus naturalis. Ratiocinari etiam homini naturale est, sed non absque arte. Unde unum plus in arte valere ratiocinandi quam alium dubio caret. Sicut enim in loquela, quae absque arte haberi nequit, unitas naturalis rationis relucet, ut ex loquela quis qualis sit ratione et natura cognoscatur, sic et in ratione ars ratiocinantis manifestatur".

14 *Comp.* 3: h XI/3, n. 6: "Unde sicut prima scientia est designandi res in vocabulis, quae aure percipiuntur, ita est secunda scientia in vocabulorum visibilibus signis, quae oculis obiciuntur".

15 Ivi, n. 7: "Et quoniam signum illud, in quo haec ars ponitur, prolatione cessat a memoriaque labitur et ad remotos non attingit, remedia intellectus alia arte, scilicet scribendi, addidit et illam in signo sensibili ipsius visus collocavit".

3. La fuerza de la palabra escrita

La preeminencia de la palabra hablada por sobre la escrita se funda en la teología especulativa del Cusano. Pues allí se pone en evidencia el carácter vocal del Verbo divino, esto es, la fuerza del decir o hablar en el unitrino dinamismo productivo de lo divino. Ya en su Sermón I "*In principio erat Verbum*", al tratar sobre el modo en que Juan habló sobre el Verbo y el modo en que los teólogos y filósofos se refirieron a los dichos de Juan, el Cusano, señala, en primer término, que comprendemos la generación eterna del Verbo de un modo intelectual. Y es a partir de esta consideración preliminar en torno de la perspectiva intelectual del abordaje, que el Cusano afirma que el Hijo mismo es el fruto de la necesidad que tiene el Padre en su esencia de entenderse (*se intelligens*) o concebirse (*se concipiens*) a sí mismo, y que el movimiento de esa intelección o comprensión de sí en su propio *verbum* o *conceptus*, es no otro que la generación eterna del Verbo[16]. De lo cual se desprende que el entender de Dios es no otro que su eterna generación. Allí el Cusano acentúa el carácter vocal de la Palabra divina, apoyándose, entre otros, en los *Moralia* de Gregorio Magno, que dice:

> *El hablar de Dios es haber generado el Verbo*, para afirmar él mismo que: *'Una vez habló Dios, porque no tiene otro además del unigénito verbo. 'Habla Dios y no repite aquello mismo'. Habla Dios Verbo, ya que en Dios ningún tiempo concuerda, ni pasado ni futuro'*.[17]

16 N. Cusano, Sermo I, *In principio erat Verbum* (1430): h XVI/1, n. 8, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 1 (Sermones I-IV), ed. por R. Haubst, M. Bodewig y W. Krämer, 1970: "Cum enim in essentia Dei sit necessario Deus se intelligens sive se concipiens, qui dicitur Deus Pater, tunc est eius verbum seu sui ipsius conceptus Filius eius, a Patre in aeternitate genitus". Curiosamente el aparato crítico de la edición de Heidelberg señala una variación en los manuscritos que corresponde a una corrección o añadido que realizó el Cusano mismo o bien en el Códice 220, que se encuentra en la Bibliothek des St. Nikolaushospitals, Bernkastel-Kues, o bien en el Cod. Vaticanus latinus 1244, Vatikanische Bibliothek, Rom, donde el Cusano dice: "Cum enim in essentia dei sit voles loquens sive dicens deus pater, est voluntas divina locutio sive sermo sive verum deus filius a loquente".

17 *Ibidem*: "›Semel autem locutus est Deus, quia aliud verbum praeter unigenitum non habet'. Loquitur enim Deus et illud ipsum non repetit'. Loquitur autem Deus Verbum, quia nullum tempus congruit Deo, nec praeteritum nec futurum‹". Cfr. *De doc. ign*. I, 8: h I, n. 23: "Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est".

Sin embargo, esta consideración solicita otra, según la cual la palabra escrita aparece no sólo como un remedio respecto de la voz o una mera imagen sensible suya, sino también como una expresión de la comunicación visible del invisible Verbo divino, en el despliegue divino de lo real o *explicatio Dei*. Pues es en su inmanencia, en su participación, donde lo invisible se muestra a sí mismo de modo visible, esto es, de manera comunicable (*comunicabilis*). Es *en* su comunicación o inmanencia donde el Verbo divino se descubre de modo cognoscible para el que especula en imágenes, similitudes o bien signos suyos. Por ello afirma Nicolás de Cusa al iniciar el Capítulo 11 del Libro Primero de *De docta ignorantia* que:

> Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imágenes de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se le viera en un espejo y en un enigma.[18]

En virtud de ello, esto es, de la comunicación visible e inmanente del Verbo divino, es que nos abocamos al conocimiento de los signos visibles, pues nada puede ser y ser conocido más allá de ellos. Ahora bien, la comunicación visible del Verbo divino, a la que concebimos como el despliegue de lo real, es considerada por Nicolás de Cusa como un ámbito simbólico del que la mente humana (*humana mens*) se sirve para comprender de modo invisible y conjetural lo incomprensible. Pues, conforme a la doctrina ignorante, el que especula busca en lo visible lo invisible de modo invisible.

---

18 Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* (edición bilingüe), introd., tr. y notas J. M. Machetta y C. D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 67; *De docta ign*. I, 11: h I, nn. 4-6; p. 22: "Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate". Esto lo afirma el Cusano al iniciar el Capítulo 11 del Libro Primero de su obra. Y aún cuando el sentido del capítulo esté orientado a mostrar su preferencia por la simbología matemática para una *mostración simbólica* de la unitrinidad del principio primero, tal como lo realizará en los capítulos subsiguientes, este primer párrafo, que acabamos de citar, bien puede abarcar en su sentido a toda otra expresión del lenguaje, y no en último término el escrito. Pues permite concebir a las formulaciones de los diversos lenguajes como imágenes de la *imagen máxima* o Verbo divino.

3.1 La metáfora del libro

A partir de esta consideración teológico-metafísico, que confiere fuerza expresiva a la manifestación visible de lo invisible, el despliegue de lo real adquiere, entre otros, el carácter enigmático de un libro, una palabra escrita, en el que la intención (*intentio*) invisible de su Autor puede ser buscada a partir de sus caracteres visibles. Pues la manifestación visible, comunicable, participable, de lo divino en el *libro del mundo* esconde un sentido que es incomprensible con precisión para el que lee[19].

19 Al explorar las investigaciones en torno del *libro* como metáfora no podemos dejar de mencionar, en primer término, la obra del arqueólogo y germanista Ernst Robert Curtius (1886-1956). En su escrito *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) Curtius destina un capítulo a uno de los sentidos más frecuentados de la metáfora bajo el título *Das Buch der Natur*. Allí ofrece un extenso catálogo de referencias que dan testimonio de la presencia de la metáfora como expresión simbólica de la naturaleza, tanto en la cultura pagana como en la cristiana, desde los antiguos hasta los modernos. Con todo, Hans Blumenberg (1920-1996) en *Die Lesbarkeit der Welt* (1979) afirma que el trabajo de Curtius si bien resulta pionero en esta región temática, brinda tan solo un elenco de lugares, pero no ofrece una investigación sistemática de ellos. Es así que, a la luz del inacabado proyecto de una metaforología, presentado por primera vez en *Archiv für Begriffsgeschichte* (1960), Blumenberg aborda en una extensa investigación la fuerza expresiva del *libro* como metáfora absoluta en la historia del pensamiento. De su notable erudición y profundidad teorética se desprenden diversos resultados, tanto en lo que respecta al sentido general de la obra como al tratamiento que ofrece de cada uno de los pensadores que han empleado la metáfora en su especulación. Con todo, uno de los resultados más significativos de su obra es poner al descubierto la multiplicidad de sentidos de la metáfora, en muchos casos irreductibles los unos a los otros. Pues así como el libro orienta -tanto teorética como pragmáticamente- hacia la legibilidad del mundo, y, por tanto, hacia una comprensión más compleja de la vida y su sentido, sin embargo, al mismo tiempo, y en virtud de aquella pretensión, expresa el alejamiento, el apartamiento, la enajenación respecto del mundo y de la vida. Pues el libro también atenta contra las fuerzas vitales, desgastándolas.
En el contexto de la filosofía italiana no podemos dejar de mencionar el trabajo de Eugeino Garin (1909-2004) *La nuova scienza e il simbolo del "libro"*, incluido en el volumen *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (1961, pp. 451-465). Su trabajo explora la fuerza de la metáfora en el contexto de la naciente ciencia moderna de la naturaleza, tal como es empleada por Galileo y luego a partir de aquél por Campanella. Por supuesto que su investigación deja ver no sólo el sentido físico de la metáfora sino también su sentido metafísico, poniendo así de manifiesto la inquebrantable relación entre metafísica y ciencia de la naturaleza en el contexto del Renacimiento. Pues la metáfora, como lo muestra Garin, pone en evidencia el problema del acceso humano a la verdad. Y es, en este sentido, que no puede dejar de apelar en su trabajo a la tensión entre el libro como metáfora de la naturaleza y el libro como metáfora de la *auctoritas*. Un sentido que será muy frecuentado en el pensamiento moderno, y que no fue ajeno al Cusano, como mostraremos más adelante. Finalmente, quisiéramos hacer

De este modo, por medio de la metáfora o enigma del *libro* el Cusano pone de manifiesto el corazón mismo de la *scientia aenigmatica*, ya que en ella se expresa que lo divino es comprendido en su manifestación, participación o comunicación visible, esto es, que lo invisible sólo puede ser visto de modo comprensible en lo visible, toda vez que lo visible y temporal es imagen (*imago*) de lo invisible y eterno. Ahora bien, lo invisible y eterno es comprendido en lo visible y temporal no de modo visible sino invisible (*invisibiliter*). Lo cual implica expresar de otro modo aquel axioma de la máxima doctrina de la ignorancia según el cual se tiende a comprender lo incomprensible de modo incomprensible, esto es, a ver lo invisible en lo visible de modo invisible. El que busca entender asciende desde las letras, que son vistas y percibidas en el libro del mundo o de la naturaleza hacia su sentido escondido, el cual sólo puede ser visto de modo intelectual, esto es, invisible[20].

Curiosamente es en el contexto de sus primeros sermones donde el Cusano se sirve de la metáfora, tomándola de Hugo de San Victor, quien a su vez la trae de las *Escrituras*. Si bien él aún no ha desplegado su doctrina ignorante, con todo se encuentran allí elementos preliminares[21].

---

mención del volumen *Signatura rerum. Sul método* (2008). Allí Giorgio Agamben (1942) ofrece tres elementos que componen su arqueología filosófica: el concepto de "paradigma", el de "signatura" y el mismo de "arqueología". En cuanto a la *teoria delle signature*, que encuentra entre sus fuentes las elaboraciones de Michel Foucault y Walter Benjamin, en lo que concierne a la lengua adámica, ella describe el modo de distribución de paradigmas a través del tiempo y los discursos. La metáfora del libro irrumpe en aquel contexto a través del tratamiento del concepto de signatura en las obras de Paracelso y Jacob Böhme. Ahora bien, entre los especialistas que han abordado la presencia del libro como símbolo, metáfora o enigma en el pensamiento del Cusano queremos destacar las contribuciones de Ernst Cassirer, *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie* (1927), de Karl Otto Apel, *Die Idee der Sprache bie Nicolaus von Cues* (1955), de Hans Blumenberg en su ya mencionada obra *Die Lesbarkeit der Welt*: *Der illiterate Laie als Leser des Weltbuches* (1979) y finalmente de João María André, quien en su obra *Sentido, Simbolismo e Interpretacão no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (1997) aborda la metáfora de un modo orgánico.

20 El Cusano asimila de modo productivo la metáfora de diversas fuentes de las tradiciones teológicas y filosóficas que le preceden: las *Escrituras* (*Ps.*, 18, 2-5; *Ep. ad Rom.* 2, 15), Agustín (*Enarrationes in Psalmos*, XLV, n. 7), Alain de Lille (*Rythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduce depingitur*, PL, CCX, col. 579ª), Hugo de San Victor (*Eruditionis didascaliae libri septem*, VIII, c. 4) y Bonaventura (*Breviloquium*, II, c. 11-12). Todas éstas, fuentes explícitas del Cusano.

21 N. Cusano, Sermo VIII, *Signum magnum* (1431): h XVI/2, n. 16, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 2 (Sermones V-X), ed. por R. Haubst, M. Bodewig y W. Krämer, 1973: "Secundum Hugonem

Con todo, entre las múltiples referencias adquiere un lugar destacado la remisión que hace en el diálogo *De genesi*, en el que afirma que el mundo es como un libro escrito en griego para el alemán que busca descifrarlo. De aquí que la lengua y los caracteres sean ignorados por el alemán que se acerca a un libro de Platón. Con todo, atiende a las concordancias y a las diferencias entre los caracteres, a las combinaciones de los elementos, aunque sabe que el libro en sí, en su significado o sentido, es indescifrable para él. Se trata de un pasaje muy valioso toda vez que pone de manifiesto la distancia del Cusano respecto de los humanistas italianos en lo que a la elegancia de la lengua se refiere, como ya había sugerido en el Prólogo a *De concordantia catholica* y más tarde indicará en el *De sapientia I* en su diálogo con el orador[22].

Años más tarde el ignorante (*idiota*) llama al orador (*orator*) en el *De sapientia I* a buscar la sabiduría no en los libros de las autoridades sino en los libros que han sido escritos por Dios, porque la sabiduría grita en la plaza pública. De este modo la metáfora se transporta hacia la contraposición de dos libros: el de la naturaleza y el de las autoridades[23]. Tópico éste caro a la especulación filosófica renacentista y moderna, tal como lo han puesto de manifiesto las investigaciones de Curtius, Cassirer, Apel, Gadamer, Blumenberg y Garin[24].

›potentia Dei apprehenditur per immensitatem creaturarum; sapientiam decor, benignitatem utilitas ostendit; immensitas in multitudine et magnitudine attingitur decor in situ, motu, specie et qualitate, utilitas in grato, apto, commodo et necessario‹. Est enim mundus sensibilis quasi "liber" Dei digito "scriptus". Et hoc modo incipientes contemplantur; sed perfecti in contemplatione Creatoris tantum persistunt, sicut Virgo beata".

22 *De gen.* 4: h IV, n. 171: "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". Podemos, en el contexto de los *opuscula*, acompanhar este passaje del *De genesi* com uno del *De filiatione Dei*: Cfr. *De fil.* 2: h IV, n. 57: "Universale enim est in intellectu et de regione intellectuali. In hoc mundo in variis particularibus obiectis ut in variis libris versatur studium nostrum".

23 *De sap.* I, h ^{2}V, n. 3: "Idiota: Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento 'in virum perfectum' perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt".

24 Ellos han sugerido, como proyecciones posibles las siguientes remisiones: Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, en *Opere*, Edizione Nazionale sotto gli ausicii di sua maestá el re d'Italia, Firenze, 1890-1909, vol. VI, pp.197-372 (p. 232); Galileo a Ke-

Finalmente, en las proposiciones IV a VI del *Memorial* con el que el Cusano concluye el *De apice theoriae* (1464), presenta una particular versión del *enigma del libro*. Sostiene allí que el poder de la mente (*posse mentis*) de Aristóteles se manifiesta (*manifestare*), se comunica o se participa en los varios libros que ha escrito. Pues cada uno de ellos expresa de modo contracto (*contracte*), esto es, de manera determinada, el poder de su mente. Unos lo ponen de manifiesto mejor que otros, en virtud de los grados de participación. Pero aun cuando él se comunique o participe en todos, en ninguno de los libros se lo encuentra de modo preciso (*praecise*). De aquí que la intención (*intentio*) del escritor, ya no divino, se halle *toda* en todos, pero como *nada* de todos.

Si bien el poder o intención de la mente de Aristóteles es en sí incomunicable e imparticipable, no sólo para los lectores de sus libros sino para él mismo, con todo, de esto no se desprende la renuncia a su búsqueda, sino más bien la necesidad de transitar esas diversas y plurales manifestaciones con la finalidad de abrazar una *visión concordante*, en la que aquella inalcanzable e incomunicable intención sea vista, de modo invisible, como una e idéntica en la multiplicidad y diferencia de sus manifestaciones visibles.

Del *enigma del libro* así empleado se desprende un tópico decisivo de la comunicación visible de lo invisible. Si bien esta inquietud en el Cusano es originariamente de orden doctrinal, toda vez que responde al desafío de comprender de modo conjetural la participación de lo divino o poder mismo (*posse ipsum*) en su despliegue en lo real, con todo puede ser de modo legítimo trasladada al ámbito de la escritura, toda vez que por medio de las palabras se comunica el poder invisible de la mente humana, viva imagen del poder de la mente divina.

De aquí que, a la luz del *enigma del libro*, las palabras escritas que componen un libro puedan ser concebidas como la manifestación o comunicación de la intención del autor, al modo como el mundo puede ser considerado como un libro escrito por el Verbo divino, según otro de los usos que el Cusano hace de este enigma. Y así como se busca de modo invisible el *poder mismo* de la mente divina en el libro visible del mundo, de modo semejante (*similiter*) se busca la intención del autor o el poder de la mente en su comu-

---

pler, 19 de agosto de 1610, en *Opere*, Edizione Nazionale sotto gli ausicii di sua maestá el re d'Italia, Firenze, 1890-1909, vol. X, pp. 421-423; Tommaso Campanella, *Universalis Philosophia*, I, 1 Proemium; Francis Bacon, *De augmentis scientiarum*, I; *De sapientia veterum*, VI: Pan sive Natura; *De augmentis scientiarum*, II, 13; Michel Eyquem de Montaigne, *Essais*, I, 25; I, 36; II, 12; *et passim*; René Descartes, *Discours de la Méthode*, I, entre otros.

nicación visible[25]. Pues es por medio de ella que puede tender a una comprensión de sí misma y del principio del que ella y todo procede.

4. Consideración final

Con el desarrollo de este capítulo, hemos querido realzar la fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Para ello, advertimos en primer término, que la concepción cusana del lenguaje se desprende de su doctrina teológico-metafísica el *Verbum* o *Lógos* y encuentra su función sistemática en el contexto de su metafísica de la mente humana. En segundo lugar, mostramos la jerarquía que Nicolás de Cusa establece entre la palabra hablada y la palabra escrita, conforme a una tradición tanto teológica como filosófica de la que se sabe heredero. En tercer lugar, mostramos que asimismo, conforme a su metafísica, la palabra escrita expresa simbólicamente la manifestación visible de lo invisible. En virtud de ello, por último, recurrimos a la presentación de la metáfora del libro, que el Cusano emplea en distintos lugares de su obra, con la intención de ejemplificar en ella la fuerza de la palabra escrita en su pensamiento.

25 *De ap. theor.*: h XII, n. 20 ss.: "IV. Posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius. Ita posse esse est imago ipsius posse, et posse vivere imago ipsius posse, et posse intelligere imago ipsius posse. Verior tamen imago eius est posse vivere et adhuc verior posse intelligere. In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas. Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse. V. Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, icet unus liber perfectius quam alius, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens et nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus. Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns. VI. Quamvis in libris Aristotelis non contineatur nisi posse mentis eius, tamen hoc ignorantes non vident. Ita quamvis in universo non contineatur nisi posse ipsum, tamen mente carentes hoc videre nequeunt. Sed viva lux intellectualis, quae mens dicitur, in se contemplatur posse ipsum. Sic omnia propter mentem et mens propter videre posse ipsum".

Alexia Schmitt

"*SIS TU TUUS, ET EGO ERO TUUS*": LA CONDICIÓN ONTOLÓGICA DEL HOMBRE

Abstract: The purpose of this article is to reflect on the ontological condition of man, anlysing the sentence "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*" from *De visione Dei* and showing that in his later works *De li non aliud* (1461), *De venatione sapientiae* (1462), the *Epistola ad Nicolaum Albergati* (1463), and *De apice theoriae* (1464) Nicholas goes deeper into this path.

Keywords: *Sis tu tuus, et Ego ero tuus*, *imago Dei, imago Trinitatis.*

1. Presentación

Comencemos recordando el parágrafo del *De visione Dei* (1453), en el cual Nicolás de Cusa introduce la fórmula: "*sis tu tuus, et Ego ero tuus*". Para ver al Principio es necesario primero poseerlo. Dado que Dios es inaccesible, nadie lo poseerá a menos que Él se nos dé primero[1]. Nos encontramos ante una paradoja irresoluble: "pues, ¿hay algo más absurdo que pedirte que te me des, Tú que eres todo en todos?"[2]. No obstante, en la misma paradoja se haya ya anticipada la respuesta de Dios:

¿Y cómo te darás a mí, sino de la misma manera a como me has dado el cielo, la tierra y todas las cosas, que en ellos se encuentran? Más todavía, ¿cómo te darás a mí, a menos que Tú no me des a mí a mí mismo? Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: "sé tú tuyo, y Yo seré tuyo"[3].

1 *De vis.*: h VI, n. 25: "Nemo potest te accedere, quia inaccessibilis. Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei". Cfr. Augustinus, *Conf.* I, 1-2 y Anselmo, *Proslogion*, cap. 1.

2 *Ibidem*: "Nam quid absurdius quam petere, ut tu te dones mihi, qui es omnia in omnibus?".

3 *Ibidem*: "Et quomodo dabis tu te mihi, si non pariter dederis mihi caelum et terram et omnia, quae in eis sunt? Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum

Sin pretender brindar un análisis que agote la riqueza del texto cusano, resaltemos cuatro aspectos, que nos parecen centrales para su adecuada interpretación.

1. Antes de que acontezca el don divino de sí, el hombre debe primero elegir libremente adueñarse de su ser:

> Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, Tú no eres mío. De otro modo coartarías mi libertad, ya que Tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo.[4]

Los especialistas han insistido en la necesidad de tal elección libre del hombre previa a la manifestación divina. Así, por ejemplo, Reinhardt señalaba respecto a la mencionada fórmula cusana: "con ésta se enfatiza aún más la libertad humana"[5]. La mencionada sentencia presupone, por tanto, que el hombre es libre para elegir ser él mismo. Continuando esta línea interpretativa, Schwaetzer encuentra en la fórmula cusana la solución a la paradoja *providencia divina – libertad humana*, y propone complementar la lectura del *De visione Dei* con el sermón *Effeta*, pronunciado por Cusano pocos años más tarde[6]. No obstante, – advertía Kremer –, el Cardenal logra armonizar libertad como unión del hombre a Dios "con un máximo en espontaneidad humana, independencia y autonomía"[7], pues cuando el hombre busca a Dios, procura llevar a la perfección su propia naturaleza libre[8].

2. Dios se da gratuitamente al hombre. Más aún, el hombre puede elegir ser él mismo (o viceversa), gracias a que Dios le ha otorgado libertad para au-

---

non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus".

4 *Ibidem*: "O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitares enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius".

5 K. Reinhardt, *Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit*, en *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch: ein interdisziplinäres Symposion*, ed. por H. Schwaetzer y H. Stahl, Hildesheim, Olms, 1998, pp. 219-227; p. 226: "Damit wird also die menschliche Freiheit noch mehr hervorgehoben".

6 Cfr. H. Schwaetzer, *"Sei Du das, was Du willst!". Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues*, en "Trierer Theologische Zeitschrift", 4 (2001), pp. 319-332.

7 K. Kremer, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, MFCG 18 (1989), p. 243: "mit einem Höchstmass an menschlicher Spontaneität".

8 *De docta ign.* II: h I, n. 169: "Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse". Cfr. *De coni*. II: h III, n. 144.

togobernarse, y capacidad para reconocer su libre albedrío. Incluso, advierte Machetta: "la respuesta aparece como una revelación: Dios muestra el camino a transitar. Ello es coherente con la gratuidad de la creación"[9].

3. El camino que Dios señala para aproximarnos a Él es nuestro propio ser. Una vez más, Dios toma la iniciativa; ahora nos descubre nuestra verdadera identidad: "¿Y cómo seré yo mismo, si Tú, Señor, no me lo enseñas?"[10].

Schwaetzer ha destacado la novedad de este camino, recordando el sermón décimo de Nicolás, en el cual se atribuye a San Agustín la siguiente concepción de "libertad": "según Agustín nadie poseerá a Dios, si Dios no lo posee aquí"[11]. Si bien la mencionada fórmula no se encuentra en Agustín, la sentencia cusana "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*" constituye un "abandono consciente de esta concepción de libertad antropológica"[12], atribuida en el sermón décimo a Agustín, pero también presente en otros pensadores, como Meister Eckhart o Pseudo Dionisio[13]. De ahí la conclusión de Schwaetzer: "con la autoaceptación del yo terreno individual, y la autocreación, que sale de allí, el Cusano efectúa una revolución decisiva"[14].

Por su parte, Machetta resalta las profundas resonancias agustinianas de la propuesta cusana: "la insistencia es en volver sobre sí mismo: allí reside la clave[15]. No obstante, Machetta advierte al mismo tiempo la originalidad de la interioridad cusana frente a la agustiniana:

---

9 J. Machetta, *"Sé tú tuyo y yo seré tuyo": Síntesis cusana de antropología y mística*, en *Memoria y silencio en la filosofía medieval*, Buenos Aires, Jorge Baduino Ediciones, 2006, pp. 203-213: p. 211.

10 *De vis.*: h VI, n. 26: "Quomodo autem ero mei ipsius, nisi tu, domine, docueris me?". Cfr. *De vis.:* h VI, nn. 100, 113.

11 N. Cusano, Sermo X: h XVI/2, n. 9, en Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 2 (Sermones V-X), ed. por R. Haubst, M. Bodewig y W. Krämer, 1973: "Secundum Augustinum 'nullus Deum possidebit, nisi ipse eum hic possederit'". Como advierte el Cusanus Portal y Hopkins, no se trata de una cita del Obispo de Hipona sino de Iulianus Pomerius, un sacerdote cristiano del siglo V y maestro de retórica, quien afirma en *De vita contemplativa*: "Nemo possidet Deum, nisi qui possidetur a Deo" (II c. 16 n. 2). Eckhart, en su sermón 17, atribuye a Agustín la misma concepción de libertad: "Augustinus sagt: Wer will, dass Gott sein eigen sei, der muss zuvor Gottes eigen sein, und das ist notwendig so".

12 H. Schwaetzer, "*Sei Du das, was Du willst!*", cit. p. 330: "bewusste Abkehr von dieser anthropologischen Freiheitsauffassung Eckharts und Augustinus´".

13 Cfr. ivi, p. 330, nota 35.

14 Ivi, p. 330: "Mit der Selbstannahme des irdischen, individuellen Ichs und der von dort ausgehenden Selbstgestaltung vollzieht Cusanus einen entscheidenden Umschwung".

15 J. Machetta, *"Sé tú tuyo y yo seré tuyo"*, cit., p. 211.

> Si bien la perspectiva cusana apela a la interioridad, sin embargo no proclama el *trascende te ipsum*, sino por el contrario invita a profundizar en sí mismo. El camino es ser lo que se es, porque, precisamente, lo que se es, en su nivel más profundo, es en tanto el principio es presente en todo lo que de él proviene.[16]

4. La identidad del hombre no se diluye al reunirse con su principio, sino, por el contrario, posibilita su máxima realización. Así lo advertía Beierwaltes, quien comenta la sentencia cusana con estas palabras:

> No significa ciertamente la supresión de la individualidad o personalidad propia, sino que más bien presupone, que el hombre se ha elegido a sí mismo en libertad […]. El ser sí mismo del hombre es, por tanto, la condición previa para que aún se potencie a sí mismo en el ser y el obrar de Dios […]. La potenciación consiste en que el hombre, […] es reconducido al fundamento.[17]

En definitiva, la fórmula cusana nos lleva a reflexionar acerca de la identidad del hombre y su peculiar condición ontológica: camino hacia y acogida posible del don divino. El presente trabajo se propone, por tanto, profundizar en la condición ontológica del hombre, recurriendo especialmente a *De non aliud* (1461), *De venatione sapientiae* (1462), la *Epistola ad Nicolaum Albergati* (1463), y *De apice theoriae* (1464). Pues el Cusano despliega su concepción del "sujeto" en sus obras tardías. Consideramos que se trata de un aporte legítimo, pues, hasta el momento, no hemos encontrado trabajos que adopten esta perspectiva para interpretar la sentencia del *De visione Dei*.

2. *De non aliud* (1461)

En el tetrálogo Nicolás destaca tres semejanzas entre el ser del hombre y el ser del principio: su ser intelectual (1), que el enigma de lo "no-otro" reluzca en él con mayor claridad (2) y que la unitrinidad del principio brilla en el alma humana con mayor intensidad (3). Sin embargo, la semejanza implica al mismo tiempo diferencia. Así, cada una de estas notas nos muestra a la vez la distancia del ser del hombre respecto de su fuente.

16 Ivi, p. 212.

17 W. Beierwaltes, "Visio absoluta o reflexión absoluta", en Id., *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, tr. esp. de Alberto Ciria, Navarra, Eunsa, 2005, pp. 201-202.

1. Según la jerarquía neoplatónica de los seres, el hombre se ubicaría en el grado más cercano a la razón de las cosas, el de los seres intelectuales:

> Contemplo al mundo bello y que todo ha sido construido con la razón, a la que compruebo que brilla tanto en aquello que tan sólo es, como en aquello que simultáneamente es y vive, y en aquello que, a su vez, es, vive y entiende. Ciertamente en lo primero más oscuramente, con mayor vivacidad y claridad en lo segundo, pero en lo tercero, muy brillantemente, y en modos singulares variadamente en varios modos.[18]

No obstante, la razón de las cosas permanece en sí misma incomprensible para toda creatura:

> Luego me vuelvo hacia la misma razón de las cosas, la cual precede al mundo, y por la cual veo que el mundo ha sido constituido, y descubro que ella es incomprensible. Pues no tengo duda de que la misma razón del mundo, por medio de la cual todo ha sido hecho racionalmente, presupone todo conocimiento, y la misma reluce en todos los creados, puesto que nada ha sido hecho sin razón. Sin embargo, a ella de ninguna manera comprendo, pues si la comprendiera, […] no sería yo una creatura ni porción del universo, pues mi razón sería el arte creativo del universo.[19]

Por otra parte, la jerarquía neoplatónica de los seres nos ilustra cómo lo no-otro, en sí mismo imparticipable, se participa como otro en diversos grados:

> Tú ves, ciertamente, lo no-otro mismo innominable, porque ningún nombre alcanza a ello mismo puesto que precede a todos. Ahora bien, todo nombre es

18 *De non aliud*: h XIII, n. 32: "Pulchrum contemplor mundum et cum ratione omnia fabrefacta, quam in omnibus comperio relucere tam in hiis, quae tantum sunt, quam in hiis, quae sunt simul et vivunt, in hiisque, quae pariter sunt, vivunt et intelligunt, in primis quidem obscurius, vivacius in secundis et clarius, in tertiis vero lucidissime et in singulis modis varie in variis". Cfr. Augustinus, *De libero arbitrio* II, 17, 46; Proclo, *Elem. Theol.* n. 101; Ps. Dionisio, *De div. nom.* c. 5, n. 3; *Clavis Phys*. n. 117; *Liber de causis* XII n. 104; Meister Eckhart, *Expos. ev. sec. Ioh.* I 3-4 n. 61 y 63. Seguimos la traducción de J. Machetta: Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define. Nuevo texto crítico original (edición bilingüe)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.

19 *De non aliud*: h XIII, n. 32: "Deinde ad ipsam me rerum rationem converto, quae mundum praecedit et per quam mundum video constitutum, et illam incomprehensibilem invenio. Non enim haesito ipsam mundi rationem, per quam omnia rationabiliter facta sunt, omnem cognitionem praesupponere et in creatis ipsam omnibus elucere, cum nihil sit factum absque ratione; ipsam tamen minime comprehendo. Nam si ipsam comprehenderem, […] non ego essem creatura et portio universi, quia ratio mea esset ars universi creativa".

> eso que es, por participación de ello mismo, por lo tanto, se nombra lo de ninguna manera nominable. De esta forma se participa lo imparticipable en todos. Están, ciertamente, aquellos que participan de lo no-otro oscuramente, porque lo hacen confusa y generalmente; están aquellos que lo participan más específicamente; están aquellos que lo participan muy especialmente […]. También las creaturas que son menos otras de otras, por ejemplo las inteligencias puras, participan más de ello mismo; y las que son más otras de otras, como por ejemplo las corporales, que no se toleran a sí mismas en un solo lugar, participan menos de la naturaleza de ello que es no otro de algo.[20]

En consecuencia, si bien el hombre se encuentra en el grado superior de los seres, dentro de éste constituye la subcategoría inferior, pues no es pura inteligencia, sino que se encuentra unida a un cuerpo.

2. En el ser del hombre reluce con mayor claridad lo no-otro por dos razones. Por una parte, el ser intelectual del hombre ilustra cómo lo no-otro se distingue de lo otro, pero a la vez lo funda. En el caso del ser intelectual del hombre, el intelecto se diferencia del saber sensible, pero a la vez lo posibilita, en tanto constituye su principio discretivo:

> En los seres intelectuales reluce muy bien el principio no-otro, porque aunque ellos mismos no son sensibles, sin embargo no son otros de los sensibles. Pues el frío no es otro de lo enfriado, como has dicho, porque suprimido el frío, no habrá enfriado, ni tampoco se entenderá que sea; de esta manera el intelecto se comporta respecto del sentido.[21]

Por otra parte, en el ser del hombre reluce con mayor claridad lo no-otro, porque crea las nociones y formas artificiales desde sí, a imagen del crear de lo no-otro: el espíritu racional:

> Crea las nociones de todo y las semejanzas. Crea, digo, porque las semejanzas nocionales de las cosas no las hace de algo otro, como tampoco el espíritu,

---

20 Ivi, n. 36: "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. Sunt sane quae obscure 'non aliud' participant, quia confuse atque generaliter; sunt quae magis specifice; sunt quae specialissime […]. Creaturae quoque, quae minus ab aliis aliae sunt, veluti purae intelligentiae, de ipso plus participant. At quae magis ab aliis aliae sunt, ut puta corporales, quae sese uno non compatiuntur loco, de natura eius, quae non aliud est ab aliquo, minus participant".

21 Ivi, n. 53: "In intellectualibus 'non aliud' valde relucere principium, quoniam, etsi ipsa non sunt sensibilia, tamen a sensibilibus non sunt alia. Frigus enim a frigido non est aliud, ut dixisti, quoniam summoto frigore nec frigidum erit, neque esse intelligetur; sic intellectus se habet ad sensum".

> que es Dios, hace las quididades de las cosas de otro, sino de sí o de no-otro. Por lo cual, así como Él no es otro de algo creable, así tampoco la mente es otro de algo inteligible por ella misma.[22]

En obras anteriores el Cusano ya había advertido la diferencia entre el crear humano y divino:

> La concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes.[23]

> El hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino.[24]

Pero aquí acentúa sobre todo el hecho de que nuestra mente crea las nociones y formas artificiales desde sí misma, reflejando el crear de lo no-otro, el cual no sólo es desde sí, sino que además no se distingue de su autodefinición: "quien ve cómo no-otro mismo definiéndose a sí define todo, tal vez por qué ello mismo es medida muy adecuada de todo"[25]. Así, lo no-otro mismo reluce más claramente en el intelecto que en los sentidos, pues mientras la vista y el oído es otro de lo visto y lo oído, el intelecto es no-otro de lo inteligible[26].

Nicolás advierte la consecuencia última del crear desde sí: lo creable no sería otro del Creador, ni lo inteligible otro de la mente, sino su manifestación. En palabras del Cardenal:

---

22 Ivi, n. 112: "Creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut 'non alio'. Ideo sicut ab aliquo creabili non est aliud, ita nec mens est aliud ab aliquo per ipsam intelligibili".

23 *De mente*: h ^{2}V, n. 72: "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".

24 *De beryl.*: h XV1, n. 7: "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".

25 *De non aliud*: h XIII, n. 118: "Qui videt, quomodo ipsum 'non aliud' se definiendo omnia definit, ille videt, quoniam ipsum est omnium adaequatissima mensura".

26 Cfr. ivi, n. 124.

> Quien ve por qué lo no-otro mismo es definición y definido de sí y de todo, tal en todo lo que ve no ve sino lo no-otro que se define a sí mismo. […]. Por lo tanto la creatura es la manifestación del mismo creador que se define a sí mismo […]; como si fuera la exhibición de la mente que se define a sí misma, que para los presentes se hace por la elocución viva, y para los lejanos por medio del mensaje o la escritura. En estas demostraciones de la mente no hay otro sino la mente que se define a sí misma, se manifiesta a los oyentes clarísima y vivamente por propia elocución; a los lejanos por el discurso transmitido, a los muy alejados por medio del discurso escrito. Así lo no-otro mismo muestra a la mente de la mente, en las primeras creaturas, ciertamente, con mayor claridad; en las otras, empero, más ocultamente.[27]

Precisamente esto es entender para Nicolás: volver inteligible, que cada creatura es no otro de sí[28]; es decir, descubrir cómo lo no-otro reluce en todo.

3. En el alma humana la unitrinidad del principio, representada en el enigma de lo no-otro, reluce con mayor intensidad. Como en todos los seres, en nuestra alma la unitrinidad del principio se muestra como principio del ser, del conocer y del desear. Por el principio del desear nuestra alma puede especular acerca del principio, y así ascender hasta aquel. De ahí que en el alma humana la unitrinidad del principio brille de manera más fuerte:

> El rey de reyes, quien es significado por no-otro, que para la manifestación de su gloria ha creado con su voluntad – en la cual están la sabiduría y la potencia- el universo y cualquier parte suya. Ella asimismo reluce trinitariamente en todos, es decir esencial, inteligible, y deseablemente, tal como experimentamos en nuestra alma. Pues allí reluce como principio del ser, por el cual el alma tiene el ser, y como principio del conocer, por el cual conoce, y como principio del desear, por el cual no solamente tiene el querer, sino que especulando su principio unitrino en aquellos principios, se ascienda a su gloria.[29]

---

27 Ivi, n. 118: "Qui videt, quoniam ipsum 'non aliud' sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quae videt, non nisi 'non aliud' videt se ipsum definiens. […] Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis […]; quasi mentis se ipsam definientis propalatio, quae praesentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut scripturam. In quibus ostensionibus mentis non est aliud nisi mens sese definiens, se clarissime et vivaciter per propriam orationem audientibus manifestans, remotis per legatam orationem, remotissimis per scriptam. Ita ipsum 'non aliud' mens mentis se in primis quidem creaturis clarius, in aliis vero occultius ostendit".

28 Ivi, n 124: "Hoc est enim intelligere, scilicet intelligibilia a se non alia facere".

29 Ivi, n. 35: "Regem regum, qui per 'non aliud' significatur, ad gloriae suae ostensionem voluntate, in qua est sapientia et potentia, universum et quamlibet eius partem creasse, quae etiam triniter relucet in omnibus, essentialiter scilicet, intelligibiliter et desiderabiliter, ut in anima nostra experimur (Augustinus, *De trin.* X, c. 10; X, c. 12; *Conf.* XIII c. 11 n. 2; Buenaventura, *It. mentis in Deum* c. 3 n. 1). Nam ibi relucet ut principium essendi, a quo anima habet esse, et ut

En suma, en el ser del hombre lo no-otro reluce con mayor claridad por diversas razones: en tanto su ser intelectual se distingue pero a la vez funda el saber sensible, pues crea las nociones y formas artificiales desde sí, ya que el intelecto es no-otro de lo inteligible, dado que es capaz de descubrir cómo lo no-otro brilla en todo, y puesto que en el alma humana la unitrinidad del principio reluce con mayor intensidad. Si, por las razones recién enunciadas, en el ser del hombre lo no-otro reluce con mayor claridad, comprendemos por qué, cuando éste se apropia de su ser, realizando la exhortación del *De visione Dei*, por su ser puede ser conducido hacia el principio en tanto no-otro. No obstante, finalicemos esta primera sección recordando la advertencia del Cardenal:

> El punto es signo, la línea lo designado. Ahora bien, ¿qué se ve en lo designado sino el signo? […] Por eso, el principio, medio y fin de lo designado es el signo; o bien de la línea es el punto; o […] de lo divisible lo indivisible. No veo, empero, lo indivisible en lo divisible como si fuera su parte, porque la parte es parte del todo. Pero veo lo indivisible mismo antes de la parte y del todo en lo divisible, y veo no-otro mismo de eso mismo. Si no viera lo mismo, nada completamente vería. Por lo tanto, además cuando veo otro en ello mismo, no veo sino lo no-otro.[30]

Por consiguiente, en el ser del hombre puede verse al principio, pero no como si fuera inmanente a él, sino en tanto constituye su fundamento: aquello que lo precede, posibilitando, sosteniendo y guiando su existencia. En síntesis, como su principio, medio y fin. Así, la sentencia del *De visione Dei* no conduce, ni a la disolución del ser del hombre en Dios, ni a la abolición de la trascendencia divina.

---

principium cognoscendi, a quo cognoscere, et ut principium desiderandi, a quo habet et velle, et suum unitrinum in hiis principium speculando (Augustinus, *De trin.* XV c. 8) ad eius ascenditur gloriam". Acerca de la asimilación de la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis*, véase J. Kreuzer, *Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus*, en K. Reinhardt y H. Schwaetzer, *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2007, pp. 71-73, 77-79.

30 *De non aliud*: h XIII, nn. 109-110: "Punctus enim signum est, linea vero signatum. Quid autem videtur in signato nisi signum? […] Ideo principium, medium et finis signati est signum, seu lineae est punctus, seu […] divisibilis indivisibile. Non video autem indivisibile in divisibili quasi eius partem, quia pars totius pars est, sed ipsum indivisibile ante partem et totum video in divisibili et ipsum non aliud ab ipso video. Si enim ipsum non cernerem, nihil penitus cernerem. Ultra ergo cum aliud in ipso video, non nisi 'non aliud' video".

3. *De venatione sapientiae* (1462)

Retomando el camino propuesto con la sentencia del *De visione Dei*, el Cusano nos invita aquí a profundizar en el ser de las creaturas en general y, sobre todo, en el ser intelectual del hombre, que participa de la semejanza de la causa de todas las cosas. En efecto, al inicio de su escrito, el Cardenal ofrece un nuevo ángulo retrospectivo de toda su obra:

> Aquello en lo que descansan las conjeturas de mis cacerías no consiste sino en que no hay sino una causa única de todas las cosas y en que precede a todo poder-ser-hecho y es su límite. Esta causa no es nominable ni participable, pero su semejanza es participada en todas las cosas.[31]

A fin de que advirtamos el alcance último de la realización del ser de la creatura, Nicolás de Cusa introduce una fórmula equivalente al "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*", pero en esta oportunidad, en vez de contemplarlo desde la misma creatura lo hace desde Dios: en Dios, las creaturas que son lo que pueden ser, son Dios. Así lo expresa nuestro pensador: "en todas ellas (las creaturas) vemos que en Dios son el Dios eterno, cuando son lo que pueden ser. Y por ello alabamos a Dios como causa eficiente, formal y final de todas las cosas"[32].

Al igual que advertíamos al comentar la fórmula del *De visione Dei*, esta sentencia no conduce a un panteísmo: en Dios contemplamos a la creatura en su plenitud como Dios, pues se trata del Ejemplar de lo que es. Con todo, el principio es mucho más que causa eficiente, formal y final de todo.

Pero no sólo la creatura perfecta, prosigue Cusano, sino toda creatura en Dios son Dios, pues, como ponía en evidencia el nombre enigmático más preciso, lo "no-otro" es la definición que define a todo y a sí mismo; es decir, lo otro no es sino lo no-otro, aunque cada creatura participe del principio a su modo y en diverso grado:

> Aquí caza el entendimiento una ciencia admirable y muy sabrosa, cuando intuye con la máxima certeza que todas estas cosas en el Dios eterno y simpli-

31 *De ven. sap.*: h XII, n. 16: "Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur". Seguimos la traducción de Mariano Álvarez: *La caza de la sabiduría*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2014.

32 Ivi, n. 18: "Quae videmus in deo deum esse aeternum, quando id sunt quod esse possunt. Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem et finalem laudamus".

> císimo son Dios mismo que se define a sí y a todas las cosas y que en consecuencia es lo definido en todo lo definido. A partir de aquí sabe el entendimiento que nada de cuanto es puede carecer por completo de lo bueno, lo grande, lo verdadero, lo bello, y lo mismo vale consecuentemente respecto de las características singulares, enunciadas con anterioridad.[33]

Por consiguiente, todo en Dios es Dios, pues la causa no puede carecer de aquello que participa. Así, la creatura está de alguna manera en su principio, pero no tal como existe tras haber sido creada, sino sin distinguirse de su causa. Más aún, nada de cuanto es carece por completo de las propiedades trascendentes, que en Dios se encuentran de manera absoluta:

> La bondad por consiguiente, la magnitud, la verdad y las demás propiedades, que en lo compuesto son algo compuesto, es necesario que sean otras entre sí y compuestas, al igual que en Dios, absolutamente simple, no son otras, sino que subsisten de forma no compuesta y son el mismo Dios simple, lo mismo que las cosas causadas son en la causa la causa misma.[34]

En suma, en Dios no sólo la creatura perfecta, sino toda creatura con sus propiedades no se distinguen del principio: tal análisis del ser de la creatura en general nos permite constatar la legitimidad del punto de partida de la propuesta cusana en *De visione Dei*: el ser de una creatura constituye un camino legítimo de aproximación al principio. No obstante, la fórmula "*Sis tu tuus*" se dirige en particular al hombre. De ahí que resulte imprescindible profundizar en su ser intelectual para comprender en toda su riqueza dicha sentencia.

Los modos neoplatónicos de ser (*esse*, *vivere*, e *intelligere*) resultarían, desde esta perspectiva, de una cierta manera de combinar las propiedades trascendentales, que en lo no-otro son lo no-otro. En consecuencia, el Cardenal concluye:

> Todas aquellas cosas que son, viven y entienden no son sino una recepción variada del mismo no-otro, que define todas las cosas. De esa recepción se siguen los variados reflejos de lo no-otro, en unas cosas de forma más clara, en otras de

33 Ivi, n. 44: "Hic venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam, quando certissime intuetur haec omnia in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum. Ex quo scit, quod nihil omnium quae sunt, penitus potest esse expers boni, magni, veri, pulchri, et sic consequenter de singulis praemissis".

34 Ivi, n. 47: "Bonitas igitur, magnitudo, veritas et cetera, quae in composito compositum sunt, alia et composita esse necesse est; sicut in simplicissimo deo non alia, sed incomposite simplex ipse deus exsistunt, sicut causata in causa causa sunt".

> forma más oscura: más clara y más duradera en los seres intelectuales, más oscura y corruptible en los sensibles, y en estos a su vez de modo diferente.[35]

Por tanto, si bien el principio reluce en todo lo que procede de él, en los seres intelectuales resplandece de forma más clara y duradera por diversas razones, que a continuación detallaremos; éstas nos ayudarán a comprender, por qué la fórmula "*Sis tu tuus*" es dirigida al hombre entre las demás creaturas.

Ante todo, los modos de ser se ordenan en una jerarquía, la cual refleja el orden en el principio eterno. Dentro de tal jerarquía, la naturaleza intelectual es comparable al principio sin principio, pues no es precedida por ninguna otra naturaleza, sino que las restantes naturalezas la suponen:

> Lo mismo que hay un principio sin principio y un principio de principio y un principio que procede de ambos, así […] este mundo entero consta de naturalezas intelectuales, vivientes y existentes. La naturaleza intelectual es la suprema; no tiene anteriormente a sí un principiado más antiguo. La naturaleza viviente es intermedia; tiene como anterior a sí a la naturaleza intelectual, que es su hipóstasis. La naturaleza existente, por su parte, procede de ambas. En la primera están coimplicadas las siguientes, puesto que entiende, vive y existe. La segunda vive y existe, luego en ella, al igual que en la primera, está coimplicada la tercera, que solamente existe. Para la primera, existir y vivir es entender. Para la segunda, existir y entender es vivir. Para la tercera, existir y vivir es ser.[36]

Ahora bien, dentro de las naturalezas intelectuales, el hombre es quien está en la posición de mediador, no sólo de las naturalezas inferiores con las superiores, por reunir en sí lo sensible y lo intelectual, sino también de lo temporal con la eternidad divina:

---

35 Ivi, n. 48: "Illa omnia, quae sunt, vivunt et intelligunt, aliud sunt quam ipsius non aliud, quod omnia diffinit, varia receptio. Ex qua sequitur varia eius relucentia, in uno clarius, in alio obscurius, clarius et durabilius in intellectualibus, obscurius et corruptibilius in sensibilibus, et in his differenter".

36 Ivi, n. 93: "Ex quo est principium sine principio et principium de principio et principium ab utroque procedens, sic […] Et totus hic mundus est ex intellectualibus, ex vitalibus et exsistentibus. Intellectualis natura suprema est, ante se non habens antiquius principiatum. Vitalis natura media, habens ante se intellectualem, quae est eius hypostasis. Exsistens vero natura procedit ab utraque. In prima complicantur sequentes; nam intelligit, vivit et exsistit. Secunda vivit et exsistit; igitur in ipsa complicatur tertia (sicut et in prima), quae tantum exsistit. Primae exsistere et vivere est intelligere. Secundae exsistere et intelligere est vivere. Tertiae intelligere et vivere est esse".

> Cuán bellamente colocó la sabiduría al hombre, como lazo de unión del universo e incluso como microcosmos, en el escalón más alto de la naturaleza sensible y en el más bajo de la inteligible, uniendo en él, como en el punto medio, las cosas temporales inferiores y las perpetuas superiores. Le colocó en el horizonte del tiempo y de la eternidad tal como lo exigía el orden de la perfección. Experimentamos en nosotros que, a la vez que tenemos en común con los demás animales la sensibilidad, poseemos por encima de aquellos la mente, que conoce y alaba el orden. Y en esto sabemos que somos capaces de la sabiduría inmortal que ordena todas las cosas, y que, con las inteligencias, estamos unidos a Dios. Pues, así como en aquella parte, por la que estamos unidos a los otros animales, poseemos la naturaleza de los animales, así también en aquella parte, por la que estamos unidos a la naturaleza intelectual, participamos de la naturaleza intelectual. Y por ello sabemos que la mortalidad de nuestra animalidad no extingue el espíritu unido a las inteligencias perpetuas.[37]

Comprendemos ahora por qué el principio resplandece en las naturalezas intelectuales de forma más duradera: los seres existentes y vivientes son temporales, mientras la inteligencia unida a la sabiduría alcanza la perpetuidad.

Más importante a nuestro propósito, el principio reluce con mayor intensidad en los seres intelectuales en tanto no-otro, pues, así como todo en Dios es Dios, "todas las cosas en el entendimiento son el entendimiento. Allí están todas las cosas de modo intelectual, nocional o cognitivo"[38]. Nuestra mente es, por tanto, semejante al principio, ya que en su interior encuentra todo pero de manera intelectual, es decir, sin distinguirse de ella. Con más precisión, gracias a su operar asimilativo, el intelecto humano encuentra en su interior todas las cosas de forma intelectual, a saber: como nociones. En efecto, cuando nuestra mente desea conocer un objeto, realiza una doble asimilación: se vuelve semejante a él, y lo asimila a ella misma, esto es, lo vuelve inteligible, produciendo así la no-

37 Ivi, n. 95: "Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat. Experimur in nobis, qui cum ceteris animalibus convenimus in sensibus, ultra illa habere mentem ordinem scientem et laudantem. Et in hoc scimus nos capaces ordinatricis omnium immortalis sapientiae esseque deo cum intelligentiis conexos. Sicut enim in ea parte, qua aliis iungimur animalibus animalium naturam sortimur, ita in parte illa, qua intellectuali naturae iungimur, intellectualem participamus naturam; ideoque permortalitatem animalitatis non exstingui spiritum intelligentiae perpetuis conexum".

38 Ivi, n. 49: "Omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter".

ción de tal objeto. De ahí que ella sea, no mera imagen, sino imagen viviente e intelectual del Creador:

> Debido a que el conocimiento es asimilación, [el entendimiento humano] encuentra todas las cosas en sí mismo como en un espejo viviente dotado de vida intelectual, que mirando a sí mismo ve en sí mismo todas las cosas como asimiladas a sí. Y esta asimilación es la imagen viva del creador de todas las cosas. Ahora bien, puesto que el entendimiento es imagen viva e intelectual de Dios, que no es otro respecto de cosa alguna. Por eso le contempla en sí cuando entra en sí mismo y toma conciencia de que es imagen de la misma índole que su arquetipo. Por eso conoce sin dudarlo a su Dios, del que es semejanza.[39]

Las dos últimas oraciones de esta cita nos permiten profundizar en el significado de la fórmula del *De visione Dei*. Cuando el entendimiento humano retorna sobre sí y se vuelve consciente de su ser intelectual, imagen viviente del principio por su operar asimilativo, es conducido a la intuición de su Ejemplar como lo no-otro que todo.

Pero además, al adueñarse de su ser intelectual con su operar asimilativo, la mente humana reconoce, que ella procura delimitar con su asimilar todas las cosas, pero nunca llega a su medida precisa, pues se trata de un conocer mediante semejanzas:

> El entendimiento no puede en modo alguno captar, entendiéndolas, las formas y constitutivos esenciales de las cosas, porque son previos a su fuerza nocional y la exceden, aunque mediante las cosas que entiende puede elaborar conjeturas sobre ellas. Sólo Dios, creador y dador de aquellas formas esenciales, las contempla en sí mismo. Pues, hablando con propiedad, Dios no entiende, sino que esencia. […]. Nuestro entendimiento por el contrario entiende cuando se asimila a todas las cosas.[40]

---

39 Ivi, n. 50: "Cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo".

40 Ivi, n. 87: "Intellectus essentiales rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequáquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur. Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat. […] Intellectus vero noster intelligit, quando se assimilat omnibus".

> Puesto que nuestra mente no es el principio de las cosas ni delimita sus esencias, esto es en efecto una actividad propia de la mente divina, es el principio de sus acciones, a las que delimita, y tiene la fuerza de coimplicar nocionalmente en sí a todas las cosas. […] la fuerza del entendimiento está en poder asimilarse a todas las cosas inteligibles. […] Sólo Dios, por el contrario, contiene en su fuerza y en su poder causal las esencias y las formas esenciales de todas las cosas.[41]

A partir de esta última cita constatamos que nuestra mente no sólo mide las cosas, sino que además establece el límite de su propio obrar; en este sentido es semejante a Dios, medida de todo, que a la vez se autodefine:

> La mente humana, que es imagen de la mente absoluta, pone en su concepto límites a todas las cosas en virtud de la libertad propia de esa su condición humana, porque es una mente que mide con sus conceptos todas y cada una de las cosas. […]. Y cuanto se propone hacer lo delimita con anterioridad dentro de sí y es el límite de todas sus obras. Todo lo que hace no la delimita de forma que no pueda hacer más cosas, y es a su modo un límite sin límite.[42]

Para finalizar esta segunda sección, retomemos el ser intelectual del hombre desde las propiedades trascendentales. En el caso del intelecto, éste encuentra las propiedades trascendentales (bueno, bello, sabio, etc) de manera intelectual. Así, al hacerse dueño de su ser, el intelecto humano es conducido hacia el principio, en quien tales propiedades se hallan de manera absoluta:

> Y porque el entendimiento es bueno, grande, verdadero, bello, sabio y las demás diez propiedades, cuando se contempla, ve que es tal como he dicho y encuentra en ello una satisfacción completa, al verse a sí mismo como perfecto y suficiente. Y puesto que el entendimiento es aquellas cosas intelectualmente, es capaz en virtud de su bondad intelectual, de entender la bondad absoluta y la bondad contracta. Lo mismo es válido respecto de su grandeza y de su ver-

41 Ivi, n. 86: "Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur. […] Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. […] Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentiales formas".

42 Ivi, n. 82: "Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. […] Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus".

> dad. En virtud de su sabiduría intelectual se forma conceptos de la sabiduría, separada de todas las cosas y contraída a todas ellas, e intuye el orden de las cosas en la sabiduría y las contempla a estas ordenadas.[43]

No obstante, el intelecto humano sólo alcanza a conocer de manera negativa el modo en que tales propiedades se encuentran en Dios:

> En efecto, en su propia noción de la bondad conoce la bondad de aquel, cuya imagen es, y la conoce como mayor de lo que la pueda concebir o pensar. Y así penetrando en su propia grandeza, que lo abarca todo intelectualmente, conoce que la grandeza arquetípica de su Dios, puesto que no tiene fin, supera el ámbito de la grandeza que es su imagen de aquella. Y esto mismo es válido respecto de todas las propiedades trascendentales restantes.[44]

Estas propiedades, de las cuales toda creatura participa en mayor o menor grado, nos conducen a alabar a su fuente. Por tanto, cada especie es un himno de alabanzas a Dios, pero, entre éstas se destaca el género humano, pues participa de dichas propiedades de forma intelectual:

> El hombre, que es un himno vivo e inteligente de las alabanzas de Dios en magnífica composición, tiene más de las alabanzas de Dios que todas las cosas visibles, para que alabe a Dios sin cesar por encima de los demás seres; y que sólo en esto consiste su vida: en que devuelva a Dios lo que recibió para que pudiera ser, es decir, las alabanzas. Siendo así se apresura a su fin y conseguirá los méritos que dan la felicidad de las alabanzas inmortales.[45]

---

43 Ivi, n. 49: "Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem. Et quoniam illa est intellectualiter, per suam bonitatem intellectualem potens est intelligere bonitatem absolutam et bonitatem contractam; sic per magnitudinem, sic per veritatem; sic per sapientiam intellectualem suam notiones facit sapientiae absolutae ab omnibus et ad omnia contractae ordinemque rerum in sapientia intuetur et ordinata contemplatur".

44 Ivi, n. 50: "In bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit. Sic intuendo in suam magnitudinem omnia intellectualiter ambientem cognoscit exemplarem dei sui magnitudinem ambitum, quae illius est imago, excedere, quia ipsius non est finis; ita de reliquis cunctis".

45 Ivi, n. 53: "Hominem, vivum quendam et intelligentem laudum dei hymnum optime compositum, plus cunctis visibilibus de dei laudibus habere, ut deum prae ceteris indesinenter laudet; et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit. Laudes scilicet tunc ad finem properat et immortalium laudum felicissima merita consequetur".

En efecto, "el hombre es un arpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas, que en sí mismo conoce"[46]: el arpista es su inteligencia, que mueve las cuerdas del arpa (su naturaleza humana), las cuales a su vez se encuentran dentro de una caja de sonido, -un cuerpo adecuado a tal naturaleza[47]. El intelecto humano conoce en sí las alabanzas a Dios, pues en su mismo ser intelectual lleva inscripto tal conocimiento: "es admirable el hecho de que el hombre dotado de entendimiento posee por naturaleza el conocimiento de las alabanzas"[48]. A partir de tal conocimiento, el intelecto "sabe que, por naturaleza, está constituido de aquellas cosas a las que, por la conformidad natural con su ser, se abraza, alabándolas"[49].

Por consiguiente, elegir las cosas dignas de alabanza significa, para el hombre, realizar su propia naturaleza y, simultáneamente, volverse más semejante a Dios, convirtiéndose así en una más perfecta alabanza a Dios:

> Sabe también el hombre que debe dirigir el mismo libre arbitrio hacia cosas dignas de alabanza, para que sea él mismo digno de alabanza por elección, como ya lo es por naturaleza. La bondad, la virtud, la verdad, la honestidad, la equidad y demás valores semejantes son dignos de alabanza, el libre arbitrio los puede elegir, o elegir su contrario. Si los elige, entonces, el hombre, en su integridad digno de alabanza tanto por su condición natural como también por la elección de su albedrío, alaba a Dios de forma perfecta. Si por el contrario el hombre elige los vicios y fines incompatibles con las cosas dignas de alabanza, no es él digno de alabanza, sino que es contrario a sí mismo y a Dios. ¿Cómo podría entonces alabar a Dios siendo él mismo contrario a la alabanza?
>
> Por el contrario, quien siempre alaba a Dios hace progresos continuamente, lo mismo que el citarista tocando la cítara, y se hace cada vez más semejante a Dios. Y este es el fin del hombre, hacerse más semejante a Dios, como decía Platón con razón. Pues cuanto más alaba a Dios tanto más agradable es él mismo a Dios. Por tanto, tanto más digno de alabanza es él y tanto más semejante a la gloria divina.[50]

---

46 Ivi, n. 56: "Est homo vivum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes, quas in se ipso cognoscit".

47 Cfr. *ibidem*.

48 Ivi, n. 57: "Mirandum autem, unde homo vigens intellectu naturaliter habet scientiam laudis".

49 *Ibidem*: "Scit se de his naturaliter esse, quae ob conformitatem naturalem ad suum esse laudat et amplectitur".

50 Ivi, n. 58: "Scit etiam homo, quod ipsum oporteat liberum arbitrium suum per laudabilia determinare, ut sit ex electione sicut a natura laudabilis. Bonitas, virtus, veritas, honestas, aequitas et cetera talia laudabilia sunt, possuntque eligi per liberum arbitrium aut eorum contrarium. Si eliguntur, totus homo tam ex naturalibus quam arbitrii electione laudabilis perfecte deum laudat. Si vero vitia et laudabilibus adversa eligit, non est laudabilis, sed sibi deoque contrarius. Quomodo tunc laudare deum

La sentencia "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*" puede entonces ser interpretada recordando que el ser intelectual del hombre participa de manera intelectual de las propiedades trascendentales, dignas de alabanzas. Adueñarse del propio ser significaría para el hombre elegir tales propiedades, dignas de alabanza; dicha elección conduce simultáneamente a la realización de la naturaleza humana y a la conformación con la divina.

Finalmente, para el intelecto humano no sería posible alcanzar la posesión de la verdad, felicidad última de toda naturaleza intelectual, a la cual desea conducirnos la sentencia del *De visione Dei*, sin el principio de conexión. Se comprende entonces que la posesión de Dios, propuesta por la mencionada fórmula, se funda en el ser intelectual del hombre, pero trasciende el plano intelectual, culminando en un acto amoroso:

> Por lo tanto, la conexión natural de la naturaleza intelectual inclinada a la sabiduría, no sólo conserva en el ser a la naturaleza intelectual, sino que la adapta al objeto del amor para que se vincule a él. Por tanto, el espíritu de la sabiduría desciende al espíritu del entendimiento, como desciende lo deseado a quien lo desea, según el ardor del deseo, y convierte hacia sí al espíritu de la inteligencia. Éste se conexiona con aquel en el amor, 'al modo del fuego que – como dice Dionisio- asimila lo que está unido con él, en tanto que las cosas concretas son aptas para ello'. Y en el vínculo del amor encuentra su felicidad el entendimiento y vive felizmente.[51]

Así como un objeto es entendido verdaderamente sólo si el intelecto se identifica con tal objeto, la realización de la naturaleza intelectual del hombre implica su asimilación al principio; tal es el mensaje sintetizado mediante su fórmula del *De visione Dei*:

> El entendimiento es por consiguiente verdadero, como también es bueno y grande, y esto mismo es válido respecto de las diez alabanzas restantes, porque es la participación intelectual de las mismas. Y más allá de esto es también verdadero en tanto que entiende, cuando es adecuado a la cosa entendida. Pues la cosa inteligible es entendida verdaderamente cuando su inteligibilidad está de tal modo depurada de todo elemento extraño que es en acto la verdadera especie inteligible o la razón de ser (*ratio*) de la cosa. Y el entendimiento es entonces verdadero en acto, porque es idéntico con lo entendido.[52]

---

poterit laudi contrarius? Proficit autem continue semper laudans deum sicut citharoedus citharizando et fit deo semper similior. Et hic est finis hominis, deo scilicet similiorem fieri, ut recte Plato dicebat. Nam quanto plus deum laudat, tanto ipse deo gratior; igitur et ipse laudabilior divinaeque laudabilitati similior".

51 Ivi, n. 73.

52 Ivi, n. 106.

4. *Epistola ad Nicolaum Albergati* (1463)

En su testamento filosófico, el Cardenal propone que el hombre "se conozca a sí mismo, en la medida en que es suficiente"[53], pues nuestro autoconocimiento nos conducirá a la alabanza de Dios.

Como Machetta señalara en su conferencia en memoria del Dr. Klaus Reinhardt titulada "El legado de Nicolás de Cusa: del conocimiento de sí mismo (imagen) a la ciencia de alabanza (re-conocimiento y gozo)": lo importante es la centralidad que se otorga a la consideración antropológica. Indudablemente resuena en esta consigna la propuesta enunciada en el *De visione Dei*: "sé tú tuyo, y yo seré tuyo", es decir, en la medida en que se descubre profundamente la propia entidad se advierte la presencia de la participación de Dios. La plenitud, suficiencia, es precisamente descubrir esta realidad[54].

En efecto, el punto de partida está dado por el vínculo ontológico entre creatura-Creador, esto es, la finitud de los entes reclama la existencia de un principio eterno e inmutable:

> Porque nada de todo lo que podemos comprender puede carecer de ser, y todas las cosas que son no pueden tener el ser por sí mismas (pues, ¿cómo lo no-existente podría crearse a sí mismo para existir?, así es necesario, que antes de todo lo creado exista el Creador eterno de todas las cosas, del cual todas las cosas tienen el ser por el cual son.[55]

Ahora bien, al crear este mundo, Dios quiso mostrar Su gloria, pero tal propósito no podría llevarse a cabo sin una creatura capaz de reconocer en la creación Su huella: tal es el puesto eminente que ocupa el hombre por su naturaleza intelectual[56]. Más aún, las creaturas sensibles encuentran su fin y realización última en el hombre, pues no son capaces por sí

53 *Epist. ad Nic. Bonon*. n. 1: "Ut quantum sufficit se ipsum cognoscat". Las traducciones de los textos citados de la *Carta a Albergati* son de la autora.

54 Esta conferencia tuvo lugar el 20 de Agosto de 2015 en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador en el marco de la "X Jornada Cusana. Memoria y homenaje al Prof. Dr. Klaus Reinhardt", organizada por el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Si bien el trabajo aún no ha sido publicado, el autor nos lo ha facilitado generosamente.

55 *Epist. ad Nic. Bonon*. n. 2: "Cum nihil omnium quae comprehendi possunt careat esse et ipsum quod sunt non possint a se ipsis habere (quomodo enim non exsistens se ipsum crearet ut esset?), hinc ante omnia quae facta sunt necesse est aeternum esse omnium creatorem, a quo omnia id quod sunt habent".

56 Cfr. ivi, n. 3.

mismas de descubrir su similitud al principio[57]. Todo lo sensible se encuentra, por tanto, al servicio del hombre, convirtiéndolo así en imagen viva del Creador[58].

De ahí la conclusión relevante a nuestro propósito: el hombre, al volver sobre sí y reconocer en él una imagen viva del principio, es conducido, por su ser, al Ejemplar[59]. Cusano dedica el siguiente parágrafo de su *Carta* a profundizar en su noción de *vivam intellectualem imaginem Dei*:

> Vuelve tu mirada, hijo, a la imagen viviente intelectual de Dios, que en ti existe, la cual no sería imagen viviente intelectual si no se reconociera imagen. Por tanto, el intelecto es de la esencia de la imagen viviente de Dios. De donde, la diferencia entre esta imagen de Dios y las demás semejanzas de Dios, – sin el cual ninguna creatura puede existir –, es que ninguna de las demás semejanzas de Dios tiene el conocimiento, de que es una semejanza de Dios, porque carece de vida intelectual.[60]

En suma, por su intelecto el hombre no es mera semejanza sino imagen de Dios, capaz de reconocer su semejanza y la de las demás creaturas al principio. Pero además, a diferencia de las simples similitudes, que no buscan otra cosa más que ser lo que son:

> Nuestra […] naturaleza intelectual, porque se entiende como imagen viviente de Dios, tiene la capacidad de continuamente volverse (una imagen) más clara y conforme a Dios, aunque, dado que es imagen, nunca se hace (idéntica al) ejemplar o creador.[61]

Siendo ya conscientes de la condición ontológica del hombre, imagen intelectual y viviente del principio, estamos ahora en condiciones de comprender su alcance último. Retomando lo expresado mediante la fórmula del *De visione Dei*, pero ahora desde la ciencia de la alabanza, el Cardenal advierte:

---

57 Cfr. ivi, n. 4.

58 Cfr. ivi, n. 5.

59 Cfr. *ibidem*: "Se cognoscit vivam sui creatoris imaginem, modo se ipsam respiciens creatorem suum contemplatur, quando ex similitudine in exemplar rapitur".

60 Ivi, n. 6: "Adverte, fili, ad vivam dei intellectualem imaginem in te exsistentem, quae non esset viva intellectualis imago, si se non cognosceret imaginem. Intellectus igitur est de essentia vivae dei imaginis. Unde inter illam imaginem dei et aliam dei similitudinem, sine qua nulla potest esse creatura, hoc interest quod nulla similitudo praeter illam habet scientiam se dei esse similitudinem, quando vita intellectuali caret".

61 Ivi, n. 7: "Nostra […] intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator".

> Cuanto más nos esforcemos por imitar las cosas dignas de alabanza, más alabamos a Dios, – quien es la misma alabanza nuestra –, y más nos aproximamos a la conformidad con Él.[62]

En última instancia, esta *scientia laudis*, inscripta en la propia naturaleza intelectual del hombre y cuya esencia consiste en la participación de Dios[63], culmina en *scientia amoris*:

> Pues la imagen viviente por la vida intelectual no es lo que es, sino por medio de Dios, quien es amor, del cual es imagen, del cual su ser depende completamente. Por tanto la imagen tiende naturalmente al amor absoluto e infinito, amando a su Creador, quien es su hipóstasis y subsistencia.[64]

5. *De apice theoriae* (1464)

En su última obra el Cardenal profundiza en la noción de *posse ipsum*, y nos invita a contemplar los distintos modos de ser (*esse*, *vivere*, *intelligere*) como manifestaciones del mismo *posse*:

> […] en aquellas cosas, que existen, o viven, o entienden, nada puede ser visto más que el *posse ipsum*, del cual *posse esse*, *posse vivere* y *posse intelligere* son manifestaciones. Pues, ¿qué otra cosa puede ser vista en todo poder más que el *posse* de todo poder?[65]

De ahí que, en el primer punto de su *Memorandum*, advierta la trascendencia del principio respecto a cada una de sus manifestaciones, pero al mismo tiempo, su presencia sustentadora, en tanto constituye el fundamento último de todo *posse*:

---

62 Ivi, n. 10: "Quanto nos plus studemus laudabilia imitari, tanto deum, qui est ipsa laus nostra, plus laudamus et ad ipsius conformitatem magis propinquamus".

63 Cfr. *ibidem*: "Cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio".

64 Ivi, n. 13: "Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet. Naturaliter igitur inclinatur imago absoluti et infiniti amoris ad amandum suum creatorem, qui est hypostasis et subsistentia eius".

65 *De ap. theor.*: h XII, n. 10: "In his, quae aut sunt aut vivunt aut intelligunt, quicquam aliud videri potest quam posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes. Quid enim aliud in omni potentia videri potest quam posse omnis potentiae?". Las traducciones de los textos citados del *De apice theoriae* son de la autora.

> Por tanto, el *posse ipsum* no es *posse esse* o *posse vivere* o *posse intelligere* […] aunque el *posse ipsum* sea el mismo *posse* del *posse esse* y del *posse vivere* y del *posse intelligere*.[66]

Estas tres formas de *posse* manifiestan el *posse ipsum*, pues reciben de él su *posse*, si bien éste se particulariza al recibir una cualidad añadida en tales modos[67]. En otras palabras, dado que participan del *posse ipsum*, en los tres puede contemplarse la imagen del principio simple de todo *posse*:

> Por tanto, un contemplador ve en todas las cosas al *posse ipsum*, como el ejemplar es visto en la imagen. Y como la imagen es manifestación del ejemplar, así todas las cosas no son sino manifestaciones del mismo *posse ipsum*.[68]

Tales imágenes se ordenan en una jerarquía de lo menos a lo más verdadero: *posse esse*, *posse vivere*, y *posse intelligere*[69]. Retomando lo señalado en su *Carta a Albergati* pero ahora expresándolo mediante la metáfora del libro intelectual, resalta que la *mens* humana, en tanto naturaleza intelectual, constituye la imagen más semejante, pues es capaz de leer en todas las cosas y en sí misma la manifestación del principio: "la mente es como un libro intelectual, que ve en sí misma y en todas las cosas la intención del Autor"[70].

Por tanto, toda creatura es comparable a un libro escrito por Dios, en el cual puede encontrarse su semejanza con el Creador. No obstante, sólo la *mens* es un libro intelectual, esto es, no mera semejanza sino imagen viviente, en tanto puede reconocer en sí y en cada creatura la similitud con el Autor:

> Aunque en el universo no esté contenido sino *posse ipsum*, aquellos que carezcan de mente no pueden ver esto. Pero la viva luz intelectual, que es llama-

66 Ivi, n. 17: "Non est igitur posse ipsum posse esse seu posse vivere sive posse intelligere […] licet posse ipsum sit posse ipsius posse esse et ipsius posse vivere et ipsius posse intelligere".

67 Cfr. ivi, n. 20: "Posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius. Ita posse esse est imago ipsius posse, et posse vivere imago ipsius posse, et posse intelligere imago ipsius posse".

68 *Ibidem*: "In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas. Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse".

69 Cfr. *ibidem*: "Verior tamen imago eius est posse vivere, et adhuc verior posse intelligere".

70 Ivi, n. 21: "Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns".

> da mente, contempla en sí al *posse ipsum*. Así todas las cosas (existen) para la mente y la mente (existe) para ver al *posse ipsum.*[71]

En efecto, como Agustín señalara en su *De Trinitate*, nuestra mente se conoce de la misma manera que las cosas inteligibles, por ser ella de naturaleza intelectual. Cuando la mente vuelve sobre sí, reconoce que su *posse* no es absoluto, pues hay muchas cosas que no puede hacer. No obstante, descubre al mismo tiempo que el fundamento de su *posse* limitado es el *posse* infinito, reconociendo en sí y en cada una de las creaturas una manera en que el *posse ipsum* se manifiesta:

> Las cosas inteligibles son lo que la mente ve […]. Por tanto la mente se ve. Y porque ve que su *posse* no es el *posse* de todo *posse*, porque muchas cosas son imposibles para ella, ve que no es el *posse ipsum*, sino imagen del *posse ipsum*. Y así, porque en su *posse* ve al *posse ipsum*, y ella no es sino su *posse esse*, ve que ella es un modo de manifestación del *posse ipsum*; y ve que esto mismo es cierto del mismo modo para todas las cosas que son. Por tanto, todas las cosas, que la mente ve, son modos de manifestación del mismo *posse* incorruptible.[72]

Con más precisión, toda creatura es manifestación del *posse* unitrino, pero la mente humana, con su triple operar de memoria, entendimiento y voluntad, se muestra como una imagen más clara:

> Y porque la mente ve esta unitrinidad en el ser sensible ínfimo, y la ve aparecer en todo ser más noble de manera más noble y más potente, y de manera más clara, que en el ser viviente o sensible, en sí misma. Pero cómo es que el *posse ipsum* unitrino aparece más claramente en la mente que recuerda, entiende y quiere, lo ha visto y revelado la mente de Agustín.[73]

---

71 Ivi, n. 22: "Quamvis in universo non contineatur nisi posse ipsum, tamen mente carentes hoc videre nequeunt. Sed viva lux intellectualis, quae mens dicitur, in se contemplatur posse ipsum. Sic omnia propter mentem et mens propter videre posse ipsum".

72 Ivi, n. 24: "Quae mens videt, intelligibilia sunt […]. Videt igitur mens se. Et quoniam videt posse suum non esse posse omnis posse, quando multa sibi sunt impossibilia, hinc se non esse posse ipsum, sed ipsius posse imaginem videt. In suo itaque posse cum videat posse ipsum et non sit nisi suum posse esse, tunc videt se esse modum apparitionis ipsius posse; et hoc ipsum in omnibus quae sunt similiter videt. Sunt igitur omnia, quae mens videt, modi apparitionis ipsius incorruptibilis posse". Cfr. Augustinus, *De Trin*. X.9.12.

73 Ivi, n. 25: "Et quoniam sic videt in esse corporis infimo, videt et <in> omni esse nobiliori nobiliori et potentiori modo apparere, et in se ipso clarius quam in esse vivo aut corporeo. Quomodo autem posse ipsum unitrinum clare appareat in

A continuación, muestra cómo las obras de la *mens* humana manifiestan la unitrinidad del principio:

> Ciertamente la mente ve en sus acciones u obras que el mismo *posse* se manifiesta en el poder hacer [*posse facere*] del hacedor, y en el poder ser hecho [*posse fieri*] de lo que es posible hacer, y en el poder de conexión [*posse conexionis*] de ambos. Así la mente ve en la sensación, visión, gusto, imaginación, intelección, volición, elección, contemplación y en toda obra buena y virtuosa, que el *posse* unitrino es el resplandor del *posse ipsum*, que el cual nada más activo ni más perfecto.[74]

Un último punto a destacar: más allá de la condición de *viva imago* del intelecto, el *posse ipsum* se manifiesta de manera más potente en el intelecto humano por su *posse videre*, el *posse* supremo de nuestra mente. Sólo tras reconocer su incapacidad para comprender el *posse ipsum* infinito, la *mens* humana se vuelve capaz de alcanzar un modo de conocer superador del saber racional, el *posse videre* mediante el cual logra contemplar desde lejos al *posse ipsum*[75]. Así lo advierte el Cardenal:

> Por tanto, cuando la mente ve por su *posse* que el *posse ipsum* debido a su excelencia no puede ser comprendido, por medio de esta visión lo ve sobre su capacidad […]. Por tanto, el poder ver [*posse videre*] de la mente excede su poder comprender [*posse comprehendere*].[76]

---

mente memorante, intelligente et volente, mens sancti Augustini vidit et revelavit". Cfr. Augustinus *De Trin*. X.11.17-18; *De aequal.*: h X/1, n. 19-20; H. Schwaetzer, "Augustin: *homo interior* als *imago Dei*", en H. Schwaetzer, Aequalitas. *Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Olms, Georg Olms Verlag, 2000, pp. 77-83.

74 Ivi, n. 26: "In operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse conexionis utriusque. Nec sunt tria posse, sed idem posse est facientis, factibilis et conexionis. Sic in sensatione, visione, gustatione, imaginatione, intellectione, volitione, electione, contemplatione et cunctis bonis et virtuosis operibus videt unitrinum posse relucentiam ipsius posse, quo nihil operosius nec perfectius".

75 Cfr. ivi, n. 10: "In illis apparet in uno potentius quam in alio; potentius quidem in intellectuali posse quam sensibili, quanto intellectus potentior est sensu. Sed in se posse ipsum supra omnem potentiam cognitivam, medio tamen intelligibilis posse, videtur verius, quando videtur excellere omnem vim capacitatis intelligibilis posse".

76 *Ibidem*: "Quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt […]. Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere".

> Y este poder ver [*posse videre*] sobre toda fuerza comprensible y poder es el *posse* supremo de la mente, en el cual el *posse ipsum* se manifiesta máximamente; y es ilimitado excepto por el *posse ipsum*. Por ejemplo, el poder ver [*posse videre*] se ordena sólo al *posse ipsum*, para que la mente pueda prever hacia dónde tiende; así el peregrino preve el término del camino, para que pueda dirigir sus pasos hacia el término deseado. Por tanto, si la mente no pudiera ver desde lejos el término del descanso y del deseo y de su propio gozo y felicidad, ¿cómo podría apresurarse para alcanzarlo?[77]

Ahora bien, como advierte Beierwaltes, para aproximarse a la *visio mystica* el hombre debe trascender el modo de conocer racional en su doble significación: como "capacidad discerniente del pensamiento conceptual, que deduce necesariamente a partir de diferenciaciones y determinaciones, y que avanza discursivamente"[78]; y en tanto "potencia del pensamiento más intenso de unidad, donde la unidad hay que entenderla como coincidencia de opuestos […] la razón pasa a ser *visio intellectualis*, y en tal medida está ya más allá de los opuestos y, en calidad de pensamiento *divinaliter*, se aproxima máximamente a la *visio mystica* transconceptual"[79]. En última instancia, Cusano, apoyándose en la concepción de la "teología mística" del Pseudo Dionisio, nos conduce hacia un no-ver vidente:

> Porque en la claridad cegadora de la *visio* divina todo límite está suprimido, ella sólo se puede manifestar al ver como oscuridad: la claridad sin límite y cegante – *caligo* en sí – opera la "oscuridad en el ojo" – *caligo in oculo*. Por eso, en último término, el mirar a la cara como cumplimiento beatificante del querer ver sólo puede caracterizarse negativamente: ver en lo absoluto es, en el fondo, no-ver, o: este no-ver que corresponde a la ceguera o a la oscuridad supraluminosa es, justamente, el auténtico "ver" lo absoluto, el rostro absoluto.[80]

En suma, el *De apice theoriae* nos ha mostrado que el ser de la *mens* humana es *imago* del *posse ipsum* por cuatro razones: su *posse* limitado par-

---

77 Ivi, n. 11: "Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis, in quo posse ipsum maxime se manifestat; et est interminatum citra posse ipsum. Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desiderii ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendat?".

78 W. Beierwaltes, "Visio facialis: mirar a la cara", en Id., *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 226.

79 *Ibidem*.

80 Ivi, p. 228. Cfr. Dionysius, *Myst. theol*. 1: PG 3, 997 A-1001 A.

ticipa y por ende manifiesta al principio de todo *posse*; entre las manifestaciones del *posse*, la naturaleza intelectual lo pone de manifiesto de manera más potente, en tanto puede reconocer en sí y en cada creatura la similitud al Autor (el Cardenal utiliza para expresar esto la metáfora del libro intelectual); sus obras manifiestan la unitrinidad del *posse ipsum*; y, sobre todo, su *posse videre* le permite contemplar de lejos al principio.

Retomando la fórmula del *De visione Dei*, constatamos una vez más que la realización de la identidad de la *mens* humana implica simultáneamente su asemejarse al principio. Adueñarse de su ser significa, para la *mens* humana, volverse consciente y realizar su condición de *imago* del *posse ipsum*. Las sospechas de panteísmo que podría suscitar dicha sentencia quedan descartadas al recordar que el *posse videre* de la *mens* humana sólo es capaz de contemplar desde lejos al *posse ipsum*.

6. Consideración final

Cada una de las obras abordadas nos ha permitido profundizar en la condición ontológica del hombre y, simultáneamente, descubrir los fundamentos metafísicos sobre los cuales se apoya la sentencia del *De visione Dei*. En su ontología del hombre, el Cardenal retoma diversos aspectos de la tradición. Sin pretender ser exhaustivos, entre ellos podemos mencionar: la metáfora de la *imago* (*Abbild*) *Dei* para ilustrar la relación que la *mens* humana tiene respecto a su ejemplar (*Urbild*), como Isabelle Mandrella destaca muy acertadamente.[81] Esto el Cusano lo retoma de la tradición neoplatónica (incluyendo a Agustín y Eckhart). Por otro lado, los modos neoplatónicos de ser (*esse*, *vivere*, *intelligere*). Así también la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis*. Finalmente, la concepción dionisiana de teología mística. Con todo, dicha asimilación es realizada de manera original, aportando nociones nuevas. Algunos ejemplos: el ser del hombre como aquel en el cual lo no-otro reluce con mayor claridad, su operar asimilativo y la *mens* humana como *imago* del *posse ipsum*, entre otros.

Por consiguiente, la fórmula "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*" señala uno de los caminos a través de los cuales el hombre puede aproximarse a lo que Beierwaltes denomina "*visio facialis*"[82]: su propio ser. De ahí que, para la

81 Cfr. I. Mandrella, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Münster, Aschendorff Verlag, 2012.

82 Beierwaltes describe con estas palabras la *visio facialis*: "una 'forma de pensamiento' que, desde su intención teológica fundamental, remite a una analogía

segunda parte de la sentencia ("*et Ego ero tuus*)", sea válido lo que advirtiera en relación a la *visio mystica*:

> Mientras que el modo (*modus*) usual de ver – el ver finito – sólo alcanza puntualmente elementos concretos en su contexto, pero nunca el conjunto de una vez y simultáneamente, delimitando a lo finito tal como es en sí mismo y respecto de lo otro, y realizando de este modo su diferencia y su peculiaridad, en el ver místico todo límite y diferencia se suprimen y, por tanto, al mismo tiempo toda intencionalidad y relación con el objeto, sin diferencia e inintencionalmente. El ver místico no sólo se vuelve como lo que él ve, sino que se vuelve uno con ello mismo, se suprime a sí mismo – deslimitándose – en su modo de ser en la absoluta in-finitud.[83]

Este volverse uno con Dios no significa, para el hombre, perder su identidad sino, por el contrario, realizarla plenamente. Como ha sabido captar Beierwaltes, el Cusano expresa esto reiteradamente, desde una doble perspectiva: "todo lo que es en Dios, es este mismo. Pero al mismo tiempo Dios es de tal modo en ello – en lo individual –, que esto es precisamente sí mismo merced a Él"[84].

La fórmula del *De visione Dei* debe comprenderse, en consecuencia, como otra manera de expresar la *filiatio* o *theosis* del hombre: siendo el intelecto la viva similitud intelectual de Dios, conoce todas las cosas en sí sólo, en tanto se conoce a sí mismo. Pero entonces, se conoce, cuando se intuye tal como es en Dios. Esto, empero, entonces es, cuando Dios, en él mismo, es él mismo[85].

---

en el intento filosófico de pensar o del ver lo uno como el origen divino que excede una comprensión representativa. Al menos en esta forma de pensar de un ver no intencional, sin objeto y, por tanto, sin diferencia, en tanto que el modo de unión más adecuada al objetivo se juntan la teología mística y la mística filosófica" (W. Beierwaltes, "Visio facialis: mirar a la cara", p. 216).

83 Ivi, pp. 227-228.

84 Ivi, p. 230.

85 *De fil.*: h IV, n. 86: "Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse".

Peter Casarella

FACING THE TRUTH AND LACKING WORDS: THE ANALOGY OF HUMAN SPEECH IN ST. AUGUSTINE, NICHOLAS OF CUSA, AND KAROL WOJTYŁA*

Abstract: Under consideration are three texts on language and theology: St. Augustine's *De Trinitate*, XV, 3; Nicholas of Cusa's short work *De principio*; and selected poetic and dramatic writings of the young Karol Wojtyła, the future Pope John Paul II. Each of these authors highlights a different dimension of the analogy of the language, looking at how speech mirrors the speaker. Each figure contributes in some way to a more comprehensive theory of linguistic expression. The analogy of the word common to all three is, to use the language of Charles Taylor, neither the "designative-instrumental or enframing" theory of language nor the "constitutive expressive" one. Language stands in the middle of human existence and the human relationship to the world without being an instrument or mere myth. The focus here is on the paradoxically grasped but humanly necessary transgression of speech itself.

Keywords: theology of language, *Verbum*, hermeneutics, analogy of the Word, creation.

Sometimes it happens in conversation: we stand
Facing truth and lack the words,
have no gesture, no sign;
and yet – we feel – no word, no gesture
or sign would convey the whole image
that we must enter alone and face, like Jacob.

This isn't mere wrestling with images
carried in our thoughts;
we fight with the likeness of all things
that inwardly constitute man.
But when we act can our deeds surrender
The ultimate truths we presume to ponder?

Andrzej Jawień, "Thought's Resistance to Words"[1].

---

* This talk was originally delivered as a plenary address to the Academy of Catholic Theologians in Washington, D.C. on, May 26, 2010, for a conference on "God's Word and Human Speech" but has been revised significantly since then. I am deeply grateful to Christopher Rios for his able assistance in preparing the text for publication.

1 Andrzej Jawień was a common pseudonym of the young Karol Wojtyła. This translation is taken from K. Wojtyła, *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*, translated by J. Peterkiewicz, New York, Random House, 1982, p. 53.

The Biblical understanding of the creation of all things through the Word raises the question of the metaphysical relationship between the Word and the world[2]. The analogy of language, i.e., likening the Word-world relationship to an act of speech or to another performance of the word comparable to speech, is then inserted into this matrix as a distinguishing mark of Christian theology. One can still acknowledge the seeming resemblance of this notion to non-Christian philosophical inheritances, including Philo of Alexandria's version of Hellenistic Judaism, but these noteworthy parallels by no means negate the distinctiveness of the Christian theology of the Word[3]. Moreover, there is a modern philosophical tradition that extends from Johann Georg Hamann and Georg Wilhelm Friedrich Hegel to Hans-Georg Gadamer and Rudolf Steiner that extends this mode of reflection deep into and well beyond modern secularism[4].

In this paper I will examine three instances of this Christian thinking about language: St. Augustine's *De Trinitate*, XV, 3; Nicholas of Cusa's short work *De principio*; and selected poetic and dramatic writings of the young Karol Wojtyła. Each of these authors highlights a different dimension of the analogy of the language. St. Augustine, the Christian *rhetor*,

2 Cfr. John 1:3, Colossians 1:16.

3 For example, the eighth anathema of the Council of Sirmium (351) explicitly made the following condemnation (directed against the modalism of Marcellus and Photinus): "If anyone says that the Son is an inner or expressed Word of God, let him be anathema". H. Denzinger, *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, ed. by R. Fastiggi and A. E. Nash, San Francisco, Ignatius, 2012, p. 58. These theological assertions were championed and transmitted by Hilary of Poitiers. It is not clear whether they were known by St. Augustine.

4 Here are some of the sources that outline this tradition: J. Betz, *After Enlightenment: Hamann as Post-Secular Visionary*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009; D. J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel,* The Hague, Mouton, 1973, pp. 136-55; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972[3]; Engl. transl. *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1985, pp. 345-447; K. Wright, *Gadamer: The Speculative Structure of Language*, in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. by B. Wachterhauser, Albany (NY), State University of New York Press, 1986, pp. 193-218; G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1998[3]; W. H. Gass, *The World within the Word*, Boston, Nonpareil Books, 1979; and the article by M. Oliva cited below. C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2016, deals with a different trajectory of early modern thought on language (the legacy that extends from Hamann to Herder and Humboldt) but still contains important complementary reflections. See also R. Williams, *The Edge of Words: God and the Habits of Language*, London, Bloomsbury, 2014.

forges an early Latin insight into the contemplative depth of *verbum cordis*, *verbum internum*, and *verbum mentale*, the outward expression of which is also tied to the active phenomenon of work. Cusanus is solely interested – at least in the text in question – in the metaphysical dimension of the analogy and defends the absolute disproportion between Word and world in the service of a characterization of the outward expression as manifestation. The aspiring phenomenologist Wojtyła was captivated by an avant-garde theory of language born of the clandestine Rhapsodic theater. From that underground workshop arose guiding insights into the relationship between interpersonal communion or love and the fragile act of putting contemplative thought into verbal speech.

While these three theories of language are very different, each contributes in some way to a more comprehensive theory of linguistic expression[5]. This speculative approach to philosophy and theology has fallen out of style in recent years and partly with good reason. Its scope is much broader than that of theorists of language who operate only within the narrow straits of a scientific age. This does not mean that the theory of language inspired by Christian revelation should be relegated to the archaic domain of an outmoded myth. The analogy of the word is, to use the helpful language of Charles Taylor, neither the "designative-instrumental or enframing" theory of language nor the "constitutive expressive" one[6]. The focus is neither on how we use language to establish our worldview nor on how language affords us a possibility for rupturing that closed reality and engendering new modes of being. The theories surveyed by Taylor are very modern in their dependence on both Cartesian representationalism and its expressionist antithesis in European Romanticism. The focus here is on the recognition of possibilities and limits by

5 I developed some initial thoughts about a post-Romantic theory of expression in two studies on von Balthasar published in the 1990s: P. J. Casarella, *Experience as a Theological Category: Hans Urs von Balthasar on the Encounter with God's Image*, in "Communio: International Catholic Review", XX (1993), 1, pp. 118-128, and Id., *The Expression and Form of the Word: Trinitarian Hermeneutics and the Sacramentality of Language in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in "Renascence", XLVIII (1996), pp. 111-135, later reprinted in *Glory, Grace, and Culture: The Work of Hans Urs von Balthasar*, ed. by E. Block, Jr., New York, Paulist Press, 2005. See also L. Dupré, *Metaphysics and Culture*, Milwaukee (WI), Marquette University Press, 1994, p. 31, on the failure of post-Kantian theories to acknowledge "the expressiveness itself of symbolic expression". Dupré himself argues for a cultural hermeneutics as a counterpoint to a transcendental method, a point that is taken to heart in what follows.

6 Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 3-50.

virtue of an awareness of a non-mythical language that still cannot be spoken, the paradoxically grasped transgression of speech itself[7].

What follows broaches the possibility of a theological theory of language[8]. To be considered as viable, many obstacles first need to be overcome. First, I think that philosophical theories of expression in Christian theology have been saddled in recent decades with the charge – to use George Lindbeck's incisive phrase – of "experiential-expressivism"[9]. In this view what comes to outward expression in human action by means of the analogy of language is an act (sometimes called pre-thematic or, in the case of Karl Rahner, "primordial language") that somehow takes place in an internal mental realm cut off from the world[10]. The roots of this view go deep into Romantic thought of the eighteenth and nineteenth centuries and find new life in the Transcendental Thomism of the twentieth century[11]. My point here is not to engage either Lindbeck's critique or other criticisms of one-sidedly subjective theological expressionisms. I would rather like to submit a critical reading of these three authors as a vital contribution to a recovery of a religious phenomenology of expression that is decidedly more realist in its metaphysical orientation and more apophatic and analogical in its theological orientation than the subjectivist version critiqued by Lindbeck and others[12].

---

7 Cfr. G. Steiner, *Real Presences,* Chicago, University of Chicago Press, 1989, and P. C. Bori, *L'interpretazione infinita: L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, il Mulino, 1987.

8 Cfr. G. Ebeling, *Introduction to a Theological Theory of Language*, London, Collins, 1973. In spite of its alluring title, Ebeling's proposal was far too vague to generate a prolonged discussion. It is cited simply as an example of a still unfulfilled task. On the other hand, important insights for the contemporary discussion can be culled from M. Oliva, *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, as well as R. Williams, *op. cit.*

9 G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, pp. 31-32.

10 Cfr. D. S. Long, *Speaking of God: Theology, Language, and Truth*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 59, drawing here upon J. P. O'Callaghan's important insights in *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Towards a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2003.

11 For a nuanced defense of one version of Transcendental Thomism on this point, cfr. R. Masson, *Can Rahner Bridge the Linguistic Divide?* in "Horizons", VI (1979), 2, pp. 219-23. For a critique of the Lonerganian theory of linguistic expression, cfr. J. Milbank*, The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 93.

12 For a survey of Lindbeck's position that covers different ground from the one examined in this essay, see the review symposium with essays by W. C. Placher, C. O'Neill, J. J. Buckley, and D. Tracy in "The Thomist", XLIX (1985), 3,

1. The Mirror of the Word in St. Augustine's *De trinitate* (420) XV, 3

Book XV of *De trinitate* is about the failure of the perfected image of the Word in human language to maintain a real likeness to that which it images. So the reader must be careful not to treat the arguments about the positive analogy as a kind of rhetorically compelling counterweight to that which the bishop of Hippo so forcefully repudiates. It is also tempting to try to integrate the presentation of the analogy of language in *De trinitate* with Augustine's structuralist-sounding theory of signs, but such a comprehensive treatment of the Augustinian theory and its later echoes is not necessary here[13].

Nevertheless, there are some general aspects of the Augustinian likening of human and divine Words that are articulated in *De trinitate*[14]. The first characteristic of Augustine's theology of language actually highlights the contrast between the enduring quality of the inner word and the vanishing quality of the outer word. In other words, the internal word remains in thought and never disappears, but the duration of the expressed word is bounded by the fleetingness of its material medium. Tarmo Toom argues that the analogy on this point enabled Augustine to affirm with Hilary of Poitier against the modalists that the Word never suffered change in taking on flesh. Whether or not this is the case, this contrast, which

---

pp. 392-472. There are some convergences between what is argued here and the line of argument in D. B. Burrell, C. S. C., *Aquinas and Scotus: Contrary Patterns for Philosophical Theology*, in *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, ed. by B. Marshall, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1996, pp. 105-139, as well as the reflections on the word in the essay by P. Ochs in the same volume: P. Ochs, *Rabbinic Pragmatism*, in *Aquinas and Scotus*, cit., pp. 213-248. Both Burrell and Ochs recognize that the analogicity and instrumentality of language are neither fully separable nor fully identical. On the coincidence of apophaticism and analogy, cfr. K. Schmitz, *Naming God: Analogical Negation*, in *Christian Spirituality and the Culture of Modernity*, ed. by P. J. Casarella and G. P. Schner, S.J., Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, pp. 159-175.

13 Cfr. V. Cricco, *Semiótica Agustiniana. El Diálogo* El Maestro *de San Agustín*, Morón, Universidad de Morón, 2000. On the idea that Augustine would have recognized Saussure's category of "the signified" through his recuperation of the Stoic *lekton*, see J. Milbank, *op. cit.*, p. 89.

14 Here I follow rather closely T. Toom, *The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on* logos endiathetos *and* logos prophorikos, in "Heythrop Journal", XLVIII (2007), pp. 207-209. See also his *Thought Clothed with Sound: Augustine's Christological Hermeneutics in* De doctrina christiana, Bern, Peter Lang, 2002, pp. 233-238.

lends some credence to the widely disseminated hypothesis of a Stoic borrowing, is revealing by itself. Augustine sometimes talks as if the likeness to the Word that is mirrored in the heart or in an inward mental image functions like an interior Esperanto, one that exists in Adam and his immediate progeny prior to the construction of a tower of Babel. In fact, the mirror of the Word "that belongs to no language" is distinguished from its counterpart in Latin, Greek, or even Nahuatl not just by virtue of being "prior" to language differentiation but more importantly by virtue of its temporality[15]. In an echo of Book VI of *De musica*, he compares the silent ponderers of a spoken language to "people [who] run over songs in their minds while their mouths remain silent"[16]. Music for Augustine is a form of expression shaped by a set of silent but well proportioned numerical relations that exist *alongside* its audible manifestation in time[17]. In this view, the main point of the comparison is to highlight the enduring coherence of the inner word, irrespective of whether that condition of permanence is found in the Godhead or in human memory. In *De trinitate* XV he highlights the truth of endurance as a clear sign of some kind of analogy, i.e., similarity in spite of a greater dissimilarity:

> When [the inner word] is uttered vocally or by some bodily sign, it is not uttered just exactly as it is, but as it can be seen or heard through the body. So when that which is in the awareness is also in a word, then is it a true word, and truth such as a man looks for so that what is in awareness should also be in word and what is not in awareness should not be in word… In this way the *likeness of the made image approaches as far as it can to the likeness of the born image*, in which God the Son is declared to be substantially like the Father in all respects.[18]

The two images – one engendered in Eternity and the other created in time – are more dissimilar than similar, yet their distant likeness nonetheless unveils a new and somewhat strange thought. The abidingness of an inward Word makes the language of the heart closer to God than transitory speech.

---

15 Augustine, *De trin*. XV, 19; *The Trinity*, volume 5 of *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Engl. transl. by E. Hill, O. P., Brooklyn (NY), New City Press, 1991, p. 409. On the problem of temporality, see also my essay *Trinity, Simultaneity, and the Music of Creation in St. Bonaventure*, in *Time: Sense, Space, Structure*, ed. by N. van Deusen and L. M. Koff, Brill, Leiden, 2016, pp. 141-159.

16 *De trin*. XV, 20; *The Trinity*, cit., p. 410.

17 Cfr. my Carmen Dei*: Music and Creation in Three Theologians*, in "Theology Today", LXII (2006), 4, pp. 484-500.

18 *De trin*. XV, 20; *The Trinity*, cit., p. 410. Italics added.

The second key characteristic of the Augustinian analogy in *De trinitate* XV is the likeness to the incarnation. Even though God's utterance cannot be in any way restricted by necessity, there is still a parallel in that both human and divine interior words need a material medium or a sensible form in order to be expressed. The materiality of the sign is doubly important for Augustine in terms of a theory of language[19]. Accordingly, Augustine in both *De doctrina Christiana* and *De trinitate* argues that the inner word "takes on" (*assumit*) "the form of a spoken utterance" (*formam vocis*). Not only does there appear to be a conscious evocation of the *forma servis* in the Latin text of Phil. 2:7, but he is also making an important point regarding the material conditions necessary for the communication of thought. This reflection extends far beyond verbal utterances. Regarding Jesus' silent handing of a morsel to his betrayer Judas in John 13:26, Augustine writes:

> There you have him uttering with a gesture what he did not dare to utter aloud. Such at any rate are the bodily signs which we present to the ears or eyes of those we are speaking to, if they are present. Letters too were invented so that we might also be able to converse with those who are absent; but these are signs of vocal sounds, while the vocal sounds of speech are signs of the things we are thinking of.[20]

In this Augustinian hierarchy of material signs, the living percepts of gesture and sound remain higher than the written signs. Whether corporeal, oral, or written, the enduring truth of the Word deprived of outward form remains hidden for eternity from the world.

The third characteristic of Augustine's theory of language in *De trinitate* is introduced by way of an exegesis of Sirach 37:16: "A word is the source of every deed; a thought, of every act"[21]. The parallelism of words and deeds in *De trinitate.* XV, 20 (but not only there) is of a threefold character[22]. First, a word signifies the knowledge that precedes work done well. What kind of knowledge comes to expression in the outward activity of work? Augustine simply refers here to "knowledge of how to work well", which could include technical as well as practical-moral knowledge or *phronesis*[23]. Second, he says that "we can have a word which is not fol-

19 Cfr. M. Oliva, *Das innere Verbum*, cit., pp. 213-222.
20 *De trin*. XV, 19; *The Trinity*, cit., p. 409.
21 I take this translation from the New American Bible.
22 Cfr. P. Ochs, *A Rabbinic Pragmatism*, cit., pp. 237-240.
23 *De trin.* XV, 20; *The Trinity*, cit., p. 411.

lowed by a work, but we cannot have a work which is not preceded by a word"[24]. The word that precedes good work exists in the truth. True words produce good work, and sins follow from lies. The subsequent import of this teaching with regard to the incarnation is quite direct. The making of all things through the Word is all the more fitting given that the language of human action can imitate and follow the material signs of Christ's life found in the Scriptures and the witness of sound doctrine. Such discipleship enables the Christian to avoid falsehood "either in the contemplation or in the operation of our word". The final form of Augustine's theological theory of language is thus a theory of human agency. For Augustine as for other thinkers who adopt this model of language, there is no philosophy of action without Christological expressionism, i.e., the manifestation of a *human* word that expresses the radiant truth concerning the assumption of incarnate form by the *divine Lógos*. The wording of the divine person cannot be grasped as a concept; it must issue forth into living representations among the followers. Here human agency is closely tied to the question of holiness but also demands its own "logic of love" [25].

2. *Loqui est revelare seu manifestare*: Nicholas of Cusa's *De principio* (1459)

Nicholas of Cusa's work as a theologian is saturated with references to the phenomenon of speech. His work as a philosopher and speculative thinker has a long legacy in the twentieth century, and no small part of the interpretation in the past century has focused on the theme of language[26]. The theme of language has fascinated specialists since the publication in 1927 of an essay on the meaning of the problem of language by Ernst Cassirer[27]. It does not fall within the scope of this essay to lay out his theory and theology of the Word

24 Ibid.

25 Cfr. H. U. von Balthasar, *Theologik*, II, Einsiedeln, Johannes, 1985, pp. 9-32.

26 The general question of contemporary interpretations in the twentieth century is treated from diverse points of view in *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, ed. by P. J. Casarella, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006. For a more recent treatment of the problem of language, one may fruitfully consult J. González Ríos, *Metafísica de la Palabra: El Problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

27 E. Cassirer, *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, Friedrichen, 1927. Cfr. also P. Casarella, *Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017; J. M. André, *Nicolau de Cusa e a Força da Palavra*, in "Re-

comprehensively but rather to glean a few essential elements in light the trajectory we are tracing. I will concentrate here on a short treatise written in 1459 and within that work mainly on the use of an analogy of language.

De principio stands along with the *De aequalitate*, another treatise composed in 1459, at the beginning of a gradual transition in Cusanus' mature philosophical development towards a more radical recuperation of ancient themes and a renewed engagement with the metaphysics of divine presence. What was produced between 1459 and his death in 1464 is therefore labeled as "the late works", and these two treatises are sometimes thought to represent Cusanus' own introduction to the late works. Cusanus identifies these two short exercises as *excitationes intellectus*, i.e., as prods for intellectual inquiry, which partly explains their necessary incompleteness and the conscious (but not uncharacteristic) intermingling within of philosophical and theological genres.

Two contextual remarks help to situate his thought. He begins the treatise with the same mistranslation in Jerome's vulgate that provoked St. Augustine: "'Who Art Thou?' Jesus answered them: '[I am] the Beginning (*principium*) – I who, indeed, am speaking to you" (John 8:25). The Vulgate text allowed commentators to take Jesus' self-identification with *principium* as the point of departure for a general reflection on how the eternal Word can be reflected upon as *principium*[28]. The second contextual point concerns the ample evidence that Cusanus read and annotated a newly discovered Latin translation by William of Moerbeke of Proclus' commentary on Plato's *Parmenides* just prior to writing *De principio*. Not only does Cusanus begin with this reference but whole sections of the *excitatio* are based upon notations he wrote in the margins of his copy of the commentary[29]. Proclus's triads of permanence, procession, and reversion are ac-

---

vista Filosófica de Coimbra", XXIX (2006), pp. 3-21, and M. Oliva, *Gadamer and Cusanus on Creation*, in "Philosophy Today", LV (2011), 2, pp. 184-191.

28 I use *principium* in what follows simply to preserve the polysemy of the Latin. It is not only a beginning, but also that which lends intelligibility to whatever derives from it. In this respect, there is considerable overlap between *De princ.* and the *De gen.* (1447) on the idea of creation. Both texts, for example, see the expression of a created world in terms of the manifestation of infinite beauty: "Sic igitur est cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur, exortus in clariori repraesentatione inattingibilis idem. Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendeat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur" (*De gen.* 1: h IV, n. 151).

29 Cfr. J. B. Elpert, *Loqui est revelare – verbum est ostensio mentis: Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main,

cordingly treated by Cusanus not just as static worldly hierarchies but as a variation on a self-expressive mode of participation, paradoxically, in an imparticipable higher unity[30].

Proclean triadic categories and logic are introduced by means of Biblical sayings to explain how the eternal Word at the very foundation of the created world is a *principium*. In the only slightly exaggerated words of Kurt Flasch: "[For Cusanus] Jesus and Proclus say the same thing"[31]. The *principium* of what appears in the world as divisiveness must be One. This is not the numerical one but rather a Totality of Being that enfolds all things in an Eternity that transcends extended duration. The notion of enfolding totality is mirrored in all modes of being, a crucial point in terms of what follows below. Moreover, the One *in principio* is devoid of any other *principium* other than itself. From this Cusanus concludes that the Word did not receive the name *principium* from the created world but before the world was made (*non recepisse nomen principii a mundo creato, sed antequam mundus fieret*)[32]. Regarding the possibility of an infinite regress, Cusanus states that the Form of all being of all things is pure actuality that enfolds (*complicare*) within itself as a prior Cause both the actualized existence and the possibility of existence of all that proceeds from it[33].

There is an extended meditation on whether the Proclean notion of self-existent being or that which exists *per se* (τὸ αὐθυπόστατον, in Cusanus' Latin: *authypostaton*) befits the Word[34]. For Proclus the One precedes all things and every affirmation and negation about things. Cusanus maintains that the Proclean One, once shorn of its causal co-eternity of three hypostases, can be transferred to the imparticipable Oneness of the eternal Word. All things that exist do so through the One and partake of the One, which has *per se* existence. Cusanus takes a special interest throughout his

---

Peter Lang, 2002, pp. 292-338, for details.

30 Cfr. J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, London, Routledge, Kegan Paul, 1983, p. 18, and K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, pp. 500-516: "Der Grund spricht".

31 K. Flasch, *op. cit.*, p. 500.

32 *De princ.*: hx/2b, n. 12.

33 This idea builds upon a systematic thought that dominates *De docta ignorantia* and other works. Cusanus' pairing of *complicatio* and *explicatio* also owes a debt to Proclus, as has been masterfully demonstrated by T. McTighe in his *A Neglected Feature of Neoplatonic Metaphysics*, in P. J. Casarella, G. P. Schner, S. J., *Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupré*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, pp. 27-49.

34 *De princ.*: hx/2b, nn. 24-25.

corpus in the problem of naming. As a name, the word "One" does befit the One, but in so naming the One "one", "we say that it is the one Cause-of-all-things, which enfolds within itself the specific forms of all things and which is exalted above all contradiction, positing, oppositeness, affirmation, and negation"[35]. The name of the One thus "imposes" a mode of participation in the One on the one who seeks the One, but this mode is in itself and beyond the name "One" not capable of any nameable form of participation.

So that which exists *per se* must be by itself unnameable, indescribable, and ineffable. Oddly, here is the link to a philosophy of language. *Loqui est revelare seu manifestare* ("To speak is to reveal or to display"). The force of *revelare seu manifestare* is very strong. Its efficacy cannot be joined to post-Cartesian representationalism, for its form of self-disclosure is neither subjective nor objective in the modern senses of those terms. For Cusanus there is no direct proportion between the One and that which derives from it in the world of the things both similar and dissimilar. In other words, there is no jump in words, concepts, or thought from the world of diversity and identity to the Indescribable One. This applies equally to the human phenomenon of language and to the language of God's creation:

> The perceptible word has no comparative relation to the imperceptible Word. In some such way, the created world is related to the Creating world. Therefore it is evident that the *principium* of all things is not either something other or something the same in relation to its creatures just as the [mental, perceptible] unrepresented word is neither other nor the same in relation to the [mental word qua perceptibly] represented.[36]

Cusanus is utilizing the Augustinian/Stoic language of imperceptible mental words and perceptible signs. But the Proclean radicalization of their relationship to one another in a paradoxical form of unity enables him to introduce a new idea about the importance of expression as such. *Loqui est revelare seu manifestare* highlights that the act of language (human and divine) represents an intelligible leap over what is otherwise absolutely disproportionate. The epiphany of language represents the showing of the indescribable One in a per-

35 Ibid., n. 26.

36 Ibid., n. 38: "Sensibile autem ad insensibile nullam habet proportionem. Sic se habet aliqualiter mundus constitutus ad constituentem. Patet igitur principium universorum non esse neque aliud neque idem respectu creaturarum suarum, sicut verbum indesignatum est neque aliud neque idem ad suum designatum".

ceptible form[37]. Using the language of Gadamerian hermeneutics, we can say that Cusanus is broaching the post-Cartesian "event of understanding" (*Verstehen als ein Geschehen*) that language makes possible[38].

This analogy points first to the structure of language as a display of what cannot otherwise be displayed. But it also and in the same way points to the revelation of the Word in the world. In both cases Cusanus compares *verbum indesignatum* with *suum designatum* and states that the Word beyond signification and its perceptible representation in the world are neither wholly other nor identical (*neque aliud neque idem*). The disproportion between a Creative word and what it creates points to an ontological tension and a remote possibility for analogical relationships that traverse the distance of non-participation without the ascription of any direct proportion[39]. First and foremost, it remains the case that language (in other words, *one word that creates and speaks*) stands in the very middle of all of these relationships.

3. Silently facing the Verbal Likeness: Language in the Work of Andrzej Jawień

The pseudonym Andrzej Jawień (A. J.) has apparently no hidden literary meaning. It merely repeats a surname that was common in Niegowic, the site of Karol Wojtyła's first pastoral assignment[40]. In any case, it

37 On the centrality of revelation as a metaphysical category in its relationship to language, cfr. also M. Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 373-381.

38 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 447; Engl. transl. *Truth and Method*, cit., p. 429.

39 The question about Cusanus and the analogy of being has been a matter of some dispute over a period of almost a century. Recently, Johannes Hof has revived the controversial position of Rudolf Haubst that the discourse of analogy is to be found explicitly in Cusanus's works. Cfr. J. Hof, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2013. It does not fall within the scope of this essay to adjudicate this complex matter.

40 This comes from a correspondence between Joseph Rice and Cardinal Stanislaw Dziwisz and is confirmed by the biographer George Weigel. On the pastoral work, cfr. G. Weigel, *The End and the Beginning: Pope John Paul II – The Victory of Freedom, the Last Years, the Legacy*, New York, Doubleday, 2010, pp. 40-41. On the theory of language and its sources, cfr. J. Rice, *'On the Proper Weight of a Man': Reexamining the Poetic Foundations of Wojtyła's Theory of Participation*, in *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*, ed. by A. B. Curry, N. Mardas and G. F.

seems that the name enabled the Polish priest and later Archbishop of Krakow to publish literary works in the few Catholic journals permitted by the regime without revealing his true identity. In other words, they were not public documents but functioned, perhaps, more like messages in a bottle thrown out into the uncharted cultural sea of Communist Poland. I will examine a few of the poems and one play written under this pseudonym in order to ponder the origins of the future Pope John Paul II's theology of language.

To understand Wojtyła's early ideas about language, one must begin with the experience of the "theater of the living word", which eventually became known as the Rhapsodic theater. Through the influence of the theatrical experiments of Mieczyslaw Kotlarczyk and others, Wojtyła was introduced to a form of dramaturgy designed for underground productions that made the *word* the very substance of the play. Props were limited, and the drama form was itself ascetic. Wojtyła's writings include vivid portrayals of Biblical characters as well non-descript voices such as "Adam" and a Greek chorus. Others perform little else than meditating aloud private recollections that become organized around central images. It reminds me of the minimalist realism of the Catholic filmmaker Robert Bresson, who hired untrained actors and allowed none of the performers to see the whole script until after the production of the film was complete. In this way, Bresson opined, an authentic interiority could emerge directly from the drama of the screenplay itself[41].

Several poems deal explicitly with language: "Shores of Silence (completed in 1944, without signature), "Words which Grow into Me (1950)", "Thoughts' Resistance to Words (1952)", "Words' Resistance to Thought (1952)", and "Development of Language (1966)"[42]. Consider the following verses from "Shores of Silence":

> Slowly I take away from words
> Their brightness, I round up thoughts
> Like shadows in herds.
> Slowly I infuse all with the nothingness

McLean, Washington, D.C., The Council for Research for Values and Philosophy, 2008, p. 297, n. 17, and ibid., pp. 305-306.

41 Cfr. S. Ben-gad, *To See the World Profoundly: The Films of Robert Bresson*, in "Cross Currents", XLVII (1997), 2, accessed on-line at http://www.crosscurrents.org/bresson.htm on May 24, 2010.

42 All of these are cited according to their translation in K. Wojtyła, *The Place Within: The Poetry of John Paul II*, cit.

That waits for the day of creation –

A morsel of bread is more real
than the universe,
more full of existence, more full of the Word –
a song overflowing, the sea,
a mist confusing the sundial –
God in exile.[43]

Words are luminous presences that refract a presence that is not circumscribed by material signification[44]. Whereas the Proclean unity was Cusanus's point of departure, Wojtyła speaks phenomenologically of "a Presence". The encounter with a Presence defies words. They are "retrieved from nothingness" in the face of the Presence[45]. There is no hint here of following a method that prioritizes unsaying over speech (i.e., methodological apophaticism) because things in the created universe are filled with the presence of a Word even when the divine Presence escapes from view. Even the word "God" is subjected to the law of encounter with a Presence, for it points to a living incarnation of the eternal Word likened to a sounding on the wave of history[46]. The word is more palpable than what a voice can emit as when Mary ponders "this moment, a whole life experienced in the word/since it became my body, was nourished by my blood, was carried in elation /… as the New Man"[47].

The perspective here is broader than that of articulating one's thought into language. The struggle of language for Jawień is not so much a choosing between mental alternatives to find the right word. A new, more dynamic category enters here into the analogy of language. The struggle for proper discourse is a struggle with existence itself. Wojtyła depicts the tension between thought and language in terms of Jacob's wrestling with the angel. In "Thought's Resistance to Words", he states: "This isn't mere wrestling with images / carried in our thoughts; / we fight with the likeness of all things / that inwardly constitute man"[48]. In "Words' Resistance to Thought" the young poet speaks of tearing "through the thicket of signs / to the word's very center, its weight the ripeness of fruit" and then asks: "Is

43 K. Wojtyła, *Shores of Silence*, in *The Place Within*, cit., p. 8.
44 On God as light in the poems, see F. Cardinal George, *The Difference God Makes*, New York, Crossroad, 2009, pp. 295-300.
45 K. Wojtyła, *Shores of Silence*, in *The Place Within*, cit., p.4.
46 Id., *The Development of Language*, in *The Place Within*, cit., p. 132.
47 Id., *Words Which Grow into Me*, in *The Place Within*, cit., p. 42.
48 Id., *Thought's Resistance to Words*, in *The Place Within*, cit., p. 53.

this the weight Jacob felt, / pressing him down/when tired stars sank within him, / the eyes of his flock?"[49]. "Jacob", another poem of the same period depicts the Biblical Jacob as a solitary shepherd[50]. His epiphany takes place at night in the absence of words but "amidst the powers of the earth". This struggle "helped thought to grasp / the simplest balance in the whirl of wonder". In each image the pressure of silence allows thought to meditate the wordless weight of a Presence.

The play known as "The Jeweler's Shop" was penned with the revealing subtitle: "A Meditation on the Sacrament of Matrimony, Passing On Occasion into a Drama"[51]. There is only a slight difference between the meditation upon images of light and weight in the poems and the minimalist monologues on the same themes in the play[52]. The contemplative solitude of the night in the poem "Jacob" is echoed in a scene in the first act in which a newly betrothed couple (Teresa and Andrew) hear a signal "through the quiet sleeping woods / through the mountain night…"[53]. With these strange non-verbal signals the couple is enshrouded in a world "full of nature's secrets". They find themselves "in harmony with the world's totality, / only man was off balance and lost"[54]. The affirmation of their love is accompanied by the mystery of the signals. They know they have promised themselves to one another for life, but the signals point to an unquenchable desire for intimacy, to remain in one another forever. They must take a measure of themselves *both* as human beings *and* as a couple against a horizon of eternity.

The jeweler in the drama weighs the rings of the couples and reveals not just their destiny together but the fact that the share a human destiny to live in communion. Joseph Rice has made a strong argument that the phrase "proper weight of man" (*specyficzny ciezar gatunkowy*) in the play is not the

49 Id., *Words' Resistance to Thought*, in *The Place Within*, cit., p. 55.

50 Id., *Jacob*, in *The Place Within*, cit., p. 56.

51 Id.,*The Jeweler's Shop*, San Francisco, Ignatius Press, 1992. Cfr. also my essay, "*The Proper Weight of Love": What Can We Learn From John Paul II's* The Jeweler's Shop*?*, in "Communio: International Catholic Review", XXXVIII (2011), 4, pp. 621-642.

52 Kenneth Schmitz compares the method to the poetry of "Péguy, Claudel, Pinter, Eliot, and others". Cfr. K. L. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1993, p. 12, n. 37.

53 Ibid., p. 28. On this imagery cfr. K. Dybciak, *The Poetic Phenomenology of a Religious Man: About the Literary Creativity of Karol Wojtyła*, in "World Literature Today", LIV (1980), 2, p. 225.

54 K. Schmitz, *At the Center of the Human Drama*, cit., p. 29.

technical term of specific gravity but rather "the concrete weight of personal being that comes with being a man"[55]. This insight not only connects Wojtyła's thought to the Augustinian *pondus amoris* but explains clearly the phenomenological meaning of the jeweler's words to the first couple:

> "The weight of these golden rings",
> He said, "is not the weight of metal,
> but the proper weight of man,
> each of you separately
> and both together".[56]

Called by a mystery to a vocation of communion, human beings must weigh themselves as selves and as beings destined for communion. The love that joined this couple is described as more "enthusiasm than pensiveness", but there are signs from the beginning that they are called to reflect upon the weight of their existence in the light of human and divine love.

The young Wojtyła had clear insights into the shortcomings of "experiential-expressivism". Couples in the play submit to a rigorous self-examination before the shop window of the jeweler's shop. But the act of mirroring in the play is far more profound than subjective reflexivity. They look at themselves and share a view of their own image as absorbed into an eternal mirror. This metaphysical act of self-examination is re-enacted by the son of Teresa and Andrew at the time of his wedding. Christopher's father died at war when he was a child. So he grew up without the love of two parents. He is anxious to provide love for his fiancée, who is even more troubled by the guilt of having unloving parents. Christopher's speech testifies to the anguish that accompanies the joy, an espousal that is a dark night:

> "So when the day of our wedding comes,
> I will come and take you away from them
> A human being ripe for pain,
> For the new pain of love,
> For the pain of a new birth,
> And we shall all be so intensely joyful
> And we shall all stand on the border
> Of what in human language must be called "happiness".[57]

55 J. Rice, *op. cit.,* pp. 303-305.
56 K. Wojtyła, *The Jeweler's Shop*, cit., p. 37.
57 Ibid., p. 83.

Christopher knows that "happiness" is a word that must stand the pressure of reality. There is a great danger, says the Wojtyła-like character named "Adam", that "love will not stand the pressure of reality"[58].

The play connects to the analogy of the word because it brings to the fore the inevitable but obscured relationship between the fragility of human love and the dynamics of Absolute love[59]. This fragility derives from the shifting tides of emotion and the failure to see the metaphysical depth within the bonds of affection. Even greater vulnerability can be discerned in the interior profile of both positive and negative parental models. The spousal presence of a word of absolute Love haunts the characters, and it falls to the phenomenologist Adam to highlight "the contrast between surface and depth, adventure and drama, the empty and the full, the part and the whole, the momentary now and the eternal forever"[60]. No one stands outside the reach of this presence, and all are called to enter into the dialogue it makes possible[61].

The poetry and plays of Karol Wojtyła can be read as a first draft of the theology of language that later appears at key points in the pontifical writings. Only a brief sketch of the later theology is possible here. It develops during his pontificate in terms of the consideration of the incarnation as a language: "In the mystery of the Redemption man becomes newly 'expressed' and, in a way, is newly created"[62]. The reflection then blossoms in terms of the reading and re-reading the language of the body in his Theology of the Body, but the same idea can also be found in the reference to the sexual act as a *naturale verbum* in *Familiaris Consortio*[63], and in the allusive reference to the "silent language of a profound sharing of affection" in *Evangelium Vitae*[64]. As we saw above, Augustine highlighted the Christian approach to language as an interplay between thought and action, and the whole question of work in the writings of Pope John Paul II could also be examined anew in this light[65].

58 Ibid., p. 88.
59 K. Schmitz, *At the Center of the Human Drama*, cit., pp. 16-17.
60 Ibid., p. 17.
61 Cfr. J. Tischner, *The Spirit of Solidarity*, Engl. transl. by M. B. Zaleski and B. Fiore, S. J., San Francisco, Harper & Row, 1984, pp. 10-12.
62 *Redemptor hominis*, Encyclical of March 4, 1979, 10.
63 *Familiaris consortio*, Apostolic Exhortation of November 22, 1981, 32.
64 *Evangelium vitae*, Encyclical of March 25, 1995, 19.
65 *Laborem Exercens*, Encyclical of September 14, 1981, 5-6, 15. See also J. Tischner, *op. cit.*, pp. 13-17.

4. Conclusion: Revisiting the World within the Word[66]

These three analyses are offered as elements in a future synthesis[67]. What kind of synthesis is made possible by this analysis? All three radicalize the difference between the Divine word and human language. Augustine turns to the model of the Incarnation to show that only a God-man who acted in the surprisingly unique manner of a God-man could bridge the gap between the infinite and the finite Word. Cusanus drew up a new Christian reading of Neoplatonism to consider the interplay between *apophasis* and *kataphasis* in a way that differs from both Augustine and from other medieval Neoplatonists. Karol Wojtyła considered the analogy of the Word in existential and dramatic terms. The posture of silence and the task of poeticizing introspection are joined to resolute moral action. The philosopher of responsible human action molds the formation of a conscience out of the depths of the self to serve others[68]. In each case, one is drawn to wonder about the relationship between the vertical analogy (infinite Word/finite words) and the horizontal analogy (word/world, words of interpersonal exchange). In what sense, if at all, does the analogy of the Word in these three cases open itself to a new understanding of the world and/or of dialogue with one's fellow human beings?

Two further points thus come into view: the human reality of language as a form of mediation and the ethical import of the analogy of the Word. First, each thinker (Augustine, Cusanus, Wojtyła) looks beyond the dualism of inward presence and outward exteriority. What makes languages forceful in the public realm is closely tied to the depth of its inward presence[69]. But even the distinction between inner and outer is not self-evident. It is a verbal reality that needs to be thought. What these three thinkers share in common, I think, is a view of language as a loosely structured but nonetheless *open totality*. That assertion flies in the face of the modern sci-

66 The phrase "the world within the word" is borrowed from the title of a book of essays on language: William H. Gass, *The World Within the Word: Essays by William H. Gass*, cit. Gass took seriously Heidegger's question whether we transpose our propositional way of understanding things into the structure of things themselves. Cfr. ibid., pp. 308-317.

67 Cfr. L. Dupré, *The Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture,* New Haven (CT), Yale University Press, 1993, p. 7: "Our present task may well be the humble one of exploring how the fragments we are left with may serve as building blocks for a future synthesis".

68 K. Wojtyła/Pope John Paul II, *The Acting Person*, Dordrecht (NL), D. Reidel Publishing Company, 1979. On silence, cfr. R. Williams, *op. cit.*, pp. 156-185.

69 Cfr., for example, the meditation on "art" in Jósef Tischner, *op. cit.*, pp. 34-39.

ence of linguistics, which has contributed key insights into the discrete parts of language as things and as acts but has either avoided or abandoned the notion of a lived totality.

To think the totality of language is not a simple task. The totality is never given all at once. And it never exists just in one place. Charles Taylor, for example, hypothesizes the idea of an evolutionary "flexibility" of language, one that accords a special place to the Aristotelian notion that the human being is "an animal possessing *lógos*" while at the same time recognizing the dramatic urgency of an intercultural hermeneutics[70]. Language as a whole has no existence apart from the parts, both within and between diverse semiotic systems. The mode of reflection present in St. Augustine, Nicholas of Cusa, and the young Wojtyła allows the wholeness in language to come into view without ignoring the difficulty of grasping it. This task of conceiving of language in terms of wholes and parts is hardly a new one. Wilhelm von Humboldt is, according to Gadamer, "the founder of a modern philosophy of language"[71]. His view of language is thus absolutely determinative for understanding language as a total experience of the world, for he spoke of language as a *Weltansicht* ("a view of the world") even if he sometimes faulted non-European languages not derived from Sanskrit for their structural inferiority[72]. A follower of his with even stronger nationalistic inclinations than Humboldt, i.e., Leo Weisgerber, developed the further notion of languages as a *Zwischenwelt*, a "between-world"[73]. Weisgerber believed that the views of the world that we adopt are completely determined by the linguistic field; these "between-worlds" are not just scientific systems but existential re-

70 Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 338-342.

71 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 415; Engl. transl. *Truth and Method*, cit., p. 397. Gadamer draws a sharp contrast between Cusanus and von Humboldt on the question of the diversity of languages that is simply inaccurate. Cusanus was indeed consumed with the question of linguistic diversity but did not formalize this interest into a new science of linguistics.

72 W. von Humboldt, *On Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, §9, p. 60: "There resides in every language a characteristic worldview". And W. von Humboldt, *Über die Verschiendenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Berlin, Drückerei der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836, §9, p. 34. Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 419; Engl. transl. *Truth and Method*, cit., p. 401.

73 L. Weisgerber, *Von den Kräften der deutschen Sprache*, Band II: *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, 1973, available on-line at http://www.gleichsatz.de/b-u-t/spdk/weisg1.html.

alities. Cultural differences are thus rooted in the differences between the filters for human understanding provided by our mother tongues.

Returning to the schema of Taylor, the "designative-instrumental" view of language prioritizes the Humboldtian *Weltansicht* since worlds are established linguistically, and the "constitutive-expressive" view draws upon the notion of language as a "between-world" but extends the role of mediation to the creation of *new* domains of meaning. Both standpoints come into play in the analogy of language since language circumscribes one's view of the world in a dramatic fashion even as it creatively opens a new world of meaning. The Humboldtian tradition rightly drew attention to the fact that language is an active, spiritual reality in the lives of individuals and cultures. Von Humboldt stressed that language is never a finished product (*ergon*). But there is also the grave danger in both the mild forms of the view of language as a *Weltansicht* and more radicalized conception of a *Zwischenwelt* of allowing the scientific construction of a worldview by means of one specific language to blind one's view of and appreciation for cultural difference. Neither Humboldt nor Weisgerber were able to escape this blindness[74].

Hans-Georg Gadamer revisited this tradition and made some basic improvements upon it. In a late essay he adopts the term *die Zwischenwelt der Sprache* to uncover the self-presentation of language as a shared conversation between speaker and world[75]. On this basis Gadamer forges his response to Jacques Derrida on the fragile state of linguistic structures in human life and the simultaneous need to prioritize the living reality of dialogue in assessing the hermeneutical value of the metaphor of textuality. Gadamer defends "the midworld of language" even while he himself addresses the fundamental ambiguity of linguisticality as such. Gadamer posits a communality of meaning (*Gemeinsamkeit des Sinnes*) that is built up in conversation and recognizes the impenetrability of the otherness of the other that is mediated in this living encounter. But regarding the abiding nature of such dialogical linguisticality, he is left with a series of questions rather than a finished product:

74 For a critique of Humboldt on this point, cfr. H. Aarsleff, "Introduction", in W. von Humboldt, *On Language*, cit., pp. VII-LXV. On Weisgerber's Eurocentric political vision, see L. Weisgerber, *Die sprachliche Zukunft Europas*, Lüneberg, Weliand-Verlag, 1952.

75 H.-G. Gadamer, *Text and Interpretation*, in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Debate*, edited by D. E. Michelfelder and R. Palmer, New York, State University of New York Press, 1989, pp. 28-29. Gadamer is not using this term in the sense introduced by Weisgerber. He sees as the innovators of this concept Ernst Cassirer, Martin Heidegger, and Hans Lipps and sees a parallel to Ludwig Wittgenstein.

> Is it a bridge or a barrier? Is it a bridge built of things that are the same for each self over which one communicates with the other over the flowing stream of otherness? Or is it a barrier that limits our self-abandonment and that cuts us off from the possibility of ever completely expressing ourselves and communicating with others?[76]

The profound ambiguity noted here prevents language from ever being translucent in the manner of a Neo-kantian transcendentalism or the empirical sciences of language, but as an opportunity for interpretation it also makes possible the illumination of a previously ignored domain of life: "Over against the illusion of self-consciousness as well as the naïveté of a positive concept of facts, the midworld of language has proven itself to be the true dimension of that which is given"[77].

Gadamer's focus on linguistic mediation is not just a rearguard maneuver to counter Derrida's anti-metaphysical extremism. Gadamer had already in *Truth and Method* developed a dialogical theory of "*die Mitte der Sprache und ihre speculative Struktur*" ("the midpoint of language and its speculative structure")[78]. Language is accordingly a *Mitte* ("midpoint", "center", "medium", and "mediation") in the sense that the absolutely unsayable enters not only into the closed world of spoken words but into a historically mediated life world of experiences made possible by speech[79]. The proposal is not "speculative" in the sense of fleeing the world. On the contrary, he exploits the specular metaphor in the discourse of Hegel and other thinkers of the Romantic period: "A thought is speculative if the relationship that it expresses is not conceived as the unambiguous assigning of a determination to a subject, a property to a given thing, but must be thought of as a mirroring, in which the reflection is the pure appearance of what is reflected, just as the one is the one of the other, and the other is the other of the one"[80]. Gadamer thus opens wide the ancient Greek *and* Hegelian dialectic in order to guarantee the interpersonal productivity and processual character of dialogue with the other as other. The awareness of the world-opening character of the event of language lies at the center of

76 Ibid., p. 27.
77 Ibid., p. 29.
78 H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, cit., pp. 414-431. This is rendered in a literal fashion into English as "the Centre of language", which loses the original sense of mediation between world and self. See *Wahrheit und Method*, cit., pp. 432-449.
79 The lines of poetry by Rilke that serve as an epigraph to *Truth and Method* convey all of these senses of *Mitte*.
80 Ibid., p. 423; *Wahrheit und Methode*, cit., p. 442.

Gadamer's proposal for hermeneutical dialogue[81]. On the other hand, Gadamer's careful redaction of the ancient and medieval precedents for this new approach to the analogy of the Word does not prevent astute commentators from labeling his approach to dialogue as a "secularized Platonism" and his approach to being as a worldly form of *Eidos*[82]. This point is made even clearer when he acknowledges his debt to anti-metaphysical postures of Nietzsche, Freud, and Heidegger on the question of interpretation in his dialogue with Derrida[83]. In general, the hermeneutical theories of language as a *Zwischenwelt* proposed by Gadamer and his followers would tend to secularize the religious content of the three thinkers considered above but still contain valuable modern insights into the mutually self-disclosive analogy between word and world[84].

Moreover, there are clear patterns in verbal wholeness that can be paralleled to the moral life. Robert Sokolowski has written eloquently in this regard about the syntax of moral agency[85]. "There is a moral syntax in human action, and it engages the issue of truth"[86]. In this view, the nominative case refers to the subject of actions, the accusative to the objects acted upon, and the datives to those whom we engage indirectly in conversation and otherwise, consciously and unconsciously. Facing the verbal likeness can be a start to looking more deeply into the datives of manifestation present within the moral domain. As Sokolowski notes:

81 For Gadamer language is the means by which we *intend* to grasp the "world-in-itself". The reality of the world is confirmed by the disclosure of a "belongingness of subject and object", but even that hermeneutical task of knowing the world through being in the world needs to be reiterated in a historically mediated and "specular" fashion. This example illustrates the openness of Gadamer's notion of totality.

82 C. R. Kim, *Sprache als Vermittlerin von Sein und Seiendem: Die Logik des Darstellens bei Hans-Georg Gadamer*, Aachen, Shaker Verlag, 1999, p. 307. The historicism of Wilhelm Dilthey, which Gadamer himself takes as a result of an exchange with Leo Strauss as his own starting point for countering Deconstruction, lies behind this self-conscious worldliness. See H.-G. Gadamer, *Text and Interpretation*, cit., p. 25.

83 Ibid., p. 29.

84 Cfr. R. Van Nieuwenhove, *Gadamer, Art, and Contemplation: How to Make Sense of Sacraments in an Allegedely Post-Metaphysical World*, in "Louvain Studies", XXXVIII (2014), pp. 111-125, and Mirela Oliva, *Das innere* Verbum *in Gadamers Hermeneutik*, cit., pp. 99-146.

85 R. Sokolowski, *Christian Faith & Human Understanding: Studies in the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, D.C., The Catholic University of America, 2006, pp. 131-148, 165-178.

86 Ibid., p. 173.

> As datives of manifestation and as origins of action we are irreplaceable, and hence hold our distinctive place in our familiar relationships and in human conversation and history. To be quotable is to be singular. Our reason establishes us as person, with the ontology and logic that persons enjoy.[87]

The analogy of the word does much more than pose ethical questions. It situates ethical norms helpfully into an open-ended conversation without voiding them of their true purpose or end. It validates in a personalist fashion what is uniquely human without treating the on-going drama of human life a-cosmically. Christianity widens the domain of precepts to include as the first of all datives of manifestation the sometimes startling beauty of self-giving love. This grammar of ethical action can therefore be compared to what Isabelle Mandrella calls the "*belebende Funktion der Liebe*" ("the life-giving character of love") in Nicholas of Cusa[88]. But these ethical issues take us into a new domain and actually represent questions better left for another day.

87 Ibid., 176.

88 I. Mandrella, *'Amor liber est'. Liebe und Freiheit bei Nicolaus Cusanus*, Trier, Paulinus Verlag, 2016, pp. 28-33.

III.

LA PAROLA INFINITA
E
LA SUA IMMAGINE

Kazuhiko Yamaki

VOM ‚*IPSE EST, QUI IN OMNIBUS LOQUITUR*' HER – EINE VERÄNDERTE IDEE DER BEZIEHUNG VON GOTT UND GESCHÖPF BEI CUSANUS

Abstract: In the first two chapters, the paper discusses Cusanus' ideas on the concept of *repraesentatio* and the *complicatio-explicatio* schema, with which he tries to solve the difficult question of why, despite the fact that the world is of one God, there is the difference of things and how this difference must be understood (Diversity Problem). The paper first focuses on the sentence "*ipse est, qui in omnibus loquitur*" ("He [God] is speaking in all things") written in *De docta ignorantia* (1440) (II, c. 13). Its meaning is interpreted by explanations of *repraesentatio* and the *complicatio-explicatio* that at this intellectual stage in Cusanus's life, he sees God speaking one-sidedly to the world and appearing to it as a stranger. Furthermore, it is demonstrated that in *De dato patris luminum* (ca. 1446) Cusanus begins, by considering all creatures as lights, to appreciate humans and creatures in their coexistence very positively. This results in his recognition that God's speaking is not one-sided but a call for people to respond, as shown in the passage of *De sapientia* (1450) (I, n. 3). The third chapter explains Cusanus' certain philosophical development, in the process of which he identifies an intimate relationship between God, the world, and man. In the first section of the chapter, a significant passage in *De visione Dei* (1453) (XII, n. 49) is examined, clarifying Cusanus' specific view on God's creation, which the author calls "*alloqui* ontology". The author then points out that in the sermon CCLVIII (1456) (n. 17) Cusanus states that God appeals to man not only directly but also through creatures, and that at the end of his life Cusanus considers the praise of God as a response to "*alloqui* ontology", on the basis of which the whole of creation can exist. In the last paragraph the author confirms Cusanus' view of the intimate relationship between God, the world, and man by reference to passages in *De visione Dei*, the sermon CLXXXIX (1455), and *De venatione sapientiae* (1463).

Keywords: *diversitas*-problem, *repraesentatio*, *complicatio-explicatio* scheme, *alloqui*-ontology, praise of God.

1. Der ‚repraesentatio'-Gedanke

Wie ich mehrmals aufgewiesen habe[1], gibt es für Nikolaus von Kues eine lange schwierig bleibende Frage: Warum gibt es, obwohl die Welt von einem Gott erschaffen ist, in der Welt die Verschiedenheit der Dinge, und wie muss diese Verschiedenheit verstanden werden? Dass diese Frage, die ich als Diversitas-Problem bezeichne, für ihn vom Beginn seiner Denkerstätigkeit an sehr ernst war, zeigen offensichtlich nicht nur seine frühen Predigten[2], sondern auch sein Erstling *De concordantia catholica*, den er um 1433 herum verfasste. In dieser Schrift versuchte er, innerhalb der christlichen Welt, sowohl in der Kirche als auch im Heiligen Römischen Reich, eine harmonische Struktur wiederherzustellen, indem er sich damals als Konziliarist an dem Baseler Konzil beteiligte.

Bei diesen seinen Bemühungen lässt er den Begriff der *repraesentatio* eine sehr bedeutende Rolle spielen, um die jeweilige Funktion und Aufgabe der Repräsentanten jedes Organs in den obengenannten Bereichen der geschöpflichen Welt festzustellen. Als Beispiel zitiere ich einen längeren Passus, in dem er die symbolische Beziehungen zwischen Christus, Kirche und Petrus zu erklären versucht:

> Petrus kommt vom Felsen [petra] her, und der Fels ist die Kirche, die Christus bezeichnet, und deshalb ist sie [die Kirche] der mystische Leib Christi. Deswegen ist es klar, dass Christus die Wahrheit ist, der Fels, – der die Gestalt oder die Zeichnung Christi ist, – ist die Kirche, und die Gestalt oder die Zeichnung des Felsen ist Petrus. Daher, so wie Christus die Wahrheit ist, und deren Gestalt oder Zeichnung der Fels oder die Kirche ist, ist der Fels die Wahrheit, deren Gestalt und Bezeichnung Petrus ist. Daraus erhellt, dass die Kirche über Petrus, sowie über der Kirche Christus steht. [...] Deshalb wird klar, dass, so wie Petrus, der doch fehlbar ist, als einzelner und auf eine sehr undifferenzierte Weise die Kirche darstellt, es so mehrere Stufen der Darstellungen (*repraesentationum*) und Bezeichnungen zwischen dem Felsen

1 Z. B. Yamaki, Kazuhiko: Die cusanische Entdeckung des Gottesbegriffs ‚idem absolutum' im Jahr 1447. In: Machetta und D'Amico (Hrsg.), Nicolás de Cusa: identidad y alteridad, Pensamiento y diálogo (Buenos Aires 2010), 366f. [wiederabgedruckt in diesem Band].

2 Vgl. Sermo I [1430], n. 13, 1-11: „*Quo modo autem cuncta fluant a Deo in esse suo, longum esset et impossibile mihi enarrare*. Sed ut aliquantulum intelligamus, assumamus dictum Lincolniensis in libello suo De forma prima, scilicet, quemadmodum artificiatum fluit a mente artificis, sic, scilicet imaginando Deum summum artificem, cuncta, quae fuerunt, sunt et erunt, ab aeterno in mente habuisse et iuxta voluntatem suam per omnipotentiam in esse temporale posuisse absque medio vel iuvamine extrinseco" (Hervorh. von KY).

> und Petrus gibt, bis dass die Kirche von der undifferenziertesten Darstellung (*repraesentatione*) und Bezeichnung beim Felsen bis zur Wahrheit durch gewissere und wahrere Mittglieder gelangt. Jedoch kann nur einzige Person oder eine einzige Versammlung, die die Griechen ‚synode' nennen, die einzige Kirche bezeichnen und darstellen (*repraesentare*). Daher kommt es, dass bei einer allgemeinen Synode erwogen werden muss, ob es sich um eine ordentliche Versammlung handelt, die aufgrund ihrer synodalen Vereinigung die allgemeine Kirche darstellen (*repraesentare*) kann, wie z. B. aufgrund des Papstes, der Patriarchen und den Obersten der Provinzen.[3]

Aus der oben gezeigten Gedankenführung erhellt, dass Nikolaus hier dem Begriff *repraesentatio* nicht nur die Bedeutung der juristischen ‚Stellvertretung', sondern auch der Vergegenwärtigung oder ‚realen Repräsentanz' beilegt, worauf bereits Haubst hingewiesen hat[4]. Schon seit seiner frühen *Predigt* IV (im Jahr 1431, also vor der Schrift *De concordantia catholica*) benutzt Cusanus den Begriff, um die Schöpfung Gottes zu erklären:

> Der Sohn ist das gezeugte Bild der Gleichheit zum Vater. Der Mensch ist das geschaffene Bild der Nachahmung, die Welt ist das geschaffene Bild der Darstellung (*repraesentationis*), weil sie Spiegel des Schöpfers ist, wie der Apostel sagt: ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel'.[5]

---

3 De conc. cath. II, 18, n. 157, 31-38; n. 158, 1-10: „quoniam hoc ita est quod Petrus a petra et petra ecclesia quae significat Christum, et propter hoc est corpus eius mysticum, ideo patet, quomodo Christus est veritas, petra – figura sive significatio Christi – ecclesia, huius autem figura sive significatio Petrus. Unde sicut Christus est veritas, cuius figura sive significatio est petra sive ecclesia, ita petra est veritas, cuius significatio sive figura est Petrus. Ex quo clare patet ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus. [...] Deinde ex hoc patet quod, sicut Petrus unice et confusissime figurat ecclesiam, qui deviabilis est, quod tunc inter petram et Petrum sunt plures graduationes repraesentationum et sigificationum, quousque in petram deveniatur a confusissima repraesentatione et figura usque in veritatem per media certiora et veriora. Unam autem ecclesiam significare et repraesentare non potest nisi unus aut una congregatio, quam Graeci synodum dicunt. Ex quo evenit quod in synodis universalibus considerari debet, an sit oridinata congregatio, quae ex unione synodica repraesentare habet universalem ecclesiam, puta ex papa, patriarchis et provinciarum capitibus".

4 Haubst, Rudolf: Streifzüge in die Cusanische Theologie. Münster 1991, 515. Dieses Kapitel meines Aufsatzes verdankt sich den Studien von Haubst.

5 Sermo IV, n. 35, 19-23: „Filius est imago aequalitatis genita Patris, homo est imago imitationis creata, mundus imago creata repraesentationis, qui speculum creatoris, ut Apostolus: Videmus nun per speculum" (Übersetzung von Sikora und Bohnenstädt).

Da Nikolaus, obwohl er *decretorum doctor* war, sich spätestens seit seiner Ordination stärker für die Theologie und die Philosophie interessierte, war es für ihn nicht schwierig, zwischen den beiden Bedeutungen des Begriffs ‚repraesentatio' genau zu unterscheiden, wenn er die ganze Konstellation der Beziehungen zwischen dem Schöpfer-Gott und den Geschöpfen mit dem einen Begriff ‚repraesentatio' unmissverständlich zu erklären versuchte.

Nach Haubst benutzte Cusanus, theologisch gesehen, den Begriff, um hauptsächlich folgende drei Situationen zu erläutern: a) Gott repräsentiert sich uns in seiner Schöpfung; b) Jesus Christus repräsentiert Gott in der Menschheit; c) Gegenüber der niederen Schöpfung Gottes repräsentiert der Mensch etwas von Gottes Weisheit und Macht[6]. Zu den drei Bedeutungen darf man noch eine Bedeutung als d) hinzufügen: d) eine Stellvertretung repräsentiert ihr Organ, wozu sie gehört; wie ein Oberster seine Provinz bei einem Konzil repräsentiert.

Betrachtet man die oben gezeigten vier Formen genauer, erkennt man leicht, dass es zwischen ihnen eine erhebliche Diskrepanz gibt. Während bei dem ersten Fall Gott von sich aus sich uns in seiner Schöpfung repräsentiert, ist in den anderen drei Fällen das Subjekt der Repräsentation oder die Quelle der Qualifikation für die Repräsentation nicht eindeutig klar. Aus der im Folgenden dargestellten Sicht des Cusanus ist es selbstverständlich, dass alle Tätigkeiten in der Schöpfung eigentlich von Gott herrühren. Denn es ist klar: Da Gott allmächtig ist, geschieht nichts ohne ihn. Trotzdem könnte besonders im Fall c): der Mensch repräsentiert etwas von Gottes Weisheit und Macht gegenüber der niederen Schöpfung Gottes, ein Missverständnis des Pantheismus unterlaufen, weil diese Formulierung die Subjektivität Gottes schwächt.

2. complicatio-explicatio-Schema

2.1 Das complicatio-explicatio-Schema als eine neue Methode zur Erklärung der Gott-Geschöpfe-Beziehung

Nikolaus fängt in den Jahren um 1440 an, vermehrt das complicatio-explicatio-Schema anstelle des Begriffs ‚repraesentatio' zu benutzen, um die gleiche Sache zu erklären. Das zeigt ein Brief aus dem Jahre 1442 sehr klar:

6 Haubst: Streifzüge, 525.

> Das Haupt der Kirche ist der Papst, der von den Menschen aus aufgenommen wird. In ihm als im ersten einzigen Bekenner des Christus ist diese Kirche selbst einfaltend. Wir wissen, dass Petrus aber der erste Bekenner des Christus unter den Menschen war, und deshalb hat er aufgrund seines Bekenntnisses des Felsens, der Christus ist, seinen Namen erhalten, und die in sich selbst eingefaltete Kirche mit dem ersten Wort der Lehre über das All entfaltet. [...] Deshalb ist die Ausfaltung des Petrus, der nach dem Felsen benannt ist und die Kirche in sich einfaltet, die eine Kirche, die am gleichen Bekenntnis in der Andersheit der Vielheit der Glauben teilhat. Weil die Menge an der Einheit allein mit der verschiedenen Andersheit teilhaben kann, kann die Kirche erst allein in der verschiedenen Teilhabe an der Einheit bestehen. [...] Die Kirche existiert deshalb als die Einheit in der verschiedenen Andersheit.[7]

Das Zitat macht deutlich, dass Cusanus in der Zeit, als er den Brief verfasste, die bisherige Anwendung des ‚repraesentatio'-Begriffs zur Erläuterung der Beziehung zwischen Christus, der Kirche und Peter durch das neuere complicatio-explicatio-Schema ersetzt hat. Man darf aber dabei nicht übersehen, dass er sich mit dem Diversitas-Problem stark beschäftigte, indem er die Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Vielheit der Gläubigen zu erklären versuchte.

Das Gleiche findet in seinem philosophischen Erstling *De docta ignorantia* statt, den er 1440 vollendete: „Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist"[8].

In dieser Schrift wird niemals der Begriff ‚repraesentatio' benutzt. Wo liegt, so kann man fragen, der Vorteil des complicatio-explicatio-Schemas gegenüber der ‚repraesentatio'? Erstens bringt das Schema die Subjektivität Gottes eindeutig zum Ausdruck, weil hier Gott als das identische Subjekt in beiden Fällen, ‚complicare' und ‚explicare', die Tat vollbringt.

---

7 Epist. Roder. Sanc. n. 6, 3-9; 10 - n. 7,3; n. 7, 4f. (h XV/2 7f.): „caput huius ecclesiae est pontifex, qui ex hominibus assumitur. In quo est haec ipsa ecclesia complicative ut in primo uno confessor Christi. Petrum autem primum Christi confessorem scimus inter homines. Et ob hoc Petrus, a confessione petrae quae Christus est nomen accipiens, complicatam in se ecclesiam explicavit verbo doctrinae primo omnium. [...] Explicatio igitur Petri a petra dicti ecclesiam complicantis est ecclesia una eandem confessionem in alteritae multitudinis credentium participans. Quoniam autem multitudo unitatem non nisi in varia alteritate potest participare, non potuit eccelsia nisi in varia participatione unitatis subsisitere. [...] Unitas igitur in varia alteritate ecclesia existit".

8 De doct. ign. II, 3, [n. 107], 70, 14-16: „Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus" (Übersetzung von Wilpert).

Zweitens lässt es die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung wechselseitig und dynamisch entstehen, selbstverständlich unter der göttlichen Subjektivität. Drittens behält es nicht nur die Bedeutung der Darstellung bei, sondern betont auch die Bedeutung der Darstellung mit dem Tätigkeitswort ‚explicare' oder ‚erklären' (neben der Bedeutung ‚entfalten').

In diesem Zusammenhang trifft die folgende Formulierung, die sich in der Schrift *De docta ignorantia* findet, zu: „ipse est, qui in omnibus loquitur" („Er [Gott] ist es, der im All spricht")[9]. Allerdings sollte man hier den Kontext des Paragraphen, in dem der Satz steht, berücksichtigen. Dann erhellt sich, dass hinter diesem Satz eine gewisse Geringschätzung der Schöpfung steht:

> Alle Dinge [geben, KY] dem, der in der belehrten Unwissenheit sie befragt, was sie oder wie und wozu sie sind, zur Antwort: ‚Aus uns sind wir nichts, und aus uns können wir dir auch nicht etwas anderes antworten als nichts, da wir auch kein Wissen von uns selbst haben, sondern allein jener, durch dessen Erkennen wir das sind, was er selbst in uns will, befiehlt und weiß. Wir alle sind stumm. Er ist es, der in uns spricht. Er, der uns gemacht hat, weiß allein, was wir sind, wie und wozu. Wünschst du etwas über uns zu wissen, so erfrage das in unserem Grunde und in unserer Ursache, nicht in uns. Dort wirst du alles finden, wenn du den Einen suchst. Ja auch dich selbst kannst du nur in ihm finden'.[10]

Aus diesem längeren Zitat lassen sich folgende vier Hauptgesichtspunkte hervorheben:

1. Er, der alle Dinge gemacht hat, ist es, der in ihnen [allen Dingen] spricht.
2. Im Gegensatz dazu sind alle Dinge [nämlich die Schöpfung] stumm.
3. Einer, der etwas über Alle zu wissen wünscht, muss das im Grunde und in der Ursache von Allem [nämlich in Gott] erfragen.
4. Auch der Eine als der Fragende kann sich selbst nur in ihm [d. h. in Gott] finden.

---

9 Ibid. 13, [n. 180], 113, 25.

10 Ibid. 13,[n. 180], p. 113, 22-29 [Übersetzung von Wilpert]: „omnia quidem in docta ignorantia ab eis sciscitanti, quid sint aut quomodo aut ad quid, respondent: ‚Ex nobis nihil neque es nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus, cum etiam scientiam nostri non nos habeamus, sed ille solus, per cuius intelligere id sumus, quod ipse in nobis vult, imperat et scit. Muta quidem sumus omnia; ipse est, qui in omnibus loquitur. Qui fecit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et ad quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere. Ibi reperies omnia, dum unum quaeris. Et neque te ipsum nisi in eo reperire potes'".

Aber man darf nicht übersehen, dass trotz der hier geschilderten Beziehung zwischen Gott und Schöpfung, Gott in der Welt einseitig zu sprechen und ihr fremd gegenüberzustehen scheint, obwohl er im oben erklärten complicatio-explicatio-Schema zur Schöpfung stehen sollte. Diese Lage hat wohl darauf Bezug, dass Nikolaus in der gleichen Schrift wie folgt schreibt:

> Die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung freilich übersteigt die Fassungskraft unseres Geistes. Wer, so frage ich, vermöchte zu erkennen, wie aus dem göttlichen Geist die Vielheit der Dinge hervorgeht, da doch Gottes Erkennen sein Sein ist und er die unendliche Einheit ist?[11]

Offensichtlich handelt es sich hier wieder um das Diversitas-Problem, indem das Problem im Zusammenhang mit dem complicatio-explicatio-Schema steht. Was das Diversitas-Problem angeht, hat Nikolaus bereits im zweiten Kapitel der Schrift die Lösung angegeben, und zwar derart, dass er den Grund der Vielheit der Dinge als Kontingenz bezeichnen wird[12].

In diesem Sinne scheint die Welt dem Kueser immer noch nicht ganz hell. Man bemerkt leicht, dass die Schöpfung oder die Welt früher von ihm als irgendwie dunkel betrachtet wurde, wenn man die folgende Formulierung, die kurz vor dem oben angeführten Paragraphen steht, in Betracht zieht: „er wohnt in unzugänglichem Lichte", das in allem gesucht wird[13].

Das gilt auch für die Auffassung in der Schrift *De coniecturis*, die gleich nach *De docta ignorantia* abgefasst worden sein dürfte. Ich stütze mich auf eine längere Erklärung zu dieser Position aus meinem bereits veröffentlichen Aufsatz. Auch hier ging es um das Diversitas-Problem. In seinen philosophischen Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* versucht er das Problem theoretisch zu lösen; in ersterer [*De docta ignorantia*] kann er

11 Ibid. II, 3, [n. 109]) 70, 29-32 [Übersetzung von Wilpert]: „Excedit [...] mentem nostram modus complicationis et explicationis. Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas, postquam intelligere Dei sit esse eius, qui est unitas infinita?".

12 Ibid. 2, [n. 100], p. 66, 9f.; 12-17; 19-22: „videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil, […] Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse; neque non esse, quia est ante nihil; neque compositum ex illis. Noster autem intellectus, qui nequit transilire contradictoria, divisive aut compositive esse creaturae non attingit, quamvis sciat eius esse non esse nisi ab esse maximi. Non est igitur ab esse intelligibile. […] Et […] non potest creatura ut creatura dici una, quia descendit ab unitate; neque plures, quia eius esse est ab uno; neque ambo copulative. Sed *est unitas eius in quadam pluralitate contingenter*" (Hervorh. von KY).

13 Vgl. De doct. ign. I, 25, [n. 89] 56, 13-15. Dort findet sich eine Erwähnung von „tenebra nostrae ignorantiae".

es schließlich nicht lösen, so dass dessen Grund als Kontingenz bezeichnet wird; in letzterer [*De coniecturis*] versucht er weiter, mit Hilfe eines neu eingeführten Paradigmas unitas-alteritas, das Problem theoretisch zu bewältigen. Aber es entsteht eine neue Schwierigkeit: diejenige des Grundes der *alteritas*. Denn zwar ist das Schema sehr nützlich, um die Verschiedenheit der Dinge in der Welt zu erklären, aber es lässt die neue Schwierigkeit aufkommen zu bestimmen, was der Grund der *alteritas* ist, der als *basis pyramidis tenebrae*[14] bezeichnet wird, und woher er stammt. Auf diese schwierige Frage antwortet Cusanus nun wie folgt: „Beachte, daß Gott, der die Einheit ist, gleichsam die Basis des Lichtes darstellt; die Basis der Finsternis ist wie das Nichts. Zwischen Gott und dem Nichts aber steht, so mutmaßen wir, jegliches Geschöpf"[15]. Die Formulierung „basis vero tenebrae est ut nihil" zeigt wohl seine Ratlosigkeit gegenüber der Schwierigkeit. Denn diese Antwort lässt gleich eine andere Frage entstehen: Ist das Nichts eigentlich ein Wesen, das Gott gegenüber stehen kann[16]?

2.2 Die Schöpfung als Lichter

Auch in der Schrift *De dato patris luminum*, die um den Jahreswechsel vom 1446 herum verfasst wurde, findet sich ein sehr eindrucksvolle Formulierung von der Beziehung zwischen Gott und der Welt. Sie lautet wie folgt:

> So als ob die Welt im Wechsel der Verdunklung ein wandelbarer Gott wäre, während die unwandelbare ohne wechselnde Verdunklung bestehende Welt der ewige Gott wäre.[17]

Obwohl auch hier der Finsternischarakter der Welt, der in der Schrift *De coniecturis* unmissverständlich vorkam, bleibt, scheint er keine Rolle mehr zu spielen. Denn Nikolaus wendet offensichtlich das complicatio-explicatio-Schema auf die Erklärung von der Beziehung zwischen Gott und

14 De coni. I 9, n. 41.

15 Ibid., n. 42, 1-3: „Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; *basis vero tenebrae est ut nihil*. Inter deum autem et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam" (Hervorh.von KY).

16 Yamaki, Kazuhiko: Die cusanische Entdeckung des Begriffs, 367.

17 De dato IV, n. 106, 14-16 [Übersetzung von Dupré, II, 665]: „quasi mundus sit deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis, et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis sit deus aeternus".

Welt an, und deshalb wird die Beziehung so wechselseitig und dynamisch dargestellt, als ob der Finsternischarakter in die Dynamik der gegenseitigen Beziehung absorbiert würde.

Trotzdem versucht Cusanus mit der neuplatonischen Emanationslehre, den Finsternischarakter in der Schöpfung aufzuheben:

> Alle Dinge sind Erscheinungen oder irgendwelche Lichter. Weil aber der Vater und die Quelle des Lichtes einer ist, sind alle Dinge Erscheinungen des einen Gottes, der, wenn er auch einer ist, doch nur in der Verschiedenheit erscheinen kann. Denn wie könnte die unendliche Kraft anders als in Mannigfaltigkeit erscheinen?[18]

Das Denken des Nikolaus, das die Schöpfung nicht geringschätzt, sondern versucht, sie hochzuschätzen, wird weiter vertieft; das zeigt der folgende Passus aus der gleichen Schrift sehr deutlich:

> Was auch immer geschaffen ist, sind Lichter, um die vernunfthafte Kraft in die Wirklichkeit zu versetzen, auf daß sie in dem ihr so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe. Der Mensch sieht, daß es verschiedene Geschöpfe gibt, und in dieser Verschiedenheit wird er so erleuchtet, daß er zum seinshaften Licht der Geschöpfe vordringt.[19]

Hier ist die Zusammenarbeit zwischen dem Menschen und den anderen Geschöpfen als Lichtern sehr schön geschildert. Obwohl es nicht gesagt ist, dass die verschiedenen Geschöpfe sprechen, helfen sie sicherlich dem Menschen, der die vernunfthafte Kraft hat, so dass er zur seinshaften Quelle des Lichts vordringt.

Das cusanische Denken, das einerseits das Diversitas-Problem zu lösen und andererseits den Geschöpfen positive Bedeutung beizumessen versucht, wird durch die Überlegung über das *unum necessarium*, die in der Predigt LXXI (1446) angestellt wurde[20], bis zum Denken über das *idem absolutum* entwickelt, das in der Schrift *De genesi* (1447) eingeführt wird.

---

18 Ibid. n. 108, 7-11 [Übersetzung von Dupré, II, 665]: „Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam. Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere. Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset?".

19 Ibid. V, n. 115, 4-9 [Übersetzung von Dupré, II, 675]: „Omnia [...] quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat. Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essentiale lumen creaturarum pergat".

20 Vgl. Yamaki: Die cusanische Entdeckung des Begriffs, 369-372.

Das Neue im Diversitas-Problem, das seit der Zeit der Verfassung der Predigt LXXI im cusanischen Denken anwesend ist, ist die Überlegung zur Immanenz Gottes in der Schöpfung. Wohl ließ ihn das Denkschema complicatio-explicatio zu dieser neuen Idee kommen; das heißt, wenn es bestätigt werden kann, dass Gott jedem Ding immanent ist, dann kann die Vielheit der Schöpfung einfach als die Ausfaltung Gottes anerkannt werden.

Zunächst hat Nikolaus in der Predigt LXXI mit dem Begriff *unum necessarium* versucht, die Gottesimmanenz in jedem Ding zu zeigen. Anschließend versucht er erneut in der Schrift *De genesi* mit dem Begriff *idem ipsum* die Gottesimmanenz in jedem Ding zu beweisen, um die bei dem letzten Versuch angestoßene Aporie[21] zu beseitigen. Sein diesmaliges Denken geht davon aus, dass Gott das absolute Selbe ist[22], indem Nikolaus versucht, diese Formulierung in den Zeilen der Bibel[23] zu verankern. Anschließend weist er darauf hin, dass alles, was ist, sich selbst gegenüber dasselbe und anderem gegenüber verschieden ist. Die neue Auffassung entwickelt sich weiter wie folgt:

> Wenn ich darauf beachte und bemerke, daß man nicht leugnen kann, daß alles sich selbst gegenüber dasselbe ist, so sehe ich, daß das absolute Selbe von allem partizipiert wird. Denn wenn das absolute Selbe allen Dingen gegenüber anders und verschieden wäre, wären sie nicht das, was sie sind. Wie nämlich sollte etwas sich selbst gegenüber dasselbe sein, wenn das absolute Selbe von ihm verschieden und getrennt oder anders wäre? Ebenso, wenn etwas, das an dem Selben teilhat, selbst das Selbe wäre, an dem es teilhat, wie sollte es einen anderen gegenüber, das ebenfalls mit sich selbst identisch wäre, verschieden sein?[24]

21 Die Schwierigkeit ist derart, dass, wie man es verstehen muss, wenn beispielsweise ein Stein zerbrochen wird, so dass er fünf Teile wird. Denn jeder von den fünf Teilen ist auch ein Stein. D.h. ist es nicht so einfach, die Immanenz Gottes, die jedes Wesen von jedem besonderen Dingen zustande kommen lässt, allein mit dem Begriff ‚unum necessarium' zu begründen.

22 De gen. I, n. 147, 1f.: „idem absolutum, quod et deum dicimus".

23 Ps. 101, 28: „Tu, autem, idem ipse es, et anni tui non deficient"; I Cor. 12, 11: „Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus".

24 De gen. I, n. 147, 14-20 [Übersetzung von Dupré II, 397]: „Quando adverto negari non posse quodlibet esse idem sibi ipsi, video idem absolutum ab omnibus participari. Nam si idem absolutum foret ab omnibus aliud et diversum, non essent id quod sunt. Quomodo enim quodlibet esset idem sibi ipsi, si absolutum idem ab ipsis foret diversum et distinctum aut aliud? Sic si participans idem foret ipsum idem, quod participat, quomodo foret alteri, quod etiam sibi ipsi idem, diversum?".

In diesem längeren Passus versucht Cusanus verständlich zu machen, wie die Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen zustande kommt, indem er statt des neuplatonischen Begriffs *unum* den neu gebildeten Begriff des *idem absolutum* auf das complicatio–explicatio-Schema anwendet. Zugleich versucht er damit, die Aporie zu vermeiden, die durch die Behauptung der Immanenz Gottes hervorgebracht wird, wenn sie mit dem Begriff *unum* durchgeführt wird. Denn es ist nun möglich, zu sagen, dass ein Stück Stein sich selbst gegenüber dasselbe ist, wenn auch das Stück Stein vor seinem Zerbrechen als ein Teil zu einem größerem Stein gehörte.

Obwohl es aus Gründen des Platzes unmöglich ist, unsere Untersuchungen über die Schrift eingehend darzustellen, ist es wohl möglich, den in der Schrift entwickelten Gedanken zusammenzufassen, soweit er sich auf die vorliegende Überlegung bezieht.

1. Die Tatsache, dass es in der realen Welt Vielheit und Verschiedenheit der Dinge gibt, ist kein negativer noch statischer Sachverhalt, sondern ein dynamischer Prozess der Schöpfung.
2. Da jedes Seiende sich selbst gegenüber das Selbe ist, hat es seine eigene Identität und wird deshalb von dem absoluten Selben als Gott gerufen.
3. In dem Sinne bedeutet die Verschiedenheit der Dinge nicht das Diffundieren des Absoluten, sondern das Fokussieren auf das Absolute, weil die Dinge immer von Gott gerufen werden.
4. Darüber hinaus finden sich eben in dieser Welt voller Verschiedenheit Ordnung und Harmonie[25], wie in der *Predigt* LXXI dargestellt. Und diese Ordnung oder Harmonie ist auch sehr verschieden[26]. In diesem Zusammenhang wird ein Vergleich mit dem vom Finger Gottes geschriebenen Buch der Welt erwähnt[27].

---

25 Ibid. I, n. 150, 9-11: „Consonant et conclamant omnia, quamquam varia, idem ipsum, et hic consonans clamor est assimilatio".

26 Ibid. II, n. 154, 9-12: „quia idem absolutum est in omnibus, quoniam quodlibet idem sibi ipsi, varia est omnium concordantia universalis, generica vel specifica; sic et differentia, sine qua concordantia propter inattingibile esse nequit." („weil das absolute Selbe – da jedes mit sich selbst identisch – in allem ist, ist die allgemeine, gattungshafte und eigengestaltliche Übereinstimmung aller Dinge mannigfach; ebenso auch der Unterschied, ohne den die Übereinstimmung – des Unerreichbaren wegen – nicht sein kann").

27 Ibid. IV, nn. 171-173. Vgl. Yamaki, Kazuhiko: Buchmetaphorik als „Apparitio Dei" in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30 (2005) [wiederabgedruckt in diesem Band].

5. Daraus kann man erkennen, dass Nikolaus nun eine neue gedankliche Etappe erreicht hat, wo sowohl der Mensch als auch diese Welt sehr positiv geschätzt werden. Von dieser Etappe aus wird die neue Welt des cusanischen Denkens entwickelt, wie es in der *Idiota-Schriften* gezeigt wird; nämlich in der Schrift *Idiota de sapientia* wird die Welt so hoch geschätzt, dass man dort die Weisheit, weil sie auf den Straßen ruft, finden kann, und in der Schrift *Idiota de mente* wird der Geist des Menschen so hoch geschätzt, dass der Geist, ähnlich zu Gott, Begriffe von der Welt bilden und die Ordnung der Welt vernehmen kann.
6. Darüber hinaus ermöglicht diese Lösung Cusanus, diese sehr divers erschaffene Welt im Ganzen positiv zu akzeptieren, so dass er nicht nur die *artes liberales,* sondern auch die *artes mechanicae*[28] schätzen konnte, wie den Glasbläser[29] und den Maler[30], die in der Schrift *De genesi* positiv erwähnt sind.

3. Eine intime Beziehung zwischen Gott, der Welt und dem Menschen

3.1 Alloqui-Ontologie

Mit der positiven Schätzung der Welt parallel laufend, lässt Nikolaus Gott auch positiv sprechen, wie die Rede des Idiota in der Anfangsszene der *Idiota de sapientia* (1450) typischerweise zeigt:

> Ich aber sage dir: die Weisheit ruft draußen auf denn Straßen, und es ist ihr Rufen, daß sie selbst in den höchsten Höhen wohnt.[31]

28 Die Professoren und humanistischen Literaten in der Epoche von 1300 bis 1600 unterschieden die freien von den mechanischen Künsten. Die letzteren, Handarbeit, Experiment und Sezieren, verschmähten sie; vgl. Zilsel, 49; 56.

29 De gen. III, n. 163, 6: „vitrifex".

30 Ibid. IV, n. 171, 5: „Nullum pictorem sperno".

31 De sap. I, n. 3, 10-13 [Übersetzung von Steiger]: „Ego autem tibi dico, quod ‚sapientia foris' clamat ‚in plateis', et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis'." Vgl. De quaer. IV, n. 48, 11-13: „non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et de nihilo homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt." Sermo LXXI, n.11, 5-8: „Agit igitur unum et unum; hoc est, sicut calidi est calefacere et frigidi frigefacere, ita unius est unire. Unde agere unius est ad suam unitatem non-unum vocare"; De genesi, I, n. 149, 8f.: „Vocat [...] idem non-idem in idem".

Im Gegensatz zu *De docta ignorantia*[32] ist dieses Sprechen Gottes kein einseitiger Ausdruck mehr, sondern ein Ruf, von dem ein Mensch, wenn er ihm zuhört, und sei er auch unwissender Laie, viel lernen und dadurch „viel Ergötzlicheres finden"[33] kann. Diese Denkrichtung des Cusanus wird in der Schrift *De visione dei* (1453) weiter vertieft:

> Du [Gott] sprichst in Deinen Wort zu allem, die sind, und rufst ins Sein, die nicht sind. Du rufst sie, auf daß sie Dich hören, und wenn sie Dich hören, sind sie. Wenn Du sprichst, sprichst Du zu allen und alle, zu denen Du sprichst, hören Dich. Du sprichst zur Erde und berufst sie zur menschlichen Natur. Und die Erde hört Dich und dieses ihr Hören ist das Mensch- Werden. Du sprichst zum Nichts, als ob es etwas wäre, und berufst das Nichts zum Etwas und das Nichts hört Dich, weil das Etwas wird, Was Nichts war.[34]

Offensichtlich formt Cusanus zwei Bibelverse, nämlich *Genesis* 2,7[35] und *Römerbrief* 4,17[36] mit den Worten *loqui* und *vocare* um, und kombiniert die beiden Verse, um das Rufen und das Ansprechen Gottes bei der Entstehung des Wesens zu betonen.

Gott ruft alle, auf dass sie ihn hören, und wenn sie ihn hören, sind sie; und das gilt für das Nichts auch. Hier entsteht eine klare gegenseitige Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen derart, dass, wenn Gott die Seienden oder das Nichts spricht und ruft, sie ihn dann gerne hören, sodass sie wirklich bestehen.

An einer anderen Stelle der gleichen Schrift konkretisiert Nikolaus seine Erklärung dieser Beziehung mit den Worten *vocare*, *creare*, *creari* und *communicare* weiter, indem er die dogmatische Lehre von der „creatio ex nihilo" aufs Spiel setzt. Auf diese Frage wendet er ebenfalls das complicatio-explicatio-Schema an:

---

32 Vgl. De doct. ign., II, 13, [n. 180], 113, 25.

33 De sap. I, n. 7, 2: „multo delectabiliora reperies".

34 De vis. 10, n. 40, 12-19 [Übersetzung von Dupré, III, 135-137 mit einer kleineren Änderung von KY]: „Loqueris verbo tuo omnibus, quae sunt, et vocas ad esse, quae non sunt. Vocas igitur, ut te audiant, et quando audiunt te, tunc sunt. Quando igitur loqueris , omnibus loqueris, et omnia te audiunt, quibus loqueris. Loqueris terrae et vocas eam ad humanam naturam, et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem. Loqueris nihilo, quasi sit aliquid, et vocas nihil ad aliquid, et audit te nihil, quia fit aliquid, quod fuit nihil".

35 Gen 2, 7: „Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem".

36 Rom 4, 17: „(Sicut scriptum est: Quia patrem multarum gentium posui te), ante Deum, cui credit, qui vivificat mortuos, et vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt".

> […] als sei es unmöglich, daß Schaffen mit Geschaffenwerden zusammenfällt – denn wenn man dies zugibt, scheint man zu behaupten, daß ein Ding sei, bevor es ist; weil es nämlich schafft, ist es und weil es geschaffen wird, ist es nicht – und dennoch ist sie kein Hindernis. Denn Dein Schaffen ist Dein Sein. Erschaffen und Erschaffenwerden zugleich ist nichts anders als daß Du Dein Sein allen mitteilst (*communicare*), so daß Du alles in allen bist und doch von allem frei bleibst. Dinge zum Sein zu rufen, die nicht sind, bedeutet das Sein dem Nichts mitteilen. So ist Rufen Schaffen, und Mitteilen ist Geschaffenwerden.[37]

In diesem Zitat kommt es vor allem auf die Bedeutung des Wortes *communicare* an. Dem Kontext nach wird mit dem Begriff *communicare* wohl angenommen, dass, wenn Gott sein Sein ihnen mitteilt, ein gemeinsamer ontologischer Prozess zwischen Gott und den seienden Wesen entsteht, genau so, wie wenn Gott ruft, all die Seienden hören, so dass sie sind. Konkreter gesagt: *communicare* weist zwei Subjekte auf; das eine ist selbstverständlich Gott, der sein Sein mitteilt, und das andere ist das gerade Seiende, das das von Gott mitgeteilte Sein annimmt. Und gerade bei dem Zeitpunkt der Aufnahme des Seins wird das zweite ‚Subjekt' als ein Seiendes geschaffen. So gesehen, erhellt sich, was die Formulierung: „Sic vocare est creare, communicare est creari" bedeutet. Der zweite Satz „communicare est creari" erfüllt die Rolle, das gemeinsame Element zwischen Gott und der Schöpfung in der cusanischen Schöpfungslehre zu betonen.

Wenn man das Sprechen und Rufen Gottes gemäß unserer bisherigen Erwägungen versteht, wäre es möglich, den von Cusanus hier erklärten Schöpfungsgedanken als Alloqui-Ontologie zu bezeichen[38].

---

37 De vis. XII, n. 49, 7-14 [Übersetzung von Dupré, III, 145 mit einer kleineren Änderung von K.Y.]: „quasi impossibie sit, quod creare coincidat cum creari – videtur enim, quod hoc admittere sit affirmare rem esse antequam sit, quando enim creat est et non est, quia creatur – tamen non obstat. Creare enim tuum est esse tuum. Nec est aliud creare pariter creari quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus. Vocare enim ad esse, quae non sunt, est communicare esse nihilo. Sic vocare est creare, communicare est creari".

38 Vgl. Sermo CLXXXIX, n. 9, 16-20: „Domine, sicuti omnes rationales spiritus per sapientiam ad esse vocasti, ita vocas et loqueris omnibus, ut vivant. Verbum unum omnibus loquitur et vocat ad consortium sapientiae illius aeternae, per quam habent id quod sunt." De poss. n. 58, 16f.: „Sic deus, cuius loqui est creare, simul omnia et singula creat".

3.2 „loquitur Deus per creaturam"

In der Predigt CCLVIII, die Cusanus Weihnachten 1456 in Brixen hielt, findet sich eine sehr interessante Stelle für unsere Überlegung. Deshalb wird sie länger angeführt:

> [im Brief an die Hebräer, KY] sagt Paulus: ‚Mannigfaltig und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten'. Jeder Ausdruck ist eine Ausfaltung des inneren Begreifens oder Wortes. Und da die Wesenheit eines [od. des, KY] Wortes überhaupt nicht ausgefaltet werden kann, spricht Gott ‚mannigfaltig und auf vielerlei Weise' mittels der Geschöpfen, so dass die Einfachheit des Wortes und die Fruchtbarkeit der Einfachheit auf der solchen Mannigfaltigkeit besser ausgefaltet wird.– gleich wie die Kraft des einfachen Strahls der Sonne ist von der unausdruckbaren Fruchtbarkeit und ‚mannigfaltig und auf vielerlei Weise', um diese Tatsache darzubieten, bietet sie [die Sonne, KY] ihre Kraft in erzeugbaren Dingen dieser sichtbaren Welt ‚mannigfaltig und auf vielerlei Weise' dar; über die Gegensätzlichkeit auch, wenn sie den Ton hartmacht, den Schnee oder das Wachs auflöst.[39]

Anders als der *modus loquendi* Gottes in *De docta ignorantia*[40] scheint es hier die Annahme zu geben, dass Gott laut spricht, und zwar nicht nur in der Schöpfung, sondern auch durch sie – so, wie die Sonne ihre Kraft durch die erzeugbaren Dingen dieser sichtbaren Welt darbietet. Im ersten Fall scheint Gott einseitig in den Geschöpfen wie in einfachen Orten oder Organen zu sprechen, um sich auszudrücken und seine Allmacht zu zeigen[41]. Im letzten Fall betrachtet Gott seine Schöpfung als Mittel dazu, seine Einfachheit des Wortes und deren Fruchtbarkeit mannigfaltig darzubieten. Dabei ist für ihn die Mannigfaltigkeit der Schöpfung unentbehrlich, weil, je mannigfaltiger seine Schöpfung ist, desto offensichtlicher ist die Fruchtbarkeit seiner Einfachheit. Daraus wird klar, dass die *Raison d'être* jedes Geschöpfes von Gott anerkannt ist.

---

39 Sermo CCLVIII n. 17, 3-15: „Dicit: ‚Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis'. Omnis elocutio est interni conceptus vel verbi explicatio. Et quia numquam potest verbi essentia explicare, ideo ‚multifarie multisque modis' loquitur Deus per creaturam, ut in varietate tali meilus verbi simplicitas et simplicitatis fecunditas explicetur – sicut vis simplicis radii solaris est inexpressibilis fecunditatis et ad hoc ostendendum ‚multifarie multisque modis' suam virtutem ostendit in generabiliibus istius sensibilis mundi, etiam supra oppsitionem, quando indurat lutum et resolvit nivem et ceram." Zum Vergleich mit der Sonne vgl.: De vis. 25, n. 115.

40 De doct. ign. II 13, [n. 180]. Vgl. auch ibid. II 10, [n.153].

41 Vgl. Matth. 19, 20: „Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis." Galat.2, 20: „vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus".

Da das Wort *loqui* mit Gott als Subjekt bei Cusanus bedeutet, dass Gott jemandem anspricht, wie bereits erläutert, darf man nicht übersehen, danach zu fragen, wen Gott *mittels der Geschöpfe* anspricht. Selbstverständlich ein Wesen, das mit dem Logos begabt ist, hauptsächlich den Menschen[42]. Seit dem Zeitpunkt, zu dem es für Nikolaus von Kues möglich geworden ist, die ganze Welt als die Schöpfung zu schätzen, spricht Gott *mittels der Geschöpfe* auch den Menschen an, indem er tief im Herzen eines Gläubigen spricht[43].

Der neu hervorgehobene Blickwinkel, dass Gott mittels der Geschöpfe auch den Menschen anspricht, hat wohl in den cusanischen Gedanken noch zwei Früchte hervorgebracht; erstens lässt der Blickwinkel das Diversitas-Problem für Cusanus fast verschwinden, weil die Tatsache der Verschiedenheit der Schöpfung keine negative Bedeutung mehr, sondern eine eindeutig positive Bedeutung als die Fruchtbarkeit Gottes hat. Zweitens hat er das cusanische Interesse für die Natur als die Schöpfung verstärkt, wie beispielsweise seine langjährige Bemühungen um die Quadratur des Kreises zeigt, mit der er sich fast bis zu seinem Lebensende beschäftigt hat. Denn aus diesem Blickwinkel ist die Naturforschung sinnvoll, weil man durch sie über Gott mehr erfahren kann.

3.3 Das Lob Gottes als Erwiderung auf die Alloqui-Ontologie Gottes

Bekanntlich hat die christliche Welt eine lange und gute Tradition des Lobes Gottes. Aber wenn man das im Gedanken des Cusanus gespendete Lob an Gott innerhalb unserer bisherigen Überlegung betrachtet, erscheint dessen sehr positiver Aspekt vor allem in den Schriften *De venatione sapientiae* und *Epistula ad Nicolaum Bononiensem*, die wohl beide ein Jahr vor dem Tode des Cusanus, nämlich im Jahr 1463 abgefasst sind.

Wie bereits gesehen, wird die Welt als die Schöpfung von Nikolaus hoch geschätzt. Deshalb bekennen die Geschöpfe von sich selbst, dass „sie durch das Gnadengeschenk Gottes gut und lobenswürdig sind“[44] und es gilt: „alles lobt Gott durch sein Dasein“[45]. Dementsprechend wird die be-

42 Sermo CLXXXIX, n. 9, 16-20.

43 Z. B. De vis. VII, n. 25, 13-14: „tu, domine, intra praecordia mea repondens dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus“; Ibid. VIII, n. 28, 13f.: „in nobis loqueris et nos revocas, ut ad te redeamus“.

44 De ven. sap. XVIII, n. 52, 14: „ipsa [dei factura] se fatetur bonam et laudabilem ipsius [dei] dono“.

45 Ibid. XIX, n. 54, 1: „Omnia [...] suo esse laudant deum. Vgl. ibid. 5f: Naturaliter [...] omnia creata deum laudant“.

reits erwähnte Mannigfaltigkeit der Welt als die mannigfache harmonische Verbindung der Lobgesänge betrachtet[46].

Unter den lobenswürdigen Geschöpfen nimmt der Mensch als das mit dem Logos begabte Wesen eine spezifische Stelle ein[47], so dass er die folgenden besonderen Aufgaben hat: unter allen Wesen ohne Unterlass Gott zu preisen[48] und das, was er zu seinem Sein empfing, Gott zurückzugeben[49].

Wie aber soll er die Aufgaben erfüllen? Gemäß dem Vergleich mit der zehnsaitigen Harfe lehrt Nikolaus in der Schrift *De venatione sapientiae* die zehn Werte als grundlegend, damit der Mensch Gott angemessen loben kann[50]. Zum Beispiel die Gutheit, die Größe, die Wahrheit, die Schönheit, die Weisheit, die Vollkommenheit, die Klarheit, die Angemessenheit[51], die Tugend, der Anstand, die Gerechtigkeit[52]. Und lebt der Mensch gemäß diesen Werten, um ohne Unterlass Gott zu loben, dann wird er Gott immer ähnlicher. Das ist sein Ziel[53], und es muss auch so sein, dass er das, was er zu seinem Sein empfing, Gott zurückgibt.

In dieser Etappe sind alle Geschöpfe nicht mehr stumm, sondern loben Gott mit eigenem Sein gemeinsam. Unter ihnen preist der Mensch Gott mit seiner von ihm begabten intellektuellen Kraft kräftiger und stets, um zu Gott aufzusteigen. Denn Gott „offenbart sich jedem, der bemüht ist, ihn auf immer vollkommenere Weise zu preisen"[54]. Es wäre möglich zu sagen, dass die ganze Schöpfung das Ansprechen Gottes, aufgrund dessen sie überhaupt so bestehen kann, mit ihrem Lob erwidert.

---

46 De ven. sap. XVIII, n. 53, 10-13.

47 Vgl. De ven. sap. XVIII, n. 53, 19f.: „hominem, vivum quendam et intelligentem laudum dei hymnum optime compositum, plus cunctis visibilibus de dei laudibus habere." Epist. Nic. Bonon. n. 4, p. 26, 25 - p. 28, 2: „in homine animalis vita in intellctuali est inserta, quae solum est capax cognitionis gloriae et laudis, sine qua omnia sensibilia fine carerent".

48 De ven. sap. XVIII, n. 53, 21: „ut deum prae ceteris indesinenter laudet".

49 Ibid. XVIII, n. 53, 22: „ut id reddat deo, quod ut esse accepit".

50 Ibid. XX, n. 56, 3-5.

51 Ibid. XV, n. 43, 5f.: „Bonitas,[...] magnitudo, veritas, pulchritudo, sapientia, perfectio, claritas, et sufficientia".

52 Vgl. ibid. XX, n. 58, 3f.: „Bonitas, virtus, veritas, honestas, aequalitas et cetera talia laudabilia sunt." Die zehn Werte in der Schrift sind von Cusanus nicht festgestellt.

53 De ven. sap. XX, n. 58, 9-13. In der *Epistula ad Nicolaum Bononiensis* wird eine andere Anweisung für den Novizen gegeben, nämlich das von den Führern sowie der Vorgesetzten Befohlene auszuführen (Epist. Nic. Bonon. n. 16, p. 32, 8-11).

54 Ibid. XXXV, n. 105, 17f.: „omni conati ipsum melius et melius laudare illi revelat se ipsum".

3.4 Eine intime Beziehung zwischen Gott, der Welt und dem Menschen

Im Schlusskapitel der Schrift *De visione dei* findet sich ein eindrucksvoller Passus:

> Als Dein Geschenk, mein Gott, habe ich diese gesamte sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister zur Hilfe bekommen, um in der Erkenntnis Deiner selbst fortschreiten zu können. Alles ruft mich auf mich Dir zuzuwenden. Alle Schriften streben nach nichts anderem, als danach, Dich zu zeigen, und alle vernunfthaften Geister üben sich in keinem anderen Dienst, als Dich zu suchen und zu zeigen, was sie von Dir erfahren. [...] Wenn mich bis jetzt die Unkenntnis Deiner, o Herr, und leeres Vergnügen an der sinnlichen Welt festhielt, es soll mich nicht weiterhin halten. Da du mir die Kraft gibst zu wollen, will ich verlassen, was dieser Welt angehört, da mich die Welt verlassen will. Ich eile zum Ziele zu.[55]

Auffallend in dem Zitat ist, dass zwischen dem ‚mir' und den anderen Dingen, die das ‚ich' von Gott als Geschenk bekommen hat, ein gemeinsames Arbeiten ausgeführt wird, damit das ‚ich' die Erkenntnis Gottes erreichen kann. Die ganze hier geschilderte Konstellation der Geschöpfe mitsamt dem ‚ich' scheint der Konstellation sehr ähnlich zu sein, die das in den oben genannten Schriften entstandene Lob Gottes ermöglichte. Zwar findet sich hier kein Lob Gottes von Seiten der Geschöpfe, aber sie wirken gemeinsam, um das ‚ich' die Erkenntnis Gottes erreichen zu lassen. Und diese Welt hat sogar auch den eigenen Willen, dieses ‚ich' zu verlassen. Man darf zugleich nicht übersehen, dass diese Welt nicht das ‚ich' bei sich behalten will, obwohl sie einen eigenen Willen hat. In dem Sinne ist diese Welt keine vernichtende Welt – wie typisch im Mystizismus oder Gnostizismus –, obwohl das ‚ich' das ‚leere Vergnügen' erwähnt.

So gesehen, findet sich hier eine so intime Beziehung zwischen Gott, der Welt und dem Menschen, dass einerseits der Mensch mittels der Welt

55 De vis. XXV, n. 118, 10-16; n. 119, 13-17 [Übersetzung von Dupré, III, 217-219]: „Habeo [...] dono tuo, deus meus, totum hunc visibilem mundum et omnem scripturam et omnes administratorios spiritus in adiutorium, ut proficiam in cognitione tui. Omnia me excitant, ut ad te convertar. Non aliud scripturae omnes facere nituntur nisi te ostendere, neque omnes intellectuales spiritus aliud habent exercitii, nisi ut te quaerant et, quantum de te reppererint, revelent. [...] Si tenuit me ignorantia tui, domine, et vacua sensibilis mundi delectatio, amplius non tenebit. Volo enim, domine, quia tu das, ut velim ista linquere, quae huius mundi sunt, quia me linquere vult mundus. Propero ad finem".

Zutritt zur Gemeinschaft mit Jesus, Gott, hat[56], und andererseits die antiweltliche Stimme nicht mehr bleibt, die vor allem bei den stummen Geschöpfen in der betreffenden Stelle der Schrift *De docta ignorantia*[57] vage auftauchte.

56 Vgl. De ven. sap. XIX, n. 55, 11f.: „[observantia semper servata] quae eos ad dei et sanctorum consortium exaltat et divinis prosequitur laudabis" („die stets gewahrte Ehrerbietung, die sie zur Gemeinschaft Gottes und der Heiligen erhebt und ihnen himmlisches Lob zukommen läßt" [Übersetzung von Wilpert/ Bormann]); Vgl. auch Sermo CLXXXIX, n.9, 19 (Vgl. Anm. 38); n. 10, 23.

57 Vgl. De doct. ign. II 13, [n. 180].

Felix Resch

JÉSUS-CHRIST EN TANT QUE VERBE: LA PERSPECTIVE CUSÉENNE

Abstract: Generally speaking, the Word (*lógos*) has been one of the first concepts which helped Christians to describe the singularity of Jesus Christ. In my paper, I try to show how Nicholas of Cusa applies this concept to Jesus Christ on different levels: first, the eternal Word begotten by the Father (ontological level), then, the Word incarnated in Jesus of Nazareth (salvific level) and finally, the Word conceived in the believer's soul which allows him to get spiritually connected with God (mystical level). Despite the necessity to distinguish these three levels, I hold that there is a profoundly axiological reason behind all of them.

Keywords: Christology, *Lógos*, Jesus Christ, incarnation, mysticism.

Dès les débuts du christianisme, les différents penseurs issus de cette tradition ont déployé des concepts afin de mettre en lumière la singularité de la personne de Jésus-Christ. Contrairement à tout soupçon d'"hellénisation" postérieure, ce processus est déjà inhérent au Nouveau Testament lui-même, puisque même le nom "Jésus-Christ" est composé tant du nom propre "Jésus" que d'un *concept*: le titre messianique "le Christ (*christós*)", c'est-à-dire le "Messie" ou l'oint pour indiquer que c'est Jésus de Nazareth qui accomplit la promesse messianique de la première alliance[1]. Ainsi *concevoir* l'événement salutaire n'équivaut pas à l'obscurcir, mais plutôt à le *mettre en lumière*. Dans les écrits johanniques, la conceptualisation de la singularité christique subit un saut qualitatif, dans la mesure où l'évangéliste affirme sans équivoque la préexistence de Jésus-Christ en employant le concept de *Verbe* (*lógos*) qui est coéternel à Dieu. Tout en restant fidèle à la dimension *historico-salvifique* de l'Incar-

1 Pour l'identité confessée entre "Jésus" et "le Christ" promis voir le chapitre *Jesus der Christus: die Grundform des christologischen Bekenntnisses* dans J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Kösel, 2005[4], pp. 185-197.

nation, le prologue de Jean (Jn 1,1-18) constitue sans doute une des parties les plus *spéculatives* du Nouveau Testament. De saint Augustin à Michel Henry en passant par Jean Scot Érigène et Maître Eckhart, nombre de penseurs chrétiens se sont efforcés d'élucider le propos johannique[2].

C'est Nicolas de Cues qui lui consacre un ouvrage entier: la *Responsio de intellectu Evangelii Iohannis*. Au-delà de cet opuscule souvent ignoré par les chercheurs, l'œuvre intégrale du Cusain témoigne d'une visée qu'on peut désigner de "christocentrique"[3]. Compte tenu des limites de cet article, je ne prétends pas esquisser une somme de la christologie cuséenne – tâche déjà accomplie par l'étude magistrale de R. Haubst[4] –, mais je me focalise, dans la lignée johannique, sur Jésus-Christ *en tant que Verbe* chez Nicolas de Cues en suivant trois questions directrices : qu'est-ce que le Verbe éternel chez le Cusain? (plan *ontologique*: *Le Verbe né dès l'éternité*). Comment est-ce qu'il s'incarne en Jésus de Nazareth? (plan *historico-salvifique*: *Le Verbe né dans le temps*). Comment est-ce que le croyant peut ou doit accueillir le Verbe fait chair dans son âme? (plan *mystique*: *Le Verbe né dans l'âme humaine*)[5].

Cette tripartition n'est pas un fruit du hasard, mais s'appuie sur l'idée des trois naissances du Verbe héritée des Pères de l'Église et des médiévaux telle qu'elle est développée dans plusieurs *Sermons*, dont le *Sermon* XXII qui se compose de trois parties: "la naissance éternelle du Fils de Dieu (*aeterna Filii Dei nativitate*)", "la naissance temporelle du Christ en tant qu'homme (*Christo, ut homo est, in tempore nato*)" et "la naissance spirituelle en Christ (*nativitate spirituali in Christo*)"[6].

---

2 Pour la postériorité philosophique du prologue johannique voir M. Enders, R. Kühn, *"Im Anfang war der Logos…". Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg, Herder, 2011.

3 Voir à ce sujet C. Schönborn, *"De docta ignorantia" als christozentrischer Entwurf*, in *Nikolaus von Kues. Einführung in sein Denken*, éd. par K. Jacobi, Freiburg, Herder, 1979, pp. 138-156.

4 Cfr. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg, Herder, 1956.

5 On consultera sur la dimension mystique l'étude instructive de K. Reinhardt, *L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart*, in *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. par M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2006, pp. 85-99.

6 N. Cusano, Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440): h XIV/4, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 4 (Sermones XXII-XXVI), éd. par R. Haubst et M. Bodewig, 1984, praenotanda, p. 333. Dans le *Sermo XI*, les trois naissances sont mises en relation avec les trois messes de Noël, à savoir, la *missa in nocte*, la *missa in aurora* et la *missa in die* (cfr. Id., Sermo XI, *Verbum caro factum est* (1431) : h XVI/3, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit.,

Bien que les trois niveaux de la naissance du Verbe restent à *distinguer* afin d'éviter toute sorte de panthéisme ou d'émanationnisme, je soutiens qu'ils ne sont pas à *séparer*, puisqu'il y a une raison *axiologique* qui les relie: la bonté absolue qui s'auto-différencie (*Verbe éternel*) afin de se donner à la différence (*Verbe incarné*) qui, quant à elle, se parfait en recevant la bonté absolue (*Verbe né dans l'âme*). Ainsi le Cusain "reprend" un schéma néo-platonicien (la bonté comme *bonum diffusivum sui*), mais le "transforme" en régime chrétien (la singularité personnelle tant du Verbe incarné que du croyant qui le reçoit)[7].

Reste à s'interroger sur la méthode de la démarche christologique: relève-t-elle plutôt de la philosophie ou de la théologie?

Parler d'une "philosophie de l'incarnation (*Inkarnationsphilosophie*)"[8] chez Nicolas de Cues sous-estime, me semble-t-il, la dimension *théologique* de sa pensée qui s'efforce de rendre intelligible le contenu de la foi chrétienne suivant le programme anselmien de *Fides quaerens intellectum*. Loin d'exclure la raison *philosophique*, la christologie cuséenne s'en sert pour les fins d'une *dogmatique spéculative* qui se meut, éclairée par la foi théologale, dans le cadre de l'orthodoxie établi par les déclarations *positives* du magistère de l'Église. Ainsi le propos du Cusain, comme le Père X. Tilliette souligne à juste titre, n'est pas "de *déduire* l'Incarnation, mais d'y *conduire*"[9]. À la différence de nombreuses christologies d'une "*Idea Christi*", dont celles de l'idéalisme allemand, qui "œuvrent sur un contenu prédéterminé, une typique rationnelle" "dont le raccord avec l'existence de Jésus risque d'être accidentel et arbitraire", celle de Nicolas de Cues se révèle une véritable "*Philosophia Christi*" au sens où elle "réfléchit à l'intérieur de sa foi et il ne lui viendrait pas à l'idée d'avoir déployé son brio dialectique en vain"[10].

---

vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 3 (Sermones XI-XXI), éd. par R. Haubst et M. Bodewig, 1977, p. 222).

7 Ainsi le Cusain s'inscrit dans la tradition patristique d'une "réception critique" de l'héritage (néo)-platonicien. Pour la "reprise (*Übernahme*)" et la "transformation (*Umgestaltung*)" voir le soustitre de E. von Ivánka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.

8 K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, p. 123.

9 X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990, p. 62 (je souligne).

10 Ivi, pp. 64-65.

Après cette mise au point *méthodologique*, on dispose des outils nécessaires pour aborder la dimension *ontologique* de la naissance éternelle du Verbe.

Qu'est-ce que le Verbe éternel chez le Cusain? Dit autrement, comment concevoir un Verbe intradivin sans qu'il mette en danger l'*unicité* de Dieu (contre le trithéisme) ni son *caractère irréductible* par rapport à celui qui l'a engendré (contre le modalisme)?

1. Le Verbe né dès l'éternité

Tandis que le premier danger (le trithéisme) semble exclu par la visée profondément hénologique du Cusain, le second problème (le modalisme) se pose d'autant plus que la théorie de la coïncidence peut être considérée comme panthéiste et incompatible avec toute sorte de distinction intradivine. C'est son adversaire aristotélicien Jean Wenck de Herrenberg qui lui reproche qu'il laisse "tout coïncider avec Dieu (*Omnia cum Deo coincidunt*)"[11], ce qui élimine *a fortiori* les oppositions relatives entre les personnes divines si chères à l'orthodoxie chrétienne[12].

En s'appuyant sur le prologue johannique, le Cusain insiste pourtant explicitement sur le fait que "le Verbe *ne* coïncide *pas* avec le Père (*non eo modo, quod verbum […] coincidat cum patre*)", "puisqu'il existe *auprès de* lui sans coïncider *avec* lui (*quia apud ipsum est incoincidenter*)"[13].

C'est pourquoi le Verbe, tout en restant du côté du principe pour garder son caractère divin, doit se différencier de celui qui l'a énoncé. C'est donc un "principe principié (*principiatum principium*)"[14], voire un "principe du principe (*principium de principio*)"[15] *dès l'éternité* avant qu'il ait parlé *dans le temps* en tant que Verbe incarné. Parler, voire *énoncer le Verbe* n'est pas un acte postérieur à un silence primordial, mais un des traits distinctifs de Dieu en tant qu'acte pur. C'est en se connaissant lui-même qu'il engendre le Verbe qui contient en lui la raison (*ratio*) du Père aussi bien que celle de tout ce qui peut être créé. Autrement dit, le Verbe est, comme

11 J. Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, in J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1988[3], p. 102.

12 Cfr. ivi, p. 103.

13 *Responsio de intellectu*, 98.

14 *De princ.*: h/2b, n. 13.

15 Ivi, n. 15.

je l'ai déjà montré ailleurs, "l'intelligibilité" de Dieu[16]. Ainsi Nicolas de Cues tient compte des dimensions verbale (*verbum*) et rationnelle (*ratio*) du *lógos*[17]. Ici, et contrairement au langage courant, tant le verbal que le rationnel ne sont pas à prendre au sens du *sensible* (*pro sensibili*), mais au sens de l'*intelligible* (*intellectuali*)[18].

Étant donné que le Verbe est la raison ou le concept (*conceptus*) précis de Dieu et de tout ce qui peut être créé, il ne peut lui être ni supérieur ni inférieur. En tant que "Verbe rationnel de l'égalité (*verbum aequalitatis rationale*)"[19], il précède également toute altérité. Puisque les noms indiquent toujours une certaine distinction entre l'un et l'autre, aucun nom ne lui convient[20]. À l'instar du Père, il est éminemment ineffable – à tout le moins, du point de vue *apophatique*.

Cependant, l'*apophatisme* d'inspiration néoplatonicienne de Nicolas de Cues ne doit pas faire oublier l'effort *cataphatique* qui se révèle, selon l'analyse pertinente de J. González Ríos, dans la création continue des noms divins qui, en dépit de leur nature "temporelle et finie", "sont forts, dans la mesure où ils expriment de différentes manières le Verbe ou le Nom divin dont tout procède"[21]. Tout en demeurant innommable, Dieu se laisse ainsi exprimer de différents modes intellectuels (*variis intellectualibus modis*)[22]. Peut-être que cette quête inlassable d'un nom divin toujours *plus* approprié – sans jamais pourtant atteindre au Nom propre de Dieu, à savoir le Verbe absolument simple étant au-dessus de tout nom composé –, qui reflète une véritable "quête de sagesse (*venatio sapientiae*)"[23] constitue-t-elle un des traits les plus "modernes" de la pensée cuséenne, bien que je la voie en général plutôt du côté de la philosophie antico-médiévale.

Évoquer l'originalité du Cusain laisse d'ailleurs immédiatement penser à sa mise en scène du dialogue interreligieux. Tout en s'inscrivant dans une longue tradition médiévale (saint Anselme, Pierre Abélard, Raymond Lulle, etc.), Nicolas de Cues se distingue toutefois de ses pré-

16 Cfr. F. Resch, *Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2014, p. 233.
17 Cfr. *De princ.*: h/2b, nn. 10-11.
18 N. Cusano, Sermo I, *In principio erat verbum* (1430): h XVI/1, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. 1 (Sermones I-IV), éd. par R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer, 1970, p. 8.
19 *De aequ.*: h X/1, n. 30.
20 Cfr. ivi, n. 31.
21 J. González Ríos, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos, 2014, p. 164.
22 Cfr. *De fil.* 4: h IV, n. 78.
23 Voir à ce sujet le titre de *De ven. sap.*

décesseurs par son emploi du "principe de présupposition" destiné à mettre en lumière les vérités de la foi chrétienne qui sont même présupposées par les adhérents d'autres religions, ce qui entraine une visée éminemment *inclusiviste*[24]. C'est notamment le rôle *médiateur* du Verbe éternel où cet inclusivisme devient le plus manifeste dans son dialogue interreligieux. Contrairement à ce qu'on a tendance à penser, le Verbe n'est pas présenté comme un obstacle, mais comme la condition de possibilité d'une entente mutuelle entre les représentants des différentes traditions sapientiales. Ce n'est pas encore le Verbe fait chair tel qu'il est confessé par les chrétiens, mais le Verbe au sens de la sagesse (*sophía*) éternelle désirée et cherchée par tous les vrais "*philo-sophes*" qui, dans le *De pace fidei*, anime les débats célestes sur les articles de la foi présupposée par tous[25]. En incarnant la visée commune des interlocuteurs, le Verbe, tout en les précédant dès l'éternité, fait voir qu'il se laisse exprimer par leurs discours temporels. D'où la dignité du *verbe humain* pour s'approcher du *Verbe divin*.

Cependant, le plus grand défi, ou suivant l'interlocuteur gaulois "la plus grande contradiction du monde (*maxima contradictio in mundo*)"[26], n'est pas l'auto-différenciation trinitaire de Dieu, mais l'assomption de la chair temporelle par le Verbe éternel. Comment l'éternel devient-il temporel? Comment l'incorporel prend-il chair?

2. Le Verbe né dans le temps

Ce n'est pas d'une manière abstraite que Nicolas de Cues affronte ce défi, mais à partir de sa propre foi concrète en Jésus-Christ en tant que Verbe incarné. Ici, il convient de répéter que ce n'est pas une "*Idea Christi*" préétablie dans un système conceptuel (transcendantal) en quête d'une concrétisation historique (catégorial), mais une "*Philosophia Christi*" qui part de l'*union hypostatique* telle qu'elle est définie par le Concile de Chalcédoine (451). Ainsi la question s'inverse: comment Jésus de Nazareth (le temporel) est le *lógos* préexistant (l'éternel)? En

24 Pour le "principe de présupposition" voir W. A. Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, in Würzburg-Altenberge, Echter, 1995², vol. XV, p. 215; pour l'inclusivisme en théologie des religions voir le chapitre "Inklusivismus und Pluralismus" dans J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg, Herder, 2003², pp. 66-70.

25 Cfr. *De pace* 4: h VII, nn. 11-12.

26 Ivi 10: h VII, n. 28.

s'inscrivant dans la tradition de la "*Philosophia Christi*", le Cusain se révèle plus proche de la chrétienté médiévale que de la pensée cartésienne qui "avance d'une manière masquée (*larvatus prodeo*)"[27]. Loin d'être réactionnaire ou simplement datée, la démarche cuséenne semble parfaitement correspondre à une inquiétude contemporaine de remettre en valeur l'*expérience religieuse*, dans la mesure où l'*enquête philosophique* n'est pas obligée de rester dans une attitude neutre à l'égard de l'ensemble des traditions religieuses ("philosophie *de la religion*"), mais libre de reconnaître sa propre option existentielle pour une certaine tradition qu'elle essaie d'élucider ("philosophie *religieuse*" ou "philosophie *de l'expérience religieuse*")[28].

Cependant, on peut se demander si cette démarche expressément partisane, voire partielle, ne va-t-elle à l'encontre du propos interreligieux.

En réalité, ce problème n'est qu'apparent, puisque d'une part le Cusain ne cesse de chercher des arguments valables indépendamment de sa propre foi, d'autre part ce sont les musulmans – déjà familiers avec le personnage concret de Jésus de Nazareth reconnu comme prophète – qu'il prend pour ses interlocuteurs principaux.

Pour les persuader de la filiation divine de Jésus-Christ, il part du fait que le Coran désigne Jésus un "Verbe de Dieu (*kalima*)"[29]. Étant donné que Dieu crée *par* son Verbe proféré, celui-ci n'est pas créé, mais doit être considéré, soit un deuxième dieu – ce qui serait contraire à l'interdit musulman de polythéisme (*shirk*) –, soit la deuxième personne divine[30]. Toutefois, les islamologues comme L. Hagemann mettent en garde contre une compréhension biblico-christologique du concept coranique de *kalima*, d'autant plus que le Coran nie explicitement la filiation divine de Jésus[31].

---

27 Pour Descartes voir J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009[2].

28 Pour la différence entre "philosophie de la religion" et "philosophie religieuse" voir J. Greisch, *Le Buisson Ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.* Tome I: *Héritages et héritiers du XIX*[e] *siècle*, Paris, Cerf, 2002, pp. 34-36; pour le concept de "philosophie de l'expérience religieuse" voir E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2013, pp. 128-131.

29 Cfr. Coran, Sourate 4, 171.

30 Cfr. *Crib. Alk.* II: h VIII, n. 91.

31 Pour cette mise en garde voir L. Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt am Main, Knecht, 1976, p. 128; pour la négation de la filiation divine de Jésus voir Coran, Sourate 5, 17; 5, 72 et 5, 75.

Bien que l'islam – contrairement à ce que Nicolas de Cues pense[32] – ne confesse pas Jésus comme le plus grand prophète – titre réservé à Mahomet –, l'exemple de l'"héritier" (*haeres*) envoyé par le roi qui figure dans le *De pace fidei* fait voir que les "paroles des envoyés et des lettres missives (*verba nuntiorum et missivarum*)" restent toujours inférieures à la "parole de l'héritier (*verbo haeredis*)" qui, étant de nature royale (*regia natura*), incarne au sens propre (*proprie*) le "verbe vivant, libre et illimité du roi (*verbum regis vivum et liberum et illimitatum*)"[33]. Ainsi la *révélation christique* dépasse infiniment n'importe qu'elle *révélation prophétique*, dès lors qu'il s'agit d'une véritable *auto*-révélation divine: c'est le Verbe "auprès de Dieu" (Jn 1, 1) *dès l'éternité* qui le dévoile (Jn 1, 18) *dans le temps*. D'où l'écart entre la révélation judéo-chrétienne qui est, selon l'analyse pertinente de R. Brague, "*une manifestation de Dieu par soi*" et la révélation islamique où "*Dieu ne se manifeste pas en lui-même*, mais ne fait que dicter sa volonté en émettant des commandements", sans nouer "avec l'homme une alliance"[34].

Cependant, on peut y objecter que le temporel est incapable de dévoiler l'éternel, puisque le *fini* ne sait jamais contenir l'*infini*. En réalité, cette objection oublie que l'incarnation christique n'équivaut pas à une substitution de l'homme *fini* Jésus au Dieu *infini*, mais à une union personnelle entre le *fini* (Jésus) et l'*infini* (Verbe de Dieu) rendue possible par le fait que l'*infini* n'est pas opposé au *fini*, mais le principe au-delà des opposés qui contient même le *fini*.

Après l'élucidation de la génération du Verbe éternel (plan *ontologique*) et son incarnation en Jésus de Nazareth (plan *historico-salvifique*), il convient de s'interroger sur la manière d'accueillir le Verbe fait chair dans l'âme du croyant (plan *mystique*), d'autant plus que ce n'est pas la croissance ontologique du Verbe de Dieu – impossible en raison de son infinitude – qui est visée par l'incarnation, mais la communion amicale ou maritale avec Dieu. Bref, ce n'est pas *pour lui-même*, mais *pour nous* (*propter nos*) que le Verbe s'est fait chair.

Comment l'être humain peut-il ou doit-il accueillir le Verbe fait chair pour lui?

---

32 Cfr. *De pace* 11: h VII, n. 33.

33 Ivi, nn. 33-34.

34 R. Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Éditions Flammarion, 2009, pp. 43-44 (je souligne).

3. Le Verbe né dans l'âme humaine

Au-delà des dichotomies modernes (foi concrète et raison abstraite, faits historiques et vérités éternelles, faits historiques et signification existentielle, etc.), Nicolas de Cues s'efforce de mettre en relief la dimension existentielle de l'incarnation de Jésus-Christ qui n'est pas un moment éphémère du passé, mais qui doit être appropriée par chaque croyant afin que "le Verbe ou la Sagesse engendrée par Dieu le Père (*Verbi sive genitae sapientiae a Deo Patre*)"[35] naisse en lui.

C'est précisément dans le "Verbe (*verbum*)" ou le "*lógos* (*logos*)" que le mouvement de la raison humaine trouve son "repos (*quietem*)"[36]. Pour éviter tout malentendu, il faut souligner que la naissance du Verbe dans l'âme humaine n'implique aucune passivité du Verbe par rapport à l'âme. Tout au contraire, c'est l'âme qui est illuminée (*illuminatum*) par la "lumière engendrée (*lumen genitum*)" en elle, et qui vit (*vivere*) par la "vie engendrée (*vitam genitam*)"[37] en elle.

Accueillir le Verbe dans l'âme n'est pas un simple *acte intérieur*, dès lors que la condition charnelle de l'être humain implique qu'il se rend visible par quelques *signes extérieurs*.

Tout d'abord, la naissance spirituelle exige que l'homme renonce aux "désirs terrestres (*saecularia desideria*)" afin qu'il reçoive la "lumière et l'illumination de la salvation du Fils de Dieu (*lumen et illuminationem Filii Dei*)"[38].

Ensuite, l'homme qui renaît en Christ ne se contente pas de croire en Dieu, mais lui rend gloire (*gloriam*)[39].

Finalement, l'homme qui accueille le Verbe de Dieu doit également embrasser la paix de la bienveillance divine (*pax bonae voluntatis*) qui s'exprime dans la conformité (*conformitate*), l'humilité (*humilitate*) et la tranquillité (*tranquillitate*)[40].

---

35 N. Cusano, Sermo XLIII, *Alleluia. Dies sanctificatus* (1444): h XVII/2, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 2 (Sermones XL-XLVIII), éd. par R. Haubst et H. Schnarr, 1991, p. 176.

36 Ivi, p. 181.

37 Ivi, p. 180.

38 Id., Sermo XLII, *Ecce, evangelizo* (1444): h XVII/2, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XVII, *Sermones* II (1443-1452), fasc. 2 (Sermones XL-XLVIII), éd. par R. Haubst et H. Schnarr, 1991, p. 171.

39 Cfr. ivi, p. 172.

40 Cfr. *ibidem*.

Ainsi il devient clair que loin de se dissoudre dans l'invisible, la vie mystique du chrétien se manifeste par un mode de vie bien déterminé avec des traits distinctifs.

Par ailleurs, le Cusain n'hésite pas à emprunter l'image des "noces (*matrimonium*)"[41] pour décrire l'union entre l'âme humaine et le Christ. L'*union charnelle* entre Adam et Ève préfigure en quelque sorte l'*union spirituelle* entre Jésus-Christ et l'âme du croyant. Car comme les fiancés sont unis par une seule volonté dans la chair (*in carne*), le Christ et l'âme sont également unis par une seule volonté dans l'esprit (*in spiritu*)[42]. Tandis que le fruit du mariage charnel est une certaine immortalité (*immortalitas*) au sens où l'espèce humaine se propage, le résultat du mariage spirituel est la vraie immortalité de l'âme[43].

C'est le Verbe éternel, le fiancé (*sponsus*), qui est descendu dans la chair humaine pour préparer l'âme – par la purification de son sang – au "voyage (*transmigrationem*)" vers "l'immortalité ou l'incorruptibilité céleste (*immortalitatem seu caelestem incorruptibiliatem*)"[44]. Ce n'est que par cette *kénose* que l'âme peut jouir des délices spirituels décrits dans le *Cantique des cantiques*[45].

***

Compte tenu des lignes directrices de ce recueil collectif, je me suis borné à l'aspect *logocentrique* de la christologie cuséenne.

C'est toujours le même Verbe Jésus-Christ qui est visé à tous les niveaux: *Verbe né dès l'éternité* (plan *ontologique*), *Verbe né dans le temps* (plan *historico-salvifique*) et *Verbe né dans l'âme humaine* (plan *mystique*). Outre la tradition médiévale des trois naissances, il y a une raison *axiologique* qui les relie, à savoir la bonté absolue qui s'auto-différencie, se donne à la différence et récapitule celle-ci en nouant une relation amicale ou maritale avec elle.

Le plus souvent, le nom de Nicolas de Cues est associé à sa théorie de la coïncidence. Même si sa pensée est beaucoup plus vaste, ainsi qu'en té-

41 Id., Sermo CCLXIII, *Quodcumque dixerit vobis, facite* (1457): h XIX/5, in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, cit., vol. XIX, *Sermones* IV (1455-1463), fasc. 5 (Sermones CCLVIII-CCLXVII), éd. par H. D. Riemann, H. Schwaetzer et F.-B. Stammkötter, 2005, p. 422.

42 Cfr. *ibidem*.

43 Cfr. *ibidem*.

44 Ivi, p. 423.

45 Cfr. *ibidem*.

moignent ses écrits philosophico-théologiques aussi bien que ses sermons, elle se caractérise en effet par une option préférentielle pour la coïncidence, voire la concordance. Contrairement aux systèmes postérieurs, elle résiste à la tentation des disjonctions: théologie *ou* philosophie, conviction chrétienne *ou* dialogue interreligieux, événements temporels *ou* vérités éternelles, etc.

C'est notamment sa christologie qui fait voir que la *spéculation* ne va pas à l'encontre de l'*expérience religieuse*, puisque le *Verbum* divin se laisse chercher par les *verba* humains.

Antonio Dall'Igna

VIVA IMAGO VERBI: LA SAPIENZA DEL VERBO E LA VIVA IMMAGINE DI DIO NEL PRIMO LIBRO *DE SAPIENTIA*

Abstract: The present paper analyses wisdom and its relationship with the problems of knowledge and mysticism, with a special reference to the first book *De sapientia*. Wisdom is identical to God and, particularly, to the Word of God, i.e. the 'moment' in which God gives being and intelligibility to every individual being, creating it by the means of form. The wisdom-form is the transcendent and immanent cause of the universe: every being conveys wisdom in an individual manner and it shines in every being. Nevertheless, at the same time, wisdom-form is not accomplished in the lower world, which is contracted under the sign of limit and *determinatio*. Within this metaphysical scheme, Cusanus sets both the problems linked to knowledge and the dynamics related to mysticism. Human mind is the living image of God (*viva imago Dei*) because it is identical to the divinity and because it can long for the true intellectual life, following the *praegustatio sapientiae* which is natural for human being. Every attempt and every achievement of human knowledge take place inside wisdom, but only the mystical ascent allows the human subjet to experience the absolute concept (God), by the means of the *transumptio* ad infinitum and of the learned ignorance (*docta ignorantia*). Those who attain the detachment, which is validated by the grace of God, reach the *deificatio*, even though in the enigmatic way (*licet medio aenigmatico*) of the human form, and they are not *conversi ad finibilem quandam quietem*.

Keywords: Nicholas of Cusa, Meister Eckhart, *praegustatio sapientiae*, *deificatio*, mysticism.

Il primo dei due libri *De sapientia*[1] – scritto da Niccolò Cusano nel 1450 e facente parte del *De idiota* – consente di sondare il rapporto tra i

1 Per un inquadramento generale dell'opera cfr. G. Santinello, *Esposizione tematica delle opere del primo volume*, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1965, pp. 35-40 e C. Bacher, *Idiota de sapientia, Idiota de mente, Idiota de staticis experimentis/Der Laie über die Weisheit, Der Laie über den Geist, Der Laie über Versuche mit der Waage*, in *Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, a cura di M. Brösch, W. A. Euler, A. Geissler e V. Ranff, Darmstadt, WBG, 2014, pp. 179-191.

concetti di *Verbum* e di *imago* all'interno della costruzione teologico-metafisica di Cusano. La sapienza, coincidente con il Verbo, vale da sfondo metafisico entro cui si colloca l'essere umano, risulta l'origine ontologica e gnoseologica all'interno della quale l'uomo si muove: questi, essendo nel suo intimo *imago Dei*, può adoperarsi al fine di raggiungere un superiore stato dell'essere e un livello sommo di conoscenza.

Il libro si apre con la contrapposizione tra la superbia di un ricco oratore e l'umiltà di un idiota povero. La superbia è connessa alla scienza di questo mondo (*scientia huius mundi*); l'umiltà è legata alla vera scienza (*vera scientia*), la sapienza divina. Appaiono, fin da subito, due temi che si rivelano capitali nell'intera speculazione di Cusano e che sono fondamentali al fine di identificare e analizzare i risvolti teoretici e morali del suo pensiero: il rapporto tra Dio e mondo, quindi la relazione tra il livello del divino e il regno del cosmico, e la contrapposizione tra i due atteggiamenti entro i quali può darsi l'esistenza dell'uomo, ovvero la superbia, che corrisponde alla scelta di permanere in uno stadio semplicemente umano – si potrebbe dire "troppo umano", dato che, in questo caso, sono i caratteri meramente creaturali a prevalere – e l'umiltà, la quale prevede l'attuazione, da parte delle facoltà umane e grazie all'intervento divino, della più intima natura umana, che corrisponde alla filiazione divina dell'uomo. L'idiota avverte l'oratore con queste parole: "[…] la scienza di questo mondo, nella quale ti stimi superiore agli altri, è una certa qual stoltezza agli occhi di Dio, stoltezza che gonfia. La vera scienza, invece, umilia. Ad essa desidererei che tu pervenissi, perché qui sta il tesoro della letizia"[2]. Chi non ricerca la sapienza "si pasce di un cibo estraneo, non naturale"[3], essendo veramente naturale per l'uomo solo ciò che proviene dalla sua parte divina. La sapienza, la cui ricerca è in grado di condurre all'eccellenza della più profonda natura umana ("*naturali alimento in virum perfectum perducebantur*"[4]), viene contrapposta al sapere artificiale dei libri su cui si affatica l'oratore ("*dico naturale ibi non reperiri*"[5]): tale sapienza si trova "*ubique*"[6]. L'oratore e l'idiota si ritirano, così, all'interno di una bottega di barbiere, una specola dalla quale entrambi possono contemplare il foro, punto di partenza da cui l'idiota può dimostrare che "la sapienza grida fuori, nelle piazze, ed il suo clamore dice che essa abi-

2 *De sap.* I: h [2]V, nn. 3-4; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 61.
3 Ivi, n. 5; tr. it. cit. p. 61.
4 *Ibidem*.
5 *Ibidem*.
6 Ivi, n. 7.

ta nell'altissimo (*sapientia foris clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis*)"[7].

La contrapposizione tra l'umiltà del sapiente e la superbia dell'ignorante, e la stretta relazione tra umiltà umana e grazia divina, sono i rapporti essenziali che sottendono il pensiero di Meister Eckhart[8], e soprattutto una delle sue opere maggiori, il *Commento al Vangelo di Giovanni*; testo custodito, letto e assimilato da Niccolò Cusano. Per Eckhart, l'umiltà è la disposizione d'animo – a cui corrisponde una vera e propria conversione interiore – che permette di confermare il nesso che unisce uomo e Dio, di riconoscere e affermare il vincolo supremo che collega la sfera umana e la dimensione divina: "infatti l'umiltà è una scala celeste con cui Dio discende, ossia giunge all'uomo, e l'uomo a Dio"[9]. Nell'opera citata viene sottolineato il nesso tra grazia divina e umiltà umana. La grazia, che è consustanziale a Dio, e la 'componente' divina dell'uomo, attraverso la decisione umana per l'umiltà, si fondono senza confondersi, essendo il rapporto gerarchico del vincolo divino – posto a fondamento dell'autentica libertà – dispiegato in tutta la sua forza. La grazia divina agisce anche nell'uomo, e l'umiltà umana trova il suo significato più pieno se posta a livello metafisico e considerata in vista della *deificatio*[10].

Eckhart afferma che "*homo* deriva da *humus*, e da qui viene anche *humilitas*. Perciò deve essere umile chi vuole giungere a Dio (*Debet ergo humilis esse qui ad deum vult venire*). Infatti l'umiltà è una scala celeste con cui Dio discende, ossia giunge all'uomo, e l'uomo a Dio"[11]. Tale scala collega le regioni dell'alto (il regno divino) e del basso (il dominio umano). L'utilizzo della scala da parte dell'uomo comporta il riconoscimento del nesso, affermazione trasfigurante che conduce all'eccellenza divino-umana dell'uomo senza comportare una confusione tra i due piani o il sovverti-

7 Ivi, n. 6; tr. it. cit. p. 63. Cfr. anche ivi, n. 8, n. 12.

8 "L'humilité est l'attitude eckhartienne par excellence: elle est synonyme d'accueil, de 'pâtir Dieu' pour que la naissance de Dieu puisse se réaliser en chacun" (M.-A. Vannier, *Humilité*, in *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2011, p. 502).

9 J. Eckhart (Meister), *In Ioh.*, n. 318, LW III, p. 265; tr. it. di M. Vannini, *Commento al Vangelo di Giovanni* (=*CVG*), pp. 215-216.

10 "L'abbassamento vero e proprio è un'interiorizzazione. L'uomo povero, l'uomo umile e l'uomo nobile sono un solo e identico uomo: l'uomo espropriato, l'uomo 'senza qualità', l'uomo 'senza questo né quello' (*sunder diz un daz*), l'uomo distaccato" (A. de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 75-76).

11 *In Ioh.*, n. 318, LW III, p. 265; *CVG*, pp. 215-216.

mento della loro corretta e 'naturale' compaginazione: infatti, "il superiore, per sua natura e proprietà, ha influenza e comunica se stesso a ciò che gli è inferiore e ad esso soltanto; ma la vera umiltà è quella per cui uno si sottomette tutto quanto a Dio soltanto (*Ratio est, quia superius ex sui natura et proprietate influit et se ipsum communicat suo inferiori et ipsi soli; vera autem humilitas est qua quis se toto subicitur soli deo*)"[12]. Vera umiltà, secondo Eckhart, è l'atteggiamento mistico della *conversio*, che consente all'uomo di riconoscere la propria origine, di affermare e attivare l'azione del principio, di collocarsi consapevolmente nell'alveo divino. La vera umiltà metafisica consiste nel sapersi provenienti dall'alto, subordinati perché incardinati sull'origine e vincolati alla divinità: la piena e consapevole umiltà risiede nel diventare figli di Dio, nell'attuazione della generazione divina che corrisponde a una autentica *filiatio Dei* dell'/nell'uomo. Se, all'interno del rapporto Dio-uomo, l'uomo è il polo concavo della relazione, del nesso vincolante, la vera umiltà consiste nel farsi cavo del fondo umano, nell'affermare la concavità abissale della parte più recondita e preziosa dell'uomo, nel riuscire ad albergare in sé la convessità esondante e soverchiante della grazia divina.

Nel capitolo dodicesimo del *Commento al Vangelo di Giovanni* la vera umiltà è ricondotta allo schema metafisico dell'amore di Dio:

> Bisogna dire in breve che ogni creatura per natura ama Dio più di se stessa, anzi che non ama se stessa od altro se non a causa di Dio. Il motivo è che l'essere, e l'essere soltanto, è quel che è desiderato da tutti […]. In tutto quel che odia, la creatura odia il non essere. Ma l'essere è Dio e da lui solo deriva. Dunque amando se stessa, ama Dio ed odia se stessa; infatti l'essere deriva da Dio, da se stessa deriva il non essere o il nulla, in conformità del passo: "rinneghi se stesso e mi segua" (Mt 16,24).[13]

Costituita dalla generosità della grazia divina, la creatura umana è, per quanto concerne la sua dimensione più recondita, essenzialmente divina. Quindi, per la sua intrinseca natura, essa, mossa dal desiderio di Dio, brama affermare tale natura, attestando la sua parte migliore, e si dispone a negare ciò che non appartiene alla sua essenza, ovvero tutte le componenti creaturali che obnubilano la scintilla divina. Questo desiderio divino all'interno della creatura è parte della grazia divina, la quale conduce l'ente a volgersi verso l'essere che l'ha costituito, lo porta ad assecondare il campo di forza in cui si trova collocato e lo induce a realizzare una consapevole si-

12 *Ibidem*.
13 Ivi, p. 339.

tuazione all'interno dell'unico orizzonte metafisico: "ma cosa ama chi ama, se non l'essere e mantenersi nell'essere? Amando se stesso, ama il suo essere"[14]. Nello stesso paragrafo si afferma che "la grazia non cambia la natura, ma la perfeziona, in quanto […] la natura di ogni creatura è non amare se stessa, ma odiarsi in se stessa, amare invece in se stessa Dio e se stessa in Dio; […] la radice di ogni male è l'amore di sé, invece la radice di ogni bene è l'amore di Dio"[15]: ciò rimanda all'efficacia dell'umiltà, che coincide con il distacco o abbandono (*Abgeschiedenheit* o *Gelassenheit*), e all'idea che la radicale *conversio* del desiderio si produce secondo natura perché ciò che è artificiale risiede in quell'inganno della volontà di possesso che obnubila la presenza reale di Dio nell'uomo. In questo caso, se per natura si considera la componente divina dell'uomo, e quindi la grazia già agente in lui, la grazia che rende giusti non si oppone in modo alcuno alla 'natura', ma la sua azione è tale da valere come perfezionamento, come sommovimento divino che rende compiuta la natura divina dell'uomo.

Tornando al cusaniano *De sapientia*, se l'umiltà corrisponde all'atteggiamento dell'idiota, che si contrappone alla superbia dell'oratore, il luogo naturale in cui l'uomo umile si colloca consapevolmente – luogo in cui pure colui che è accecato dalla *hybris* si pone, ma in modo inconsapevole – è la sapienza divina, l'orizzonte metafisico della grazia in cui tutti gli enti si trovano. Si tratta di un orizzonte non lontano e impenetrabile, ma sempre presente e costantemente alla portata dell'uomo, seppur radicalmente segnato dalla trascendenza. La sapienza stessa dell'uomo si verifica nel momento in cui egli afferra, consapevolmente ma mediante l'attivazione di una dimensione intuitiva e sovrarazionale, l'orizzonte sapienziale in cui è calato: "somma sapienza è questa, sapere in qual modo […] l'inattingibile si attinga in maniera inattingibile (*attingitur inattingibile inattingibiliter*)"[16]. Tale orizzonte è il principio sapienziale, del quale Cusano afferma che

> principio di tutte [*scil.* le cose] è ciò per mezzo del quale, nel quale e per il quale ogni principiabile ha principio, e tuttavia non è attingibile per mezzo di nessun principiato (*omnium principium est per quod, in quo et ex quo omne principiabile principiatur, et tamen per nullum principiatum attingibile*). Esso è ciò per mezzo del quale, nel quale e dal quale (*per quod, in quo et ex quo*) ogni intelligibile viene inteso, e tuttavia non è attingibile con l'intelletto. E similmente esso è ciò per mezzo del quale, nel quale e dal quale (*per quod, in quo et ex*

14 Ivi.
15 *Ibidem*.
16 *De sap.* I: h ^{2}V, n. 13; tr. it. cit. p. 67.

> *quo*) ogni dicibile viene detto, e tuttavia non è attingibile con la parola. È ciò per mezzo del quale, nel quale e dal quale (*per quod, in quo et ex quo*) ogni cosa determinabile viene determinata ed ogni cosa finibile finita, e tuttavia esso non è determinabile con un termine e finibile con un limite.[17]

I principiati, gli intelligibili, le parole e qualsiasi ente determinato sono compaginati all'interno della sapienza e creati dalla sapienza stessa, dunque sostanziati di essa, ma la sapienza divina rimane sempre l'infinito orizzonte trascendente rispetto al regno del limite e della finitudine.

Cusano elenca le qualità della sapienza, collocandola di là da misura, proporzione, affermazione e negazione, ed esprime, in questo modo, la spiccata verticalità del principio:

> Perciò della sapienza, che tutti gli uomini, desiderosi per natura di sapere, cercano con sì grande affetto della mente (*mentis affectu*), non si sa altro se non che essa è più alta di ogni scienza, ed è inconoscibile, ineffabile in ogni discorso, inintelligibile in ogni intelletto, non è misurabile da nessuna misura, non finibile da nessun limite, non determinabile da nessun termine, non proporzionabile da nessuna proporzione, non comparabile da nessuna comparazione, non figurabile da nessuna figurazione, non formabile da nessuna formazione, immobile in ogni moto, non immaginabile in nessuna immaginazione, non sensibile in nessuna sensazione, non attraibile in nessuna attrazione, non gustabile in nessun gusto, non udibile in nessun udito, invisibile in ogni vista, inafferrabile in ogni presa, inaffermabile in ogni affermazione, innegabile in ogni negazione (*et in omni affirmatione inaffirmabilis, et in omni negatione innegabilis*), indubitabile in ogni dubbio, inopinabile in ogni opinione. E poiché la sapienza è inesprimibile in ogni discorso, non si può pensare una fine di questi discorsi, perché essa è impensabile in ogni pensiero, essa per mezzo della quale, nella quale e dalla quale sono tutte le cose (*per quam, in qua et ex qua omnia*).[18]

Nonostante la certa e rigorosa trascendenza della sapienza, l'uomo continua a cercare di raggiungerla perché "è la sapienza che ha sapore (*sapientia est quae sapit*) e di essa nulla è più dolce per l'intelletto"[19]; "ma poiché essa abita nell'altissimo, non è gustabile in nessun sapore"[20].

---

17 Ivi, n. 14; tr. it. cit. p. 67, 69. Cfr. anche, per questi temi, il secondo libro *De sapientia*, in particolare *De sap.* II: h ^{2}V, nn. 61-67.

18 *De sap.* I: h ^{2}V, nn. 15-16; tr. it. cit. pp. 69. Cfr. anche *De sap.* II: h ^{2}V, nn. 63-66.

19 *De sap.* I: h ^{2}V, n. 17; tr. it. cit. p. 69.

20 Ivi, n. 18; tr. it. cit. p. 69.

D'altro canto, la sapienza, pur rimanendo trascendente, è presente in tutte le cose secondo una logica teofanica[21]: "così l'eterna ed infinita sapienza, poiché risplende in tutte le cose (*cum in omnibus reluceat*), ci attrae a sé con mirabile desiderio per mezzo di una certa qual pregustazione degli effetti (*ex quadam praegustatione effectuum*)"[22]. Non solo la "scuola del mondo sensibile (*schola huius sensibilis mundi*)"[23] spinge l'essere umano a ricercare la sapienza divina, lo conduce ad aspirare a un superiore stato dell'essere e del conoscere[24], ma anche – e soprattutto – la presenza della sapienza all'interno dell'uomo lo fissa in Dio e mantiene vivo quel desiderio che costituisce la cerca del divino, la "caccia della sapienza (*venatio sapientiae*)"[25]. La sacra scintilla, che corrisponde alla sapienza divina in noi, è rintracciabile nella dimensione sovrarazionale, nell'apice della mente e dell'intelletto: "essa è la vita spirituale dell'intelletto, il quale ha in sé una certa connaturata pregustazione (*cum enim ipsa sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturatam praegustationem*), per cui con tanto ardore cerca la fonte della sua vita, fonte che, senza pregustazione, né ricercherebbe né, trovatala, saprebbe di averla trovata"[26]. L'intelletto è animato da una brama di sapienza, brama che coincide con il desiderio di realizzare la componente più nobile dell'essere umano, ovvero di individuare e affermare la divina sapienza in lui: "per questo l'intelletto si muove verso la sapienza come verso la propria vita"[27]. Per descrivere l'anelito del possesso del bene più alto, della conferma apicale del *quantum* sapienziale – che avviene nell'uomo, trasfigurandolo, ma che sempre sfugge alla presa dell'intelletto –, Cusano afferma che "la si gusta dunque in modo ingustabile (*ingustabiliter ergo gustatur*), essendo più alta di ogni gustabile sensibile, razionale e intellettuale. Questo gustare in modo ingustabile e da lontano, quasi come un odore, può dirsi pregustazione ingustabile (*praegu-*

21 Sul concetto di teofania, cfr. H. Schwaetzer, *La création comme théophanie chez Nicolas de Cues*, in *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2011, pp. 103-111.

22 *De sap.* I: h ^{2}V, n. 19; tr. it. cit. p. 71.

23 *De fil.* 2: h IV, n. 45; tr. it. di L. Mannarino, in N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 42.

24 Tanto che "la sapienza eterna si gusta in ogni cosa sensibile" (*De sap.* I: h ^{2}V, n. 30; tr. it. cit. p. 73).

25 Cfr. il *De venatione sapientiae*. Cfr. anche K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster, 2004, pp. 51-91, 147-178.

26 *De sap.* I: h ^{2}V, nn. 19-20; tr. it. cit. p. 71.

27 Ivi, n. 20; tr. it. cit. p. 71.

statio ingustabilis)"[28]. La sapienza divina, oggetto di una vera e propria "*scientia incomprehensibilitatis*"[29] è "gustata in modo ingustabile mediante l'affetto (*ingustabiliter gustatur per affectum*), ed è compresa in modo incomprensibile mediante l'intelletto (*incomprehensibiliter comprehenditur per intellectum*)"[30], afferma l'oratore, illuminato dall'idiota, sottolineando il rapporto tra la sfera sovrarazionale (l'intelletto umano che afferra la sua divina essenza) e la dimensione affettiva (la volontà che diventa amore di Dio nell'uomo). Affinché si realizzi la decisiva e 'mistica' *coniunctio* (di facoltà umane e grazia divina), è necessario togliere il modo della *determinatio*, trascendere quindi anche le categorie dell'intelletto: "colui il quale si sforza di gustarlo in modo gustabile (*gustabiliter gustare*) e di comprenderlo in modo comprensibile (*comprehensibiliter comprehendere*), costui è del tutto privo di gusto e d'intelletto"[31]. Giovanni Santinello, a tal proposito, afferma che "nell'uomo somma sapienza sarà sapere che essa, inattingibile per la sua trascendenza, si attinge in maniera inattingibile quando se ne avverta l'inesauribile infinità. Sapienza è 'dotta ignoranza'. Fra il nostro spirito intellettuale e la sapienza v'è una connaturalità originaria dalla quale abbiamo tratto una specie di 'pregustazione' per questo nutrimento"[32].

Approfondendo il significato della sapienza come orizzonte divino in cui l'uomo è situato e all'interno del quale si muove, Cusano, nella parte centrale del primo libro *De sapientia*, svela l'identità della sapienza divina con il Verbo:

> Oratore. Hai spiegato la cosa ampiamente. Ma ora dimmi: non è Dio il principio di tutte le cose (*omnium principium*)?
> Idiota. Chi ne dubita?
> Oratore. E la sapienza eterna è altro da Dio?
> Idiota. Non può essere altro; è Dio.
> Oratore. Non ha Dio formato (*formavit*) tutte le cose col Verbo?
> Idiota. Sì.
> Oratore. Il Verbo è Dio?
> Idiota. Sì.
> Oratore. Ed è anche la sapienza?

28 Ivi, n. 18; tr. it. cit. pp. 69, 71.
29 Ivi, n. 21.
30 Ivi, nn. 23-24; tr. it. cit. pp. 71, 73.
31 Ivi, n. 24; tr. it. cit. p. 73.
32 G. Santinello, *La nozione di sapienza nel Cusano dal tardo medioevo alla tradizione classica platonico-aristotelica*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, a cura di S. Zeppi *et al.*, Padova, Antenore, 1991, vol. I, p. 210.

> Idiota. Dire che Dio ha fatto tutte le cose nella sapienza non è altro che dire che Dio ha creato tutte le cose col Verbo (*Non est aliud dicere Deum omnia in sapientia fecisse, quam Deum omnia Verbo creasse*).[33]

La sapienza è il Verbo, che a sua volta è Dio: "Dio è il Verbo, la sapienza o il Figlio del Padre, e può essere chiamato eguaglianza dell'unità o dell'entità (*unitatis seu entitatis aequalitas*)"[34]. Il Verbo-sapienza, identico al Padre nella perfetta circolarità trinitaria, è l'orizzonte entro il quale tutti gli enti sono creati. È il principio, il mezzo e il fine di tutte le cose formate da Dio e in Dio: "la sapienza, che è la stessa eguaglianza dell'essere, è verbo o ragione delle cose (*verbum seu ratio*). Essa è infatti come una infinita forma intellettuale (*infinita intellectualis forma*); la forma dà alla cosa l'essere formato. Perciò la forma infinita è attualità di tutte le cose formabili e di tutte è la più precisa eguaglianza. […] la sapienza infinita è la semplicità che complica tutte le forme (*omnes formas complicans*) e di tutte è misura adeguata"[35]. La sapienza, in quanto principio, è il luogo infinito e divino, forma infinita di tutti gli enti finiti e creati. Secondo Cusano, nel Verbo sono presenti tutte le cose in modo complicato, in assoluta unità e perfezione; le stesse cose sono collocate, in modo esplicato, all'interno del Verbo secondo creazione. La creazione-esplicazione conferisce la forma – dona l'essere – agli enti finiti, forme contratte in cui il Verbo, oltre a valere da orizzonte omnicomprensivo e alveo compaginante, è tutto presente secondo una particolare prospettiva, secondo un modo contratto e limitato. La *contractio* decreta uno scarto tra la trama spazio-temporale del finito, regno della limitata libertà umana, e l'assoluta perfezione della sapienza divina, in cui la libertà suprema di Dio coincide con la necessità diffusiva della sua bontà.

La contrazione conferisce determinazione alla compresenza di trascendenza e immanenza del principio divino rispetto alle cose principiate: secondo il nesso neoplatonico di *ubique et nusquam*, la sapienza è presente in ogni cosa contratta e determinata (essendo *quodlibet in quolibet*) e, nel contempo, è separata dal mondo delle forme creaturali perché radicalmente differente nella sua assoluta perfezione. Cusano afferma che, "sebbene la sapienza di Dio si comunichi a tutti con somma liberalità, essendo infinitamente buona, tuttavia da nessuno può esser compresa com'è in sé stessa. L'identità infinita non può esser ricevuta in altro, poiché in altro è ricevuta

33 *De sap.* I: h ^{2}V, nn. 44-45; tr. it. cit. p. 79.
34 Ivi, n. 46; tr. it. cit. p. 79.
35 Ivi, nn. 48-49; tr. it. cit. p. 81.

con alterità (*identitas enim infinita non potest in alio recipi, cum in alio aliter recipiatur*)"[36]. L'alterità, marchio della finitudine impresso dalla contrazione, rivela la varietà della natura esplicata, in cui si manifesta sia la ricchezza di un divino lontano e separato, sia la frammentazione della sapienza nella molteplicità: "non potendo esser ricevuta in altro se non con alterità, viene ricevuta nel miglior modo possibile; ma l'infinità immoltiplicabile si esplica meglio nell'essere accolta variamente (*in varia receptione*); una grande diversità, infatti, esprime meglio l'immoltiplicabilità. Per cui la sapienza, accolta variamente nelle forme varie, fa che ciascuna di esse, chiamata alla identità (*ad identitatem vocata*), partecipi alla sapienza nel modo in cui le è possibile"[37].

Oltre a essere creati e mantenuti dalla e nella sapienza, gli enti finiti sono chiamati dalla sapienza all'identità con essa, ovvero sono spinti a realizzare la componente infinita e divina che giace nella loro interiorità. La chiamata corrisponde al desiderio di Dio all'interno dell'ente, e si manifesta secondo gradi diversi, che riflettono la diversa collocazione degli enti nell'ambito della sapienza divina. Nell'essere umano, come affermato, la presenza inestinguibile della sapienza e il desiderio di realizzarla pienamente corrispondono alla connaturata *praegustatio* del divino nutrimento sapienziale: "e questo solo è il grado che ha l'attitudine di elevarsi al gusto della sapienza (*ad sapientiae gustum elevandi*)"[38]. La gradazione delle forme create è segnata dalla radicale differenza tra l'essere umano e gli altri enti: se gli enti di natura sono contrazioni della divinità, la mente dell'uomo è viva immagine di Dio. L'uomo, in particolare, cerca e apprende la verità perché è già collocato all'interno della verità. La posizione preliminare dell'ente-uomo è fissata dalla presenza divina all'interno dell'essere umano, presenza che, soprattutto nei dialoghi *De idiota*, il Cardinale identifica con la mente, ovvero la *viva imago Dei*.

Per quanto concerne il concetto di *imago Dei*, concetto che consente di sviluppare in chiave metafisica e mistica la sua filosofia della mente, il Cardinale afferma che "come Dio è complicazione delle complicazioni, così la mente, che è immagine di Dio (*Dei imago*), è immagine della complicazione delle complicazioni"[39]. "Per Cusano quanto deriva dall'unità divina è esplicazione; salvo qui, il caso della mente, che egli chiama

36 Ivi, n. 52; tr. it. cit. p. 83.
37 Ivi, nn. 52-53; tr. it. cit. p. 83.
38 Ivi, n. 54; tr. it. cit. p. 83.
39 *De mente* 4: h ^{2}V, n. 114; tr. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 125.

immagine della complicazione divina, non esplicazione. Infatti la mente umana complica le nozioni delle cose, come la mente divina complica le cose reali; l'una sul piano ontologico, l'altra su quello gnoseologico"[40]. La mente umana "è immagine della complicazione divina, e non esplicazione, come sono invece gli enti non spirituali. È immagine perché è complicazione; ma Dio complica le cose e le crea, mentre la mente complica solo le nozioni delle cose e le conosce"[41]. La differenza tra l'uomo e gli altri enti di natura è sancita all'interno della metafisica della mente divina: "tutto ciò che viene dopo la mente non è immagine di Dio se non in quanto vi risplenda la mente stessa; […] le creature prive di mente sono esplicazioni della divina semplicità piuttosto che immagini, sebbene nel processo esplicativo partecipino variamente dell'immagine mentale a seconda dello splendore di questa in esse"[42].

Ma che cosa significa essere immagine? Si instaura tra il polo divino e quello umano una semplice similitudine o è all'opera una relazione che comporta uguaglianza e identità? Nonostante le oscillazioni del pensiero cusaniano, che si muove tra il concetto di *similitudo Dei* e quello di *imago Dei*[43], probabilmente sia per motivi teoretici sia per ragioni di prudenza – sentita era l'accusa di panteismo, che in passato aveva colpito, tra gli altri, Meister Eckhart e che si era già affacciata nei confronti del Cusano –, è possibile affermare che tra mente divina e mente umana sussiste un rapporto dinamico retto da un nesso di identità e uguaglianza. La relazione di *imago* è incardinata sull'origine divina dell'uomo e sviluppata secondo la capacità creativa: capacità che, divinamente, si attesta sul piano ontologico e che, umanamente, si sviluppa a livello gnoseologico. Un tale rapporto è dinamizzato[44] dal principio della reduplicazione che la fonda e dal compito, consegnato da Dio all'uomo, di realizzare pienamente l'*imago Dei* presente in lui. Che tra Dio e uomo si instauri una relazione retta da identità è confermato dal tema della *filiatio Dei*: l'uomo

40 G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1971, 2001[4], p. 81.

41 G. Santinello, *Esposizione tematica delle opere del primo volume*, cit., p. 38.

42 *De mente* 4: h [2]V, n. 116; tr. it. cit., p. 127.

43 Cfr. H. Schwaetzer, *Image (*Bild*)*, in *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, cit., pp. 602-610; Id., *Sujet, intellect, image chez Nicolas de Cues*, in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2014, pp. 106-115.

44 Sul concetto di identità dinamica, cfr. W. Beierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, 1981[3]; tr. it. di A. Trotta, *Eternità e Tempo*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 35-58.

non sarebbe collocato per creazione nell'orizzonte infinito del Verbo divino e, nel contempo, non potrebbe farvi ritorno al modo della deificazione[45] – ovvero non potrebbe riconoscere e confermare la divinità in sé consegnandosi all'eccellenza umano-divina –, se la parte divina in lui, sicuramente non soltanto contratta data la dichiarazione del peculiare rapporto mente divina-mente umana, non fosse identica al Verbo, al Figlio, alla Sapienza. Come si vedrà, già Eckhart si era espresso, trattando tale problematica, in termini di co-uguaglianza (*coaequalitas*).

Tale identità, *imago* che è *filiatio* posta a fondamento del rapporto Dio-mente, non mette in questione la differenza tra creatore e creatura, non pone in pericolo il nesso di trascendenza e immanenza – di stampo neoplatonico, ma recepito all'interno di un pensiero cristiano – e non esenta l'uomo dal suo compito metafisico e morale: tornare a Dio, affermare la divinità del Verbo, confermare e attuare la presenza reale del Figlio.

La mente dell'uomo deriva dunque da Dio secondo identità ed è collocata all'interno della sapienza divina. Come affermato, Cusano fa coincidere la sapienza con la divinità e, in particolare, con il Verbo, il 'momento' in cui Dio conferisce l'essere a tutti gli enti, creandoli secondo il principio della forma. Intima ragione di tutto ciò che esiste, la sapienza-forma è principio trascendente e immanente rispetto al cosmo: tutti gli enti partecipano della sapienza ed essa risplende in tutte le cose; tuttavia, nel contempo, essa non si risolve in questo mondo, che è contratto nel limite e nella determinazione, e rimane trascendente e nascosta alla stregua di un dio occulto. L'*imago Dei*, racchiusa in ogni uomo come una scintilla divina, rappresenta il nesso di identità secondo cui la sapienza di Dio si instaura pienamente e perfettamente nel mondo degli enti e delle forme. Una pienezza e una perfezione che attendono di essere riconosciute e affermate dall'uomo attraverso la dinamica del distacco, l'abbandono del modo determinato che è abbandono 'senza modo' dell'uomo in Dio.

Calata nella sapienza divina, e sostanziata di essa in quanto sua immagine, la mente umana vi si muove, dirigendosi alla cerca di una ulteriore, pie-

45 Nel *De filiatione Dei* Cusano afferma di non ritenere che "la filiazione di Dio sia altro dalla deificazione, la quale […] corrisponde al grado finale di perfezione, che si suole chiamare anche cognizione di Dio e del Verbo, o visione intuitiva" (*De fil.* 1: h IV, nn. 39-40; tr. it. cit., p. 37). Sul nesso di identità che fonda la filiazione, cfr. H. Schwaetzer, *Image (*Bild*)*, cit., pp. 602-610, in particolare: "[...] il en résulte qu'il y a pour l'homme une *filiatio* qui signifie une égalité absolue, mais en même temps une différence entre l'homme (situé à la périphérie) et le *Logos* (qui est au centre du cercle)" e "le Fils est l'égalité de l'unité et pour cela il est *imago*" (pp. 605, 608).

na e compiuta affermazione di essa e di se stessa; un livello supremo di sapienza che è non solo conoscenza della verità, ma anche esperienza di uno stato superiore dell'essere:

> L'intelletto ha la propria vita dalla sapienza eterna, e ne ha una qualche pregustazione. Perciò in ogni cibo, che gli è necessario per vivere, l'intelletto non si muove se non per pascersi di ciò da cui deriva questo suo essere intellettuale […] Il nostro spirito intellettuale ha dunque dalla sapienza eterna il principio del proprio essere intellettuale, e questo essere è più conforme alla sapienza che altro essere non intellettuale.[46]

L'immagine divina, la mente umana, è dotata di vita, la quale consiste nel desiderio di raggiungere il proprio esemplare al fine di conformarsi ad esso:

> L'immagine non si acquieta se non in ciò di cui è immagine e da cui ha il principio, il mezzo e il fine. L'immagine viva per mezzo della vita trae da sé il moto verso l'esemplare nel quale soltanto si acquieta. La vita dell'immagine non può quietarsi in se stessa, poiché è vita della vita della verità e non vita propria. Perciò si muove verso l'esemplare come verso la verità del proprio essere.[47]

La mente, allora, situata nell'orizzonte sapienziale del Verbo e identica ad esso in quanto *imago*, cerca strenuamente di raggiungere il modello dal quale dipende, ovvero di realizzare *in humana forma* l'identità – preliminarmente già instaurata, ma non ancora confermata dall'uomo. Il modello si trova all'interno dello stesso essere umano, in quanto "la mente è un certo qual seme divino (*mens est quoddam divinum semen*)"[48], ovvero proprio perché la mente è immagine identica al modello. Tuttavia, il rapporto modello-immagine rivela anche l'aspetto della trascendenza dell'orizzonte divino in cui la mente umana – orizzonte *finito* coincidente con l'orizzonte *infinito* della sapienza – è collocata, e quindi la ricerca dell'immagine non si esaurisce all'interno dell'immagine stessa, ma è desiderio di levarsi al modello, di raggiungere la sapienza del Verbo, saldando l'identità di modello e immagine all'interno dell'uomo – configurando una paradossale coincidenza, priva di confusione, della divinità in noi con la divinità fuori di noi. Per la capacità di approfondire la *praegustatio sapientiae*, spinta dal desiderio che la anima, "la mente è 'imago viva',

46 *De sap.* I: h [2]V, nn. 32-35; tr. it. cit. p. 75.
47 Ivi, nn. 38-39; tr. it. cit. p. 77.
48 *De mente* 5: h [2]V, n. 123; tr. it. cit., p. 131.

cioè capacità di conformarsi al proprio esemplare"[49]. Vita che è ricerca di un compiuto stato dell'essere e del conoscere; "in questo modo supremo di conoscere la mente usa se stessa quale immagine di Dio (*Dei imago*); e Dio, che è tutte le cose, in essa risplende, cioè quando essa, quale viva immagine di Dio (*viva imago Dei*), si rivolge al proprio esemplare assimilandosi ad esso con ogni sforzo"[50].

Nel *De sapientia*, ma anche nelle altre opere – ed, è possibile aggiungere, all'interno del misticismo speculativo in generale –, si avverte la costante oscillazione entro il polo della differenza radicale tra il principio e i principiati, che attesta la trascendenza, e il momento della prossimità di Dio e creature, che è fondato sull'identità e sull'immanenza. Per quanto riguarda gli enti di natura in generale, essi sono contrazioni della divinità: contengono interamente la divinità, ma secondo una prospettiva particolare, delineata dalla forma loro conferita e consegnata alla collocazione spazio-temporale. Sebbene questi enti manifestino la sapienza divina, e possano in qualche modo affermarla attivamente, nonostante alcuni passaggi che possono evocare l'ombra del panteismo[51], il segno della trascendenza del loro principio non può essere eliminato, risultando la divinità sempre eccedente rispetto alla sua manifestazione all'interno del regno del finito, sia la teofania l'ente minimo o l'intero mondo. D'altro canto, per quanto concerne l'essere umano, in cui grande rilievo è conferito alla mente, l'ente-uomo è creatura, ma dotata di una componente divina generata secondo identità. La condizione creaturale decreta, in ogni caso, la radicale differenza tra Dio e uomo. Nel momento in cui la sapienza divina è confermata nell'essere umano, l'uomo rimane creatura, ma la sua natura è trasfigurata dall'effettivo contatto sapienziale. In tale stadio supremo, da un lato, all'interno dell'*imago Dei* tra modello e immagine non sussiste differenza e l'identità è saldata dal distacco umano e dalla grazia divina; tuttavia, dall'altro lato, l'uomo non abbandona la condizione di creatura finita, avendo egli dismesso soltanto il modo creaturale, l'influenza della creaturalità che separa dalla condizione divina. Il permanere della costituzione creaturale, non eliminata perché l'abbandono del modo determinato non corrisponde a una disintegrazione del complesso umano, garantisce il mantenimento della singolarità umana e la preservazione della trascendenza divina: l'uomo diventa un ente umano-divino e non si sostituisce a Dio. Le diverse sfumatu-

49 G. Santinello, nota a *De sap.* I, in tr. it. cit., p. 77 n. 1.
50 *De mente* 7: h ²V, nn. 158-159; tr. it. cit., p. 153.
51 Cfr., ad esempio, il *De dato patris luminum*.

re del dettato cusaniano ricalcano una tale oscillazione[52] – tra analogia e univocità, tra differenza e identità, tra ricerca della sapienza e raggiungimento della divinità –, tesa tra gli estremi della piena affermazione dell'unica sapienza e del mantenimento della differenza tra creatore e creatura, e sono causate, tali gradazioni, dalla possibilità di raggiungere la sapienza soltanto attraverso il superamento delle facoltà umane, in un momento apicale collocato laddove l'intelletto supera se stesso e l'amore si perfeziona in Dio. Inoltre, in alcune opere il Cardinale pare insistere sul desiderio che anima il cacciatore della verità, mentre in altre sembra portare in primo piano la compiuta realizzazione della sapienza nell'uomo e la collocazione autentica dell'essere umano nel Verbo divino[53]. Per quanto riguarda il primo libro *De sapientia*, in esso risulta maggiormente sottolineata la presenza del principio divino nell'uomo (la *praegustatio sapientiae*) e la lontananza del momento culminante rispetto alla dimensione razionale, distanza che decreta, prima, la *praegustatio ingustabilis*, e, successivamente, il *gustare ingustabiliter* e il *comprehendere incomprehensibiliter*. L'uomo

> ha l'attitudine di elevarsi al gusto della sapienza (*ad sapientiae gustum elevandi*), poiché nelle nature intellettuali l'immagine della sapienza è viva di una vita intellettuale (*imago sapientiae est viva vita intellectuali*); la forza di questa vita sta nell'esprimere da sé il moto vitale, il quale consiste nel tendere, mediante l'atto intellettivo, al proprio oggetto, che è la verità assoluta, e cioè la sapienza eterna. Questo tendere, poiché è un intendere, è anche un gustare intellettualmente: apprendere mediante l'intelletto significa attingere, come è possibile, la quiddità con un certo qual gratissimo gusto.[54]

Tuttavia, nonostante le diverse prospettive da cui si guarda al momento mistico e alla situazione umana, il discorso di Cusano si interroga tenendo sempre presente la seguente scansione: costitutiva e 'preliminare' collocazione dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo; desiderio di Dio all'interno

52 "[…] Cusano formula la propria dottrina della partecipazione umana all'assoluto, che sembra mantenersi in un difficile esercizio di equilibrismo tra i due estremi del 'monismo sostanziale', in cui verrebbe meno ogni possibilità di mantenere distinto il soggetto dall'oggetto della visione, e di un 'rigido dualismo' […]" (G. Cuozzo, Mystice videre*. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2012[3], p. 135).

53 In riferimento alle opere in cui il carattere mistico si accentua, è possibile collocare tra le prime il *De quaerendo Deum* e l'*Idiota de sapientia*, tra le seconde il *De filiatione Dei* e il *De visione Dei*.

54 *De sap.* I: h [2]V, nn. 54-55; tr. it. cit. pp. 83, 85.

dell'uomo; realizzazione della sapienza divina per mezzo del distacco umano e della grazia divina.

Il tema dell'uomo come ente costituito dall'immagine di Dio e all'interno del Verbo divino[55] è già presente nel pensiero di Meister Eckhart. Anche in questo caso, l'opera in cui tale concezione è sviluppata in modo più profondo ed efficace è il *Commento al Vangelo di Giovanni*.

Secondo Eckhart, la metafora dell'immagine, quindi il rapporto tra l'immagine e il modello, fonda la dipendenza radicale che sussiste tra la creatura e il creatore, tra uomo e Dio; "infatti l'immagine, in quanto è immagine, non riceve niente di sé dal soggetto in cui è, ma tutto il suo essere dall'oggetto di cui è immagine"[56]. Tra uomo e Dio non si dà un terzo elemento[57] perché il rapporto si instaura esclusivamente tra due soggetti: si tratta di una relazione incardinata sulla *imago Dei*, dal momento che l'immagine "riceve il suo essere soltanto da quello"[58] di cui è immagine e dato che l'immagine della divinità è la componente divina generata univocamente e prestata analogicamente da Dio all'uomo (secondo uno schema metafisico che prevede un particolare intreccio di univocità dell'essere e analogia di attribuzione). Se la creatura umana non serbasse in sé il seme divino dell'*imago Dei*, essa sarebbe puro nulla privativo. Tuttavia, in quanto la creatura umana custodisce l'immagine divina, il carattere umano diventa veicolo di una piena manifestazione del divino, è la forma che permette alla divinità di mostrarsi nel mondo del divenire.

Attraverso la relazione istituita tra Dio e uomo grazie alla *imago Dei* si riproduce la dinamica trinitaria, dinamica secondo cui "nella divinità il Figlio è unico ed è figlio di uno solo, ovvero del Padre"[59]. Il rapporto di *imago Dei* è saldato all'interno della perfezione trinitaria, e quindi nel rapporto di generazione. Tra il Padre e il Figlio si dà la relazione dell'immagine,

55 Cfr. M.-A. Vannier, *Verbe*, in *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, cit., pp. 1226-1230. Cfr. anche P. Gire, *Maître Eckhart et la question de l'unité de l'être humain*, in *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, cit., pp. 143-145. Sulla relazione tra *imago Dei* e *filiatio Dei*, cfr. H. Schwaetzer, *L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de* filiatio Dei, in *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2006, pp. 101-120.

56 *In Ioh.*, n. 23, LW III, p. 19; *CVG*, p. 57.

57 Ad eccezione di Cristo, che però vale qui da modello della filiazione compiuta.

58 *In Ioh.*, n. 23, LW III, p. 19; *CVG*, p. 57.

59 *Ibidem*.

la quale comporta l'instaurarsi di una identità sostanziale dinamica: "il Padre e il Figlio sono insieme, sono correlativi"[60]; "sono coeterni, coeguali e consustanziali (*coaeterni sunt, coaequales et consubstantiales*), una sola cosa in tutto quel che appartiene alla natura, ma distinti unicamente in tutto quel che il generare e l'esser generato […] significano"[61]. Tale relazione di identità dinamica non è condannata a rimanere chiusa all'interno della pericoresi divina, ma, valendo da rapporto univoco che fonda quell'analogia di attribuzione che l'uomo è, essa si inserisce all'interno dell'ente-uomo in modo da garantire la forma del prestito ontologico che sta alla base dell'apertura di Dio verso l'uomo e dell'apertura a Dio di cui l'uomo stesso è costituito[62]. Quando Eckhart afferma che "chi vuole trovare Dio in sé deve essere figlio di Dio (*quod volens deum in se invenire oportet quod sit filius dei*)"[63], egli vuole indicare non solo la possibilità e il dovere dell'uomo di rendersi conforme al Figlio, prendendo a modello la perfetta *filiatio* del Cristo[64] e svelando la propria parte divina al fine di ricuperare, entro i limiti costitutivi della creatura umana, la deiformità originaria, ma anche il fatto che l'uomo, proprio per rendersi deiforme, deve, in modo ancora incompiuto, essere già figlio di Dio, ovvero deve recare in sé l'immagine di Dio al fine di confermarla. Nel complesso, si tratta dell'opera interiore del distacco letta nel senso della realizzazione dell'immagine, formula utilizzata da Werner Beierwaltes[65] al fine di sondare le dinamiche

60 Ivi., n. 115, LW III, p. 100; *CVG*, p. 109.

61 Ivi, n. 160, LW III, p. 132; *CVG*, p. 130.

62 "Ora, nel linguaggio eckhartiano 'immagine' sta a designare non già una più o meno vaga rassomiglianza o affinità di ciò che è immagine con il suo esemplare, bensì perfetta identità con esso. L'immagine di qualcosa è questo stesso qualcosa fattosi un secondo se stesso. L'esemplare produce o genera la propria immagine letteralmente ri-producendo o ri-generando se stesso" (A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano, Mursia, 1978, pp. 40-41). Y. Meessen individua tre caratteristiche che intervengono nella definizione della relazione che sussiste tra il modello e l'immagine: l'unicità, l'immanenza reciproca e l'unità: cfr. Y. Meessen, *Parallele Studie zweier Passagen Eckharts zum Bild: der Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums (§ 23-27) und der Anfang der Predigt 16b*, in *Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, a cura di H. Schwaetzer e M.-A. Vannier, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 23-25.

63 *In Ioh.*, n. 115, LW III, p. 100; *CVG*, p. 108.

64 Cfr. i saggi compresi in *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2012.

65 W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985; tr. it. di M. L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 75-107 (il saggio intitolato *Realizzazione dell'immagine*).

che intessono il rapporto Dio-uomo. L'uomo è già immagine di Dio perché il prestito dell'analogia comporta che il suo essere sia l'*imago* stessa, sebbene, in uno stadio inautentico, essa rimanga nascosta e non riconosciuta, sottoposta agli esiziali vincoli della creaturalità. Nell'attimo salvifico del distacco l'uomo conferma la sua posizione nei confronti di Dio (ovvero l'essere stato posto da Dio all'interno dell'orizzonte divino), accede pienamente al prestito dell'*imago*, in ciò confermando nel contempo l'analogia di attribuzione e l'univocità dell'essere: l'uomo distaccato riesce a fare dell'*imago Dei* una presenza efficace e reale all'interno della propria costituzione analogica.

Eckhart articola un tale rapporto metafisico secondo identità e distinzione: "l'immagine è nel suo modello: infatti lì riceve tutto il suo essere. Ed, inversamente, il modello, in quanto modello, è nella sua immagine, per il fatto che l'immagine possiede in sé tutto il suo essere, secondo *Gv* 14,11: 'io sono nel Padre e il Padre è in me'"[66]. La creazione mantiene il rapporto all'interno di un assetto gerarchico: il creatore impresta tutto il suo essere alla creatura e la fa essere, pone la sua essenza; il creatore però rimane ad essa esterno, secondo il nesso metafisico di trascendenza e immanenza. L'istanza creatrice assurge a polo principale della relazione e la creatura è collocata all'interno del creatore alla stregua di un ente posto nel suo luogo naturale[67].

Nel pensiero di Eckhart si verifica una stretta dipendenza dei due membri dell'analogia (Dio e uomo), decretata proprio dalla unicità reduplicata dell'essere, unicità che fonda il rapporto di identità dinamica della *imago Dei*: "l'immagine e ciò di cui è immagine, in quanto tali, sono una cosa sola (*unum sunt*)"[68]. Dato che "i principi dell'essere e quelli del conoscere sono identici"[69], l'identità si verifica nel contempo sul piano dell'essere e sul piano del conoscere: "nessuno conosce l'immagine, se non il modello, e nessuno conosce il modello, se non l'immagine"[70]. Sulla base dell'identità circolare dello stesso essere si ergono la distinzione 'ontologica', dal versante delle diverse persone dello stesso essere, e la distinzione gnoseologica, dal versante del perfetto rapporto conoscitivo che si instaura tra il Padre e il Figlio. Il processo di generazione dell'immagine avviene fuori dal tempo, nello spazio dell'eternità, quindi "l'immagine e il modello sono contemporanei"[71]; è il momento creativo a determinare l'instaurarsi della

66 *In Ioh.*, n. 24, LW III, p. 19; *CVG*, p. 57.
67 Cfr. A. Klein, *op. cit.*, pp. 98-100.
68 *In Ioh.*, n. 24, LW III, p. 20; *CVG*, p. 58.
69 Ivi, n. 26, LW III, p. 21; *CVG*, p. 58.
70 *Ibidem*. Cfr. anche *In Ioh.*, n. 574, LW III, pp. 501-503; *CVG*, p. 355.
71 Ivi, n. 25, LW III, p. 20; *CVG*, p. 58.

realtà temporale, a partire dal punto fermo dell'*imago Dei*. La generazione dell'immagine può essere considerata dal punto di vista dell'identità dinamica tipica dell'ipostasi neoplatonica dell'Intelletto (*nous*) e, in particolare, del momento vitale che la costituisce e la anima, connettendo e dinamizzando i poli dell'essere e del pensiero all'interno dello stesso livello metafisico[72].

In conclusione, tornando a Cusano, è possibile affermare che il primo libro *De sapientia* permette di sondare la complessità del rapporto tra il Verbo e la sua immagine, tra la divinità e l'uomo. La sapienza è coincidente con il Verbo e rappresenta la divinità come origine e luogo di tutti gli enti. Essa è principio metafisico nel contempo trascendente e immanente. Quando crea gli enti secondo sovrabbondanza, compaginandoli al suo interno, la sapienza è sia presente e attiva negli enti di natura, sia assente e lontana nella sua perfetta pienezza. La dinamica metafisica contraddistinta dai termini *explicatio* (*creatio*) e *contractio* garantisce che ogni ente sia posto in Dio (nella sapienza suprema) e sostanziato di esso, a tal punto che ogni ente è un Dio stesso, ma contratto in un modo particolare e differente. La condizione di *deus creatus*, che contraddistingue l'ente, è causata dalla piena e completa presenza della divinità all'interno di un essere contratto e determinato; consegnato al tessuto spazio-temporale, ma fissato alla propria origine dal nucleo divino che lo caratterizza.

All'interno del panorama degli enti spicca la figura umana, unica determinazione che reca in sé, nel suo centro intellettuale, l'*imago Dei*. Il concetto di immagine, e la regola metafisica che vi è sottesa, non rimanda a una mera somiglianza, che legherebbe l'uomo a Dio ma che ne offuscherebbe ulteriormente la dignità, bensì esso instaura una relazione di identità tra modello e immagine, tra il principio e il nucleo del principiato, tra Dio e la parte divina dell'uomo. Nonostante le varie oscillazioni del dettato cusaniano, il concetto di *filiatio Dei* garantisce il rapporto di co-uguaglianza tra il Verbo e la sua immagine nell'uomo: l'*imago Dei* prevede che l'essere umano sia un Verbo creato, una determinazione recante in sé la completa nobiltà della Sapienza, e comporta che l'uomo sia collocato all'interno del Verbo, stabilisce che venga posto nell'orizzonte della Sapienza divina.

Il rapporto di identità è sì piena presenza di Dio nell'uomo, il quale guadagna una peculiare dignità e una posizione di centralità; tuttavia, tale

72 Cfr. M. Mauriège, *La Trinité et l'auto-intellection de Dieu chez Maître Eckhart*, in *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Paris, Cerf, 2009, pp. 97-112. Per quanto concerne il pensiero di Plotino, cfr. W. Beierwaltes, *Eternità e Tempo*, cit., pp. 35-58.

identità deve essere confermata dall'uomo attraverso un'opera interiore – qui è ancora l'insegnamento di Meister Eckhart a valere da saldo riferimento per il Cardinale – che egli deve compiere al fine di guadagnare una situazione autentica nell'alveo sapienziale Verbo. L'aspirazione al supremo compimento della presenza reale della sapienza divina nell'essere umano è decretata dall'*imago* stessa, la quale spinge l'uomo al 'ritorno' mediante un desiderio etimologicamente nostalgico. L'uomo è animato – costituito essenzialmente – da una *praegustatio* della sapienza che è presenza preliminare della co-uguaglianza divina. Tale pregustazione spinge l'uomo alla realizzazione della nobile opera e l'uomo, secondo libertà, può scegliere se assecondare la divinità presente in lui, onorandola e affermandola, o se dimenticare la propria origine, negandola e tumulandola sotto la coltre creaturale. Se la scienza di questo mondo lascia l'uomo schiavo della superbia e della volontà di dominio, le quali confermano la divinità, è l'umiltà che permette di uniformarsi alla conoscenza e alla volontà di Dio:

> La sapienza non sta nell'arte oratoria o nei grandi libri, ma nel separarsi (*in separatione*) da codeste cose sensibili e nel rivolgersi (*in conversione*) alla forma semplicissima ed infinita, nel riceverla in un tempio puro da ogni vizio (*in templo purgato ab omni vitio*) e nell'aderire ad essa con amore ardente, finché tu possa gustarla (*gustare eam queas*) e vedere quanto soave essa sia, essa che costituisce ogni soavità. Quando l'avrai gustata ti appariranno vili tutte quelle cose che ora ti sembrano grandi, e diverrai umile (*et humiliaberis*), cosicché nessuna traccia di superbia rimarrà in te e nessun altro vizio, perché con cuore castissimo e purissimo, una volta gustatala, aderirai indissolubilmente alla sapienza (*sapientiae indissolubiliter adhaerebis*), per lei abbandonando (*deserendo*) questo mondo e tutto ciò che non è la sapienza.[73]

La qualità vitale dell'immagine è decretata proprio dalla possibilità, conferita dall'alto, e dalla capacità, nelle mani dell'uomo, di semplificarsi, di uniformarsi a Dio, alla Sapienza e al Verbo: la mente dell'uomo è *viva imago Verbi*.

73 *De sap.* I: h ^{2}V, nn. 55-57; tr. it. cit. p. 85.

María Cecilia Rusconi

LA DISCUSIÓN EN TORNO AL TRATADO *FUNDAMENTUM NATURAE QUOD VIDETUR PHYSICOS IGNORASSE* Y *DE DOCTA IGNORANTIA II.*

Un aporte al estado de la cuestión

Abstract: In 1995 Maarten J. F. Hoenen has published an article entitled "Ista prius inaudita". Eine neuendeckte Vorlage der *Docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues". The expresion "Ista prius inaudita" is a quotation from chapter 11 of Book II of *De docta ignorantia*: "Corollaries regarding motion". In his paper Hoenen tells us about an anonymous treatise entitled: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, preserved in the Cod. St. 687 of the University of Eichstätt, ff. 4r-10r. The treatise reproduces with some variations chapters 7-10 of the *De docta ignorantia* II. Hoenen's discovery has opened a debate about the relationship between both works. In this paper I will describe the current state of the art about the problem. I will first present the subject addressed in chapters 7-10 of *De docta ignorantia* II. Secondly, I will summarize Hoenen's thesis in order to show his position regarding the problem. Thirdly, I will present the different reactions in favour or against Hoenen's thesis. Finally, I will offer some contribution to the described state of art.

Keywords: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, *De docta ignorantia*, state of art.

Presentación

En 1995 Maarten J. F. Hoenen publicó un artículo titulado "'Ista prius inaudita'. *Eine neuendeckte Vorlage der* Docta ignorantia *und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*"[1]. El título del artículo: "Ista prius inaudita", corresponde a la cita tomada del capítulo 11 del Libro II de *De docta ignorantia*: "Corolarios acerca del movimiento". Este capítulo se inicia con las palabras: "*Fortassis admirabuntur, qui ista prius*

1 Cfr. M. J. F. Hoenen, *"Ista prius inaudita". Eine neuentdeckte Vorlage der 'Docta ignorantia' und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*, "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XXI (1995), pp. 375-476.

inaudita legerint"[2]. En su artículo Hoenen informa acerca de la existencia de un tratado anónimo titulado: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, conservado en el Cod. St. 687 de la Universidad de Eichstätt, entre los folios 4r-10r[3]. Este tratado reproduce con algunas variantes los capítulos 7-10 del Libro II de *De docta ignorantia*.

El descubrimiento de Hoenen ha abierto una discusión acerca de la relación entre ambos textos. En lo que sigue intentaré describir el estado actual de la cuestión en torno al problema. Para ello presentaré en primer lugar (I) la temática tratada en los capítulos 7-10 de *De docta ignorantia* II (*DI*). En segundo lugar (II), resumiré las tesis de Hoenen, mostrando su posición frente al problema. En tercer lugar (III), relevaré las reacciones de otros especialistas en favor y en contra de las tesis de Hoenen. Por último, (IV) intentaré ofrecer algún aporte al estado de la cuestión.

I

El capítulo 7 de *De docta ignorantia* II (*DI*) trata acerca del carácter trinitario del universo[4]. Este tema es introducido por Nicolás de Cusa mediante la comparación de la trinidad del universo con la trinidad absoluta, ya tratada en el Libro I.

Para el Cusano, el universo – sobre el que trata en el Libro II – constituye la participación de la unidad absoluta. En ese sentido representa, como aquella, una unidad que se estructura de manera trinitaria, pero ya no absoluta, sino contracta[5].

El ámbito de lo contracto está conformado por tres elementos, a saber: lo (1) contraíble (*contrahibile*), (2) lo contraente (*contrahens*) y (3) el nexo de ambos[6].

Contraíble (1) es aquello susceptible de ser contraído, es decir, la posibilidad (de ser contraído). Esta posibilidad desciende, según Nicolás, de la unidad engendrante eterna, porque nada precede a la posibilidad de ser[7].

---

2 Cfr. *De docta ign.* II, 11: h 1, n. 156.

3 Acerca del manuscrito cfr. M. J. F. Hoenen, *Speculum Philosophiae medii aevi. Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1994.

4 *De docta ign.* II: h I, n. 127: "De trinitate universi".

5 Cfr. ivi, n. 127.

6 Ivi, n. 128: "Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu […]".

7 *Ibidem*: "Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit".

Lo propio de lo contraente (2) reside en poner término a lo contraíble, i.e. en determinarlo[8], y este límite está puesto por la forma. Esta forma contraente desciende de la igualdad absoluta de la unidad, que es el Verbo[9]. Nicolás hace notar que esta forma habría sido ya considerada por otros. Entre ellos, algunos la habrían llamado "forma" o "alma del mundo" – mientras que a la posibilidad la habrían llamado "materia" –, otros la habrían llamado *fatum in substantia*; y otros, a quienes identifica como "los platónicos", la habrían llamado "necesidad de la complexión" (*necessitas complexionis*). Esta última denominación obedecería al hecho de que esta necesidad desciende de la necesidad absoluta y, en este sentido, los platónicos habrían querido caracterizarla como "cierta necesidad contracta o forma contracta en la que todas las formas están en su verdad"[10]. La necesidad de la complexión sería, para los platónicos, el mundo eidético en que las formas verdaderas existen en acto.

El último elemento que conforma la estructura trinitaria del universo es (3) el nexo entre lo contraente y lo contraíble. Nicolás tampoco considera a esta modalidad como una innovación propia, sino que habría sido ya designada como "posibilidad determinada" (*possibilitas determinata*)[11]. Así como lo contraíble desciende de la unidad – el Padre – y lo contraente desciende de la Igualdad – el Hijo –, el nexo – que constituye lo contracto o

8 Ivi, n. 129: "Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum".

9 *Ibidem*: "Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit […]. Unde, cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est verbum in divinis, descendere dicitur. Et quoniam ipsum verbum, quod est ratio et idea atque rerum necessitas, possibilitatem per ipsum tale contrahens necessitat et constringit".

10 Ivi, n. 129: "Hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate. Es necesario tener en cuenta que, como ha notado R. Haubst, "este esquema no constituye la tríada subordinada neoplatónico-emanacionista: *Primum*, *conditor intellectus* y *spiritus*, como el Cusano le atribuye a Platón en *De beryllo* (1458) […] sino el ternario coordinado de Thierry de Chartres: *materia*, *forma*, *spiritus* (*conexio*)". R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreienen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus, 1952, p. 115: "Dieses Schema ist nicht die neuplatonisch-emanationistisch subordinierte Trias *Primum*, *Conditor intellectus* und *Spiritus*, wie Cusanus sie in *De beryllo* (c. 23) Platon zuschreibt […] sondern der koordinierte Ternar Thierrys von Chartres: materia, forma, spiritus (conexio)".

11 Cfr. ivi, n. 130.

determinado – desciende del Espíritu Santo que es el nexo del amor entre el Padre y el Hijo o entre la Unidad y la Igualdad de la Unidad[12].

El Cusano concluye que "la unidad del universo es trina, porque resulta a partir de la posibilidad, de la necesidad de la complexión y del nexo, los cuales pueden ser llamados potencia, acto y nexo"[13].

La cita es interesante por dos motivos. En primer lugar, porque en esta conclusión Nicolás se apropia de la expresión *necessitas complexionis*, que él mismo atribuye a los platónicos. En segundo lugar, porque asimila las modalidades citadas como posibilidad, necesidad de la complexión y nexo, a los términos aristotélicos potencia, acto y nexo. Con lo cual no sólo parece haber una aceptación, al menos parcial del platonismo, sino un intento de asimilación de ciertas tesis platónicas a ciertas tesis aristotélicas.

Nicolás afirma que a partir de estos tres modos, y teniendo además en cuenta el modo de la unidad absoluta, i.e. la *necessitas absoluta* tratada en el Libro I, "se infieren cuatro modos del ser (*modi essendi*)"[14]. El primer modo es (1) la *necessitas absoluta*. El segundo modo es la (2) *necessitas complexionis*. El tercer modo corresponde a (3) la *possibilitas determinata*. El cuarto modo lo constituye (4) la *possibilitas absoluta*[15].

Los últimos tres deben ser pensados como modalidades contractas de lo absoluto, lo cual quiere decir que todo ser contracto está constituido como un nexo de materia y forma, y que todo cambio del ser o devenir, es un cambio de la potencia al acto.

Entre los capítulos 8 y 10 Nicolás trata más específicamente de cada uno de los tres modos que constituyen la unidad contracta. La estructura expositiva se repite en cada caso: en primer lugar expone lo que la tradición habría sostenido al respecto. En segundo lugar, ofrece su propia posición.

El capítulo 8 trata la posibilidad absoluta. Nicolás reseña cómo fue concebida por "los antiguos". Todos ellos habrían acordado en que de la nada, nada se hace[16]. Por esta razón debe haber una posibilidad absoluta, i.e. "una

12 *Ibidem*: "Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est".

13 Cfr. *ibidem*.

14 Cfr. *ibidem*.

15 He tratado la influencia de Thierry de Chartres en el esquema cusano de los *modi essendi* en *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos, 2012, capítulo 4 y "*Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus*; Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus", en MFCG, Vol. 33: *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus, 2012, pp. 247-290.

16 Ivi, n. 132: "De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri".

posibilidad de ser todo"[17]. Esta puede ser conocida de la misma manera en que se conoce la necesidad absoluta, pero "razonando de modo contrario", es decir: abstrayendo del cuerpo la forma, de manera de concebir una corporalidad indeterminada (*corpus non corporaliter intelligendo*)[18].

A continuación menciona algunas fuentes. En primer lugar, los platónicos la habrían llamado "carencia", porque carece de forma, y habrían considerado que esta carencia es la materia de las formas, que para que sea en acto es formada por la forma sensitiva, racional e intelectual[19]. En segundo lugar, se refiere a Hermes (Trismegisto), quien habría dicho que "*hyle* es la falta de forma que alimenta los cuerpos y las almas"[20]. En tercer lugar, hace referencia a "uno de los nuestros" para quien el caos precedió naturalmente al mundo y habría sido la posibilidad de las cosas[21]. En cuarto lugar, menciona a los estoicos para quienes todas las formas están en acto en la posibilidad, pero latentes, y los opone a los peripatéticos, según quienes las formas están en la materia sólo en cuanto posibilidad, siendo educidas por la causa eficiente[22].

Nicolás se muestra de acuerdo con los peripatéticos, declarando que: "esto es ciertamente manifiesto, porque […] se requiere de la materia y del eficiente. Y de aquí que las formas están de algún modo posiblemente en la materia, las cuales son llevadas al acto conforme a la conveniencia del eficiente"[23]. Además agrega que los peripatéticos afirmaron que la universalidad de las cosas está en la posibilidad absoluta posiblemente. Y la posibilidad absoluta es infinita, no en el mismo sentido en el que Dios es infinito, sino con una infinitud privativa.

Habiendo pasado revista a la tradición, el Cusano expone su propia posición. La docta ignorancia muestra que es imposible que haya posibilidad en un sentido absoluto. En cuanto el concepto de tal posibilidad refiere lo que no es (o no existe). Sin embargo en aquello que recibe más y menos, i.e. en el ámbito de lo contracto, no es dable lo mínimo pues, como enseña

17 *Ibidem*: "Et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt".

18 *Ibidem*: "Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo".

19 Cfr. ivi n. 133.

20 Cfr. ivi n. 134.

21 Cfr. *ibidem*.

22 Cfr. ivi. nn. 134-135.

23 Ivi, n. 135: "Et hoc quidem manifestum est. Nam quod ex lapide non potest fieri arca per artificem, defectus est materiae; et quod quis alius ab artifice ex ligno eam efficere nequit, defectus est in efficiente".

la docta ignorancia, lo verdaderamente mínimo coincide con lo máximo[24]. Si se acepta esta regla, y se entiende la posibilidad absoluta como lo mínimo posible en el orden del ser, es evidente que ella no puede ser algo distinto de la necesidad absoluta i.e. de lo máximo.

El capítulo 9 trata "acerca del alma del mundo o forma del universo"[25]. En primer lugar afirma que es "aquello que hace que la posibilidad sea en acto"[26] y vuelve a ofrecer, esta vez con más detalle que en el capítulo 7, una serie de fórmulas dadas por distintas escuelas. Puesto que dicha naturaleza actúa a partir de la intención (*intentio*), de manera que la posibilidad se actualice por medio de un ordenamiento racional, "algunos la habrían denominado 'mente', otros 'inteligencia', otros 'alma del mundo', otros '*fatum in substantia*', otros, como los platónicos, '*necessitas complexionis*'"[27].

Luego de esta lista de nomenclaturas, contrapone la posición platónica a la aristotélica. Si los platónicos sostienen la anterioridad ontológica de las formas inteligibles, los peripatéticos niegan esa prioridad, pues consideran que éstas sólo existen o bien en la materia en cuanto formas sensibles, o por abstracción en la mente. De esta manera, desde la perspectiva aristotélica, las formas no son anteriores a las cosas[28]. De acuerdo con los platónicos la verdad de las formas es conocida sólo por el intelecto (*intellectus*). Por otra parte, los platónicos habrían considerado que la necesidad de la complexión constituye el despliegue (*explicatio*) de la necesidad absoluta y, a la vez, la complicación (*complicatio*) del orden temporal de las cosas. Para denotar esta síntesis de *explicatio* y *complicatio*, la habrían caracterizado como un "número que se mueve a sí mismo", entendiéndola constituida – como el número – a partir de lo mismo – la unidad – y de lo diverso – la multiplicidad[29]. Por último, habrían sostenido una igualdad de proporción entre el alma y el hombre por un lado, y el alma del mundo y el universo por el otro[30].

---

24 Ivi, n. 136: "Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. […] hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile".

25 Cfr. ivi, n. 141.

26 *Ibidem*: "Quod possibilitatem actu esse facit".

27 Ivi, n. 142: "Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii – ut Platonici – necessitatem complexionis nominarunt". Esta asimilación del alma del mundo a la necesidad de la complexión reaparece en el c. 13 de *De mente* (h ^{2}V n. 146).

28 *Ibidem*: "Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet".

29 Ivi, n. 145: "Ideo ipsam propter discretionem et ordinem 'numerum se moventem' dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt".

30 *Ibidem*: "Sicut hominis anima ad hominem se habet, ita ipsa ad universum".

Nicolás señala que muchos cristianos se mostraron de acuerdo con los platónicos. El acuerdo al que se refiere se enmarca en el problema de los universales[31]. Este problema habría conducido a postular instancias intermedias que no fueran sensibles, pero fueran, a la vez, plurales, y que pudieran considerarse como causas de las cosas sensibles.

Nuevamente contrapone esta posición a la aristotélico-nominalista y se manifiesta él también explícitamente en contra de ella[32]. Sin embargo, el reproche a los aristotélicos no reside en el rechazo de las instancias intermedias. Nicolás está de acuerdo con el nominalismo en este punto, pero considera al mismo tiempo, que los platónicos habrían sido reprendidos por Aristóteles injusta y superficialmente. Pues, según su interpretación, el realismo platónico no habría postulado instancias intermedias que existieran realmente con una anterioridad temporal respecto de los singulares, sino la prioridad ontológica de las ideas en la mente divina, lo cual hace del principio ontológico a la vez un principio gnoseológico. En este sentido, lo que reprocha al aristotelismo es la postulación de un principio ontológico que no sea cognoscitivo. La creación de algo implica – piensa Nicolás – un previo conocimiento de ello. Es necesario entonces postular un conocimiento que no tenga lugar mediante abstracción, lo cual siempre se daría con posterioridad a la cosa, sino que sea previo a ella[33].

A partir de esta crítica explicita su propia posición. Considera que debe haber una prioridad ontológica de las esencias en la mente divina, pero que esta prioridad no puede manifestarse en una multiplicidad de ideas, en el sentido en que los platónicos pensaron la necesidad de la complexión, porque en el principio todo es el principio mismo:

> De donde las formas de las cosas no son distintas, sino en cuanto son contractas; en cuanto son absolutas son una sola sin distinción, la cual es el Verbo en la divinidad […]. Por lo tanto, no es posible que haya varios ejemplares distintos. Pues cualquiera de ellos sería máximo y verísimo respecto de sus ejemplificados […].[34]

---

31 Ivi, n. 146: "cum alia sit ratio lapidis, alia hominis, et in Deo non cadat distinctio et alietas".

32 Ivi, n. 147: "quos certe nisi per intelligentiam Deum intelligant, deficere puto".

33 *Ibidem*: "Nam si non est notitia in intelligentia, quomodo movet secundum propositum? Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit. Si igitur est notitia sine abstractione, certe tunc est illa, de qua loquuntur Platonici, quae non est a rebus, sed res secundum eam".

34 Ivi, n. 148: "Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est Verbum in divinis. Anima igitur mundi non

Nicolás concluye que "los filósofos" no estaban suficientemente instruidos acerca del Verbo y de lo máximo y por eso no podían explicar la pluralidad a partir de la contracción de la forma única.

El capítulo 10 trata del tercer elemento que cierra la tríada universal: el nexo entre la materia y la forma, denominado también: *possibilitas determinata*. Esta conexión es entendida como un movimiento que sería, según "algunos", un espíritu difundido en las estrellas fijas, en los planetas y en las cosas terrenas. Al primero lo denominaron "Átropos", al segundo "Clotho" y al tercero "Láquesis". Los sabios pensaron que, así como el artífice quiere esculpir una estatua de piedra, teniendo la forma de la estatua a la manera de una idea, poniendo en movimiento ciertos instrumentos, genera la forma a imagen de esa idea, de igual modo el alma del mundo genera los ejemplares de las cosas.

Las cosas complicadas en el alma del mundo – habrían dicho – se explican y despliegan en la materia por este movimiento. Por eso lo habrían considerado difundido a través de todo, como si fuera la misma alma del mundo, porque es el despliegue del *fatum*. Dijeron además que este espíritu procede de la posibilidad y del alma del mundo, mediante un descenso de la materia, que tiene apetito de recibir la forma, y un ascenso de la forma, que desea actualizarse. Y que de este ascenso y descenso surge el movimiento, que es el medio de conexión de la potencia y el acto, "porque nace de la posibilidad móvil y del motor formal"[35].

Este espíritu es por eso llamado naturaleza, de manera que podría decirse, según explica, que la naturaleza es la complicación de todo lo que se realiza por el movimiento, el cual se determina (o se contrae) gradualmente desde el universo, en su conjunto, al particular. Lo que en la trinidad divina es el amor entre el Padre y el Hijo, i.e. el Espíritu Santo, es en lo contracto el movimiento que procede de la posibilidad y la forma. Este movimiento tampoco puede entenderse como absoluto a menos que coincida con el reposo.

---

habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis. Nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina, quae solum penitus actu est. Non est igitur possibile plura distincta exemplaria esse. Quodlibet enim ad sua exemplata esset maximum atque verissimum; sed hoc non est possibile, ut plura maxima et verissima sint. Unum enim infintum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata, in ordine".

35 Ivi, n. 152: "[...] quoniam ex possibilitate mobili et motore formali oritur ipsum movere medium".

II

Considerando que la trinidad del universo ha sido suficientemente tratada en los capítulos 7-10, el Cusano agrega, en el capítulo 11, algunos "Corolarios acerca del movimiento". La afirmación con la que se inicia este capítulo ha sido desde hace un tiempo materia de controversia: "*Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint*, *postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit*"[36].

Sin duda, la fortuna histórica de estas palabras ha cambiado cuando Maarten Hoenen publicó su artículo "'Ista prius inaudita'. *Eine neuendeckte Vorlage der* Docta ignorantia *und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*", donde informa acerca de la existencia de un tratado anónimo titulado: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, conservado en la Universidad de Eichstätt, como perteneciente a la colección del dominicano Georg Schwartz († 1484). El tratado en cuestión reproduce casi literalmente los capítulos 7-10 de *DI* II. Paralelamente al texto cusano, comienza con un breve proemio en el que son presentados los cuatro modos del ser, al que le siguen tres capítulos, cada uno de los cuales expone uno de los tres modos que componen el universo. Como en el texto cusano, el primer capítulo está dedicado a la posibilidad, el segundo a la forma y el tercero al nexo entre ambas, o espíritu[37].

En una comparación entre ambas obras Hoenen releva concordancias y diferencias. En primer lugar, nota que ambos textos acuerdan en ciertas tesis fundamentales de *De docta ignorantia*: que los opuestos coinciden en lo absoluto, que en lo contracto no hay máximo ni mínimo, que en lo contracto no se llega a la igualdad, que la distancia entre absoluto y contracto es infinita y no existe medio entre ambos, que la trinidad divina se compone de posibilidad (Padre), forma (Hijo) y nexo (Espíritu Santo), y que el universo está en su conjunto, como en su partes, estructurado trinitariamente[38]. También nota que ambos autores recurren de manera crítica a las doctrinas de los *veteres*, tomándolos como punto de partida para la propia reflexión.

Al mismo tiempo, Hoenen encuentra las siguientes diferencias: aunque el contenido de la *regula doctae ignorantiae* se encuentra en el tratado, ésta no es mencionada explícitamente. Asimismo la *coincidentia oppositorum* es expresada sin hacer mención explícita de ella. Si bien el concepto de *ignorantia* aparece en el tratado, sólo tiene connotación negativa. A estas diferencias Hoenen

36 Ivi, n. 156.
37 Cfr. Hoenen, *"Ista prius inaudita"*, cit., pp. 448-459, 460-468, 468-476.
38 Cfr. ivi, p. 401.

agrega una última que excede el texto correspondiente a los capítulos en cuestión, señalando que, aunque en el tratado se habla del *lógos* o la palabra divina, falta el tratamiento cristológico que tiene lugar en el Libro III de *DI*.

En los siguientes apartados, Hoenen ensaya distintas hipótesis en torno a la transmisión de ambos textos. Una posibilidad es que (a) el tratado anónimo constituya una obra de Nicolás anterior a *DI*. Si el Cusano hubiera redactado el tratado antes de *DI* y hubiera luego, con la redacción de esta última, reelaborado las mismas ideas, se explicaría de una parte, el llamativo paralelo entre ambas obras y, de otra, el hecho de que algunos temas se encuentren en *DI* más extensamente desarrollados[39]. Sin embargo, habría que explicar por qué Nicolás no menciona el tratado en ninguna parte de su obra[40].

Una segunda hipótesis (b) es que el tratado constituya una compilación posterior a *DI*[41]. Al respecto considera una referencia que el propio Nicolás ofrece en el capítulo 22 de *De venatione sapientiae* (1462) a una obra *De figura mundi* que él mismo habría "compilado" en Orvieto[42]. A esta hipótesis presenta tres objeciones. En primer lugar, que el término *compilare* no tiene en la Edad Media tardía el sentido de compilar, sino el de redactar una obra – diferenciando de esta manera esta actividad de la de *scribere*, asociada con el trabajo del copista[43]. En segundo lugar, si la obra fuera el tratado en cuestión, no se explicaría por qué aparece mencionada con un título diferente del que se lee en el Cod. St. 687. Por último, también debilitan la hipótesis algunas diferencias terminológicas entre el capítulo 22 de *De venatione sapientiae* y el tratado[44].

Hoenen considera también improbable (c) que el tratado sea un extracto del texto cusano que hubiera sido llevado a cabo por otra mano. En este caso, habría que suponer que el copista habría tachado los pasajes cusanos que no aparecen en el tratado y agregado otros. Más abajo analizaré en detalle las objeciones a esta hipótesis.

39 Cfr. ivi, p. 403.
40 *Ibidem*.
41 Cfr. ivi, pp. 406 ss.
42 Cfr. ivi, p. 407.
43 Cfr. ivi, p. 408.
44 En lugar de *singularitas* aparece en el tratado el término *unitas*. Por otro lado, el tratado no presenta el término *lumen*. Cfr. ivi, p. 409.

La última posibilidad considerada es que el tratado constituya (d) un texto de otro autor, anterior a *DI*, que fuera el modelo (*Vorlage*) del cual Nicolás tomara principalmente los capítulos 7-10[45].

A continuación expone algunas "pruebas" para mostrar la mayor probabilidad de la hipótesis del *Vorlage* (d) frente a las restantes. En primer lugar, argumenta que el tratado muestra independencia respecto del texto cusano, presentando un título propio, que no se encuentra en *DI*. Este título no es arbitrario, sino que está fundado en su contenido y representa su plan temático: el descubrimiento de los errores de los antiguos, que serían los platónicos[46]. Además el tratado es completo en sí mismo presentando un claro principio y final, así como cada una de sus partes presenta una unidad temática y concluye con un claro *explicit*. Con excepción de la que cierra la segunda parte, estas sentencias finales no aparecen en el texto cusano, sino que se transforman, con alguna variante, en los títulos que introducen los capítulos 8, 9 y 10 de *DI*[47].

Fundamentum naturae	*De docta ignorantia*
fol. 6v: […] Et tantum de possibilitate seu materia universi.	n. 132: Capitulum VIII *De possibilitate* sive *materia universi.*
fol. 8r: […] Et haec de anima mundi seu forma universi sufficiant.	n. 141: Capitulum IX. *De anima* sive *forma universi*
fol. 10r […] Et hoc de spiritu conexionis seu virtute universi sufficiant.	n. 151: Capitulum X. *De spiritu* universorum.

Hoenen considera que también los capítulos 7-10 de *DI* presentan cierta independencia respecto del resto del texto cusano. Esta tesis se basa en las palabras finales del capítulo 6 "*Amplius de trinitate eius subiciamus*" – que constituiría la introducción del tratamiento de la trinidad del universo – y en la frase final del capítulo 10: "*Et ista de trinitate universi sufficiant pro praesenti*", que cerraría dicho tratamiento.

45 Ivi, p. 436: "Denn es war dieser Traktat, der dazu geführt hat, dass Cusanus seine Gedanken voll und ganz auf die *regula doctae ignorantiae* und die *coincidentia oppositorum* zu konzentrieren began […]".

46 Cfr. ivi, p. 410.

47 Algunos de los cuadros comparativos presentados aquí se encuentran en el artículo de Hoenen.

Pero las pruebas que Hoenen considera más valiosas son las que muestran las discrepancias entre ambos textos, vale decir, agregados u omisiones. Entre ellas, (1) estudia los pasajes de *DI* omitidos en el tratado y que, según él, no podrían haber sido tachados por un compilador o copista[48]. Una primera clase de textos (1.1) es la de aquellos que conectan un pasaje dado con otros pasajes de *DI*.

fol. 4r: […] sicut in mente. Alius modus essendi […].	n. 130: […] sicut in mente. ***An autem hoc ita sit, videbimus infra.*** Alius modus essendi […].
fol. 5v: […] maximum absolute dictum. Ultra: nisi possibilitas […].	n. 137: […] maximum absolute dictum, ***ut in primo libro est ostensum.*** Amplius: nisi possibilitas […].
fol. 8r: […] formae sunt imagines. Oportet ergo acute […].	n. 149: […] formae sunt imagines***, ut superius quodam loco diximus.*** Oportet igitur acute […].
fol. 8r: […] forma contracta rei. Est ergo deus […].	n. 150: […] forma contracta rei, ***uti de universo superius dictum est.*** Est igitur deus […].
fol. 9v: […] esse est movere.	n. 155: […] esse est movere, ***de quibus alibi tangemus.***

La segunda clase de pasajes omitidos en el tratado (1.2) es la de aquellos que mencionan la fórmula *docta ignorantia*.

fol. 4r: Quos tres modos ultimos aliquantulum discutiamus a possibilitate inchoantes.	n. 132: Ut summatim ea, quae nostrum ***ignorantiam doctam*** efficere possunt, hic ennarremus, iam dictos essendi trinos modos aliquantulum discutiamus a possibilitate inchoantes.
fol. 5r: Reperimus enim fore impossibile possibilitatem absolutam esse.	n. 136: Nos autem per ***doctam ignorantiam*** reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse.

48 Ivi, p. 412: "Es lassen sich in diesen drei Kapiteln der *Docta ignorantia* mehrere Bemerkungen finden, die im Traktat fehlen und die deshalb eindeutig von Cusanus stammen, und die ein Kompilator oder Abschreiber, der aus der *Docta ignorantia* hat schöpfen wollen, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht streichen würde".

fol. 6v: Et tantum de possibilitate seu materia universi.	n. 140: Hoc enim modo ea, quae de potentia aut possibilitate sive materia dicuntur, secundum ***regulas doctae ignorantiae*** limitari necesse est.
fol. 7r: Est notandum quod impossibile est devenire ad maximum simpliciter.	n. 148: Sed quid sit verius, per ***doctam ignorantiam*** eliciemus. Nam ostensum est non pervenire ad maximum simpliciter.
fol. 7v: Visis rerum diversitatibus admirandum est, quomodo unica simplicissima ratio omnium etiam sit diversa singulorum. In deo enim diversitas est identitas.	n. 149: Nos autem rerum diversitatem videntes admiramur, quomodo unica ratio simplicissima omnium sit etiam diversa singulorum. Quod tamen necessarium scimus ex ***docta ignorantia,*** quae diversitatem in deo ostendit identitatem.

La tercera clase de omisiones (1.3) es la de las referencias a pasajes de otra obra cusana, *De coniecturis*.

fol. 6v: Et tantum de possibilitate seu materia universi.	n. 140: […] Quomodo autem possibilitas ad actum gradatim progrediatur, ***libro De coniecturis*** tangendum relinquimus.
fol. 7v: […] ut ait Aristoteles. Et haec de anima mundi seu forma universi sufficiant.	n. 150: […] ut ait Aristoteles. De quo quaedam in ***libro De coniecturis***. Et ista de anima mundi dicta sufficiant.

Hoenen presenta sus argumentos a favor de la tesis del *Vorlage*, apoyándose en 1.1 y 1.3, que refieren a las omisiones de las referencias a otros pasajes de la obra cusana. Argumenta que es común entre los autores medievales copiar fragmentos aunque estos sólo tengan sentido en el original. De manera que, si el autor de *Fundamentum* hubiera copiado el texto cusano, bien podría haber copiado también las referencias a otros pasajes de la obra. A partir de ello, considera que el tratado habría sido la inspiración, no sólo de *DI*, sino que también habría influido en la redacción de *De coniecturis*[49].

49 Cfr. ivi, p. 417.

Respecto de (1.2) la omitida fórmula *docta ignorantia* objeta que el autor no tendría por qué haberla omitido, dado que parece aceptar el contenido de dicha fórmula. Si supusiéramos – continúa – que el copista ha tachado estos términos para no ser reconocido como un seguidor de la doctrina cusana, habría que explicar por qué ha dejado sin embargo otras expresiones clave de la misma, como "*absolutus motus est quies et deus*" o "*trinitas in divinis est unitas*", los cuales han estado en el centro de la crítica de Johannes Wenck a la obra del Cusano[50]. Además, recuerda otros casos de extractos de *DI*, en donde la frase *docta ignorantia* no es omitida y donde inclusive la obra es mencionada como fuente[51]. En relación a esto último, nota que, por el contrario: el Cusano, se ha servido en otras ocasiones de obras que no menciona explícitamente, como en el prólogo de *De concordantia catholica*, donde se sirve del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, sin mencionar a éste último.

A continuación muestra (2) una serie de pasajes más extensos, omitidos en el tratado, que serían, según sostiene, agregados de Nicolás. Se trata de cuatro pasajes que explican tesis mencionadas en el tratado sólo brevemente. El primero (2.1) trata de los tres modos universales.

fol. 4r: Tres ultimi modi essendi sunt in una universitate, quae est maximum contractum; ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest.	n. 131: Tres modi essendi ultimi sunt in una universitate, quae est maximum contractum; ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest. **Dico essendi modos, quoniam non est universalis essendi modus quasi ex tribus illis ut partibus taliter compositus, sicut domus ex tecto, fundamento et pariete; sed ex essendi modis, quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Ex quo videmus alium esse essendi modum possibilitatis, alium necessitatis et alium actualis determinationis**, ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam sine **illis** nihil est; neque est unus sine alio actu.
Ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam sine **ipsis** nihil esse potest, neque est unus sine alio actu.	

50 Cfr. ivi, pp. 415-416.
51 Cfr. ivi, p. 416.

El segundo pasaje (2.2) trata el tema de la materia:

fol. 5r: […] et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant.	n. 132: Et ideo **veteres** quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant. **Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo**. Et ita non nisi ignoranter materiam attigerunt; **quomodo enim intelligitur sine forma incorporee? Hanc omnem rem natura praeire dicebant, ita quod numquam verum fuit dicere: 'Deus est', quin etiam verum esset dicere: 'Absoluta possibilitas est'. Non tamen affirmarunt eam Deo coaeternam, quoniam ab ipso est; quae nec est aliquid nec nihil, neque una neque plures, neque hoc neque illud, neque quid neque quale, sed possibilitas ad omnia, et nihil omnium actu.**
Et ita non nisi ignoranter materiam attingerunt.	n. 133: **Quam Platonici, quia omni forma caret, carentiam dixerunt. Et quia caret, appetit; et per hoc est aptitudo, quia oboedit necessitati, quae ei imperat – id est attrahit ad esse actu –, sicut cera artifici ex ea aliquid facere volenti. Procedit autem informitas ex carentia et aptitudine, ipsa connectens, ut sit possibilitas absoluta quasi trina incomposite, quoniam carentia et aptitudo et informitas non possunt esse eius partes; alioquin possibilitatem absolutam praecederet aliquid, quod est impossibile. Unde sunt modi, sine quibus possibilitas absoluta talis non esset. Carentia enim contingenter est in possibilitate. Ex eo enim, quod formam non habet, quam habere potest, carere dicitur; ex quo carentia. Informitas vero est quasi forma possibilitatis, quae, ut voluerunt Platonici,**

	est quasi materia formarum. Nam anima mundi materiae secundum ipsam connectitur, quam stirpeam vegetabilem dixerunt, ita quod, cum anima mundi possibilitati immiscetur, vegetabilitas illa informis in actu vegetativam animam perducitur ex motu ab anima mundi descendente et ex mobilitate possibilitatis sive vegetabilitatis. Ex quo affirmarunt ipsam informitatem quasi materiam formarum, quae per sensitivam, rationalem et intellectualem formatur, ut sit actu. Unde Hermes aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum; et ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem, in quo ille informis spiritus fuit, in quo omnes animae sunt possibiliter. n. 134: **Unde aiebant veteres Stoici formas omnes in possibilitate actu esse, sed latitare et per sublationem tegumenti apparere, quemadmodum si coclear ex ligno fit per ablationem partium tantum.** n. 135: **Peripatetici vero solum possibiliter formas in materia esse dicebant et per efficientem educi. Unde istud verius est, quod scilicet formae non solum sunt ex possibilitate, sed efficiente. Qui enim tollit in ligno partes, ut fiat ex ligno statua, addit de forma. Et hoc quidem manifestum est. Nam quod ex lapide non potest fieri arca per artificem, defectus est materiae; et quod quis alius ab artifice ex ligno eam efficere nequit, defectus est in efficiente. Requiritur igitur materia et efficiens. Et hinc formae quodammodo possibiliter sunt in materia, quae ad actum secundum convenientiam efficientis deducuntur. Sic in possibilitate absoluta universitatem rerum possibiliter dixerunt. Et est ipsa possibilitas absoluta interminata et infinita propter carentiam formae et**

	aptitudinem ad omnes, ut possibilitas figurandi ceram in leonis aut leporis figuram aut alterius cuiuscumque interminata est. Et ista infinitas contraria est infinitati Dei, quia ista est propter carentiam, Dei vero propter habundantiam, quoniam omnia in ipso ipse actu. Ita infinitas materiae est privativa, Dei negativa. Haec est positio eorum, qui de possibilitate absoluta locuti sunt.

El siguiente pasaje (2.3) trata de la forma universal:

fol. 7r: Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentwiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitate complexionis nominarunt, qui aestimabant possibilitatem necessitate per ipsam determinari, ut sit nunc actu, quod prius natura potuit.	n. 142: Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitate complexionis, nominarunt, qui aestimabant possibilitatem necessitate per ipsam determinari, ut sit nunc actu, quod prius natura potuit. **In illa enim mente formas rerum actu intelligibiliter esse aiebant sicut in materia possibiliter et quod ipsa necessitas complexionis in se veritatem habens formarum cum his quae ipsas concomitantur secundum naturae ordinem moveret caelum, ut mediante motu tamquam instrumento possibilitatem ad actum et, quanto conformius posset, conceptui veritatis intelligibili aequale deduceret, concedentes formam, ut in materia est per hanc operationem mentis mediante motu, esse imaginem verae intelligibilis formae et ita non veram sed verisimilem. Et ita aiebant Platonici non tempore sed natura prius esse formam veras in anima mundi quam in rebus. Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet.**

	n. 143: **Placuit autem Platonicis talia distincta exemplaria in necessitate complexionis plura cum naturali ordine ab una infinita ratione esse, in qua omnia sunt unum. Non tamen ab illa ista exemplaria creata crediderunt, sed taliter descendere, quod numquam fuit verum dicere: 'deus est', quin etiam esset verum: 'anima mundi est', affirmantes eam esse explicationem mentis divinae, ut omnia, quae in deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta, addentes deum naturaliter praecedere hanc complexionis necessitatem, et ipsam animam mundi praecedere naturaliter motum, et motum ut instrumentum explicationem temporalem rerum, ita quod da, quae veraciter essent in anima, possibiliter in materia, per motum temporaliter explicarentur. Quae quidem temporalis explicatio sequitur ordinem naturalem, qui est in anima mundi et dicitur fatum in substantia. Et eius explicatio temporalis est fatum ab illo descendens actu et opere nominatum a plerisque.** 144: **Et ita modus essendi in anima mundi est, secundum quem dicimus mundum intelligibilem. Modus essendi actu per determinationem possibilitatis actu per explicationem, ut iam dictum est, est modus essendi, secundum quem iste mundus est sensibilis secundum eos. Neque voluerunt illas formas, ut sunt in materia, esse alias ab illis, quae sunt in anima mundi, sed tantum secundum modum essendi differenter, ut in anima mundi veraciter et in se, in materia verisimiliter, non in sua puritate, sed cum obumbratione, adicientes 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.**

	n. 154: **Ab hac mundi anima omnem motum descendere putarunt, quam totam in toto et in qualibet parte mundi esse dixerunt, licet non easdem virtutes in omnibus partibus exerceat, sicut anima rationalis in homine non exercet in capillis et in corde eandem operationem, licet tota sit in toto et in qualibet parte. Unde in ipsa omnes animas complicari voluerunt, sive in corporibus sive extra, quoniam per totum universum eam diffusam dixerunt, non per Partes, quia simplex et impartibilis est, sed totam in terra, ubi terram conectit, totam in lapide, ubi partium tenacitatem operatur, totam in aqua, totam in arboribus, et ita de singulis. Et quoniam ipsa est prima explicatio circularis – mente divina se ut puncto centrali habente et anima mundi ut circulo centrum explicante – et complicatio naturalis omnis temporalis ordinis rerum, ideo ipsam propter discretionem et ordinem numerum se moventem' dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt. Quam etiam solo numero ab anima hominis differre putabant, ut, sicut hominis anima ad hominem se habet, ita ipsa ad universum, credentes omnes animas ab ipsa et in ipsam finaliter resolvi, si demerita non obstarent.** n. 146: **Multi Christianorum illi viae Platonicae acquieverunt. Ex eo praesertim cum alia sit ratio lapidis, alia hominis, et in deo non cadat distinctio et alietas, necessarium putabant has rationes distinctas, secundum quas res distinctae sunt, post deum et ante res esse, cum ratio rem praecedat, et hoc in intelligentia rectrice orbium, quodque ipsae tales distinctae rationes notiones sint rerum in ipsa anima mundi numquam delebiles. Immo ipsam animam ex omnibus omnium notionibus esse voluerunt, ita quod omnes notiones in ipsa substantia**

	sint ipsius, licet dictu et cognitu hoc asserant difficile. Hoc quidem auctoritate divinae scripturae astruunt: "Dixit enim deus 'Fiat lux', et facta est lux". Si enim lucis veritas prius naturaliter non fuisset, quomodo dixisset: "Fiat lux"? Postquam autem temporaliter hit explicata illa lux, quare potius dicta lux quam aliquid aliud fuisset, si non fuisset prius lucis veritas? Et multa consimilia tales adducunt -pro fortificatione huius. n. 147: **Peripatetici vero quamvis fateantur opus naturae esse opus intelligentiae, exemplaria tarnen illa non admittunt. Quos certe, nisi per intelligentiam deum intelligant, deficere puto. Nam si non est notitia in intelligentia, quomodo movet secundum propositum? Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit. Si igitur est notitia sine abstractione, certe tunc est illa, de qua loquuntur Platonici, quae non est a rebus, sed res secundum eam. Unde Platonici non voluerunt tales rerum rationes esse quid distinctum et diversum ab ipsa intelligentia, sed potius quod tales distinctae inter se unam quandam intelligentiam simplicem in se omnes rationes complicantem efficerent. Ut quamvis ratio hominis non sit ratio lapidis, sed sint distinctae rationes, tamen ipsa humanitas, a qua descendit homo sicut ab albedine album, non habet aliud esse quam in ipsa intelligentia secundum naturam intelligentiae intelligibiliter et in ipsa re realiter, non quod sit alia humanitas Platonis et alia separate, sed eadem secundum diversos modos essendi, existens prius naturaliter in intelligentia quam materia, non prius tempore, sed sicut ratio rem natura praecedit.**

Est notandum quod impossibile est devenire ad maximum simpliciter (…).	**n. 148: Acute satis atque rationabiliter locuti sunt Platonici, forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est. Sed quid sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus. Nam ostensum est non perveniri ad maximum simpliciter.**

El último de los pasajes en cuestión (2.4) trata el tema del movimiento y el espíritu:

fol. 8v: Motum, per quem est conexio formae et materiae, spiritum quendam esse, inter formam et materiam medium, quidam opinati sunt.	n. 151: De spiritu universorum Motum, per quem est conexio formae et materiae, spiritum quendam esse, quasi interformum et materiam medium, quidam opinati sunt **et hunc in aplane, in planetis et rebus terrenis diffusum considerarunt. Primum Atropos, quasi sine conversione, vocarunt, quia aplane simplici motu ab oriente in occidens moveri crediderunt. Secundum Clotho vocaverunt, id est conversio, quoniam planetae per conversionem contra aplane de occidente in oriens moventur. Tertium Lachesis, id est sors, quoniam Casus rebus terrenis dominatur.** **Motus planetarum est ut evolutio primi motus, et motus temporalium et terrenorum est evolutio motus planetarum. In rebus terrenis latent quaedam proventuum causae ut seges in semine. Unde dixerunt quod ea, quae in anima mundi quasi in glomo sunt complicata, per talem motum explicantur et extenduntur. Considerarunt enim sapientes, quasi, sicut artifex vult statuam in lapide exsculpere formam statuae in se habens quasi ideam, per quaedam**

	instrumenta quae movet ipsam formanl statutae in figura ideae et in eius imagine efficit, ita putabant mentem sive animam mundi in se gestare exemplaria rerum et per motum illa in materia explicare. Et hunc motum per omnia diffusum dixerunt sicut animam mundi. Quem in aplane, in planetis et rebus terrenis quasi fatum descendens actu et opere a fato in substantia dixerunt esse explicationem fati in substantia, quoniam res actu ad sic essendum per ipsum talem motum seu spiritum determinatur.
Hunc spiritum conexionis procedere ab utroque, scilicet possibilitate et anima mundi, dixerunt.	n. 152: Hunc spiritum conexionis procedere ab utroque, scilicet possibilitate et anima mundi, dixerunt.

Las siguientes pruebas presentadas por Hoenen a favor de la tesis del *Vorlage* (3) se refieren a textos que se encuentran en el tratado y no en *DI*, lo cuales según afirma, habrían sido omitidos por el Cusano. Se trata en este caso de tres extensos pasajes, todos los cuales muestran influencia aristotélica. La primera clase (3.1) corresponde a la explicación de la sentencia *ex nihilo nihil fieri*, y colecciona una serie de textos tomados del florilegio *Auctoritates Aristotelis*.

fol. 4r: De qua quidem per veteres multa dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri. **Omne enim quod fit, fit ex subiecto praesupposito, quod est materia informis non colorata nec visibilis, quae est maxime et proprie subiectum susceptibile**[52]	n. 132: De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri;

52 *Auctoritates Aristotelis*, 4 (9), p. 168 (Aristoteles, *Degeneratione et corruptione*, I, cap. 4, 320a2-3). Estas referencias son ofrecidas por Hoenen. Cfr. Id., *"Ista prius inaudita"*, cit., p. 439.

generationis et corruptionis et fundamentum naturae, in quo nihil est distinctum[53]. Nec enim est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid horum quorum ens est determinatum[54]. Et est ens tantum in potentia ad fieri ens in actu, scilicet compositum ex materia et forma. Et ab Aristotele dicitur 'hyle', id est materia prima[55], inde ylementum (!), id est fundamentum omnium rerum naturalium, ut sunt composita ex materia et forma. Est ergo materia prima, ex quo aliquid fit, cum insit per se [4v] et non secundum accidens. Et ideo aliquid dicitur elementum quod secundum Constantinum est simpla minimaque pars alicuius corporis. Dicitur 'simpla' quoad qualitatem, quoniam ipsius non sunt contrariae qualitates. Sed dicitur 'minima' quoad quantitatem, non enim est quantitas, sed est illud cuius terminus est quantitas[56]. Est etiam ita pars corporis alicuius quod ipsum non est corpus nec corpus pars eius. Sic similiter litterae dicuntur elementa, quae ita sunt partes sillabae quod non sunt sillaba nec sillaba est pars litterae. Itaque ex elemento tantum videntur constare quattuor humores et ex huiusmodi humoribus constare partes corporis, ut sunt caro, sanguis et ossa, cum homoiomeris, id est consimilibus organicis seu officialibus partibus corporis, ut sunt manus et pedes, et ex utrisque illis partibus constare corpus humanum, quae partes videntur habere illas contrarias qualitates, ut remaneant illa in humana natura, quae non est nisi in his carnibus et ossibus. Ex quo patet nullum illorum quattuor quae videntur, scilicet ignis, aer, aqua,	

53 Ivi, I (31), p. 117 (Aristoteles, *Metaphysica*, I, cap. 8, 989b6-7. Cfr. Thomas, *Metaphysica*, I, lect. 1.2, n. 198).
54 Ivi, I (161), p. 128 (Aristoteles, *Metaphysica*, VII, cap. 3, 1029a20-21 ss.).
55 Ivi, 4 (9), p. 168 (Aristoteles, *De generatione*, I, cap. 4, 320a2).
56 Ivi, 4 (10), p. 168 (*locus non inuentus*).

terra, esse elementum, [quae] licet a quibusdam reputantur elementa. Nullum enim illorum est simplum qualitate. Est enim in eis aliquid calidi, aliquid frigidi, aliquid sicci, aliquid humidi. Nec minimum quantitate, cum terra constat in magna quantitate, similiter et alia in notabili quantitate. Sunt autem simplae et minimae partes huiusmodi quattuor humores, qui constant ex elemento. Ex quibus tunc consequenter constant primo haec quattuor quae videmus, scilicet ignis, aer etc, et deinde ex eorum commixtione constant omnia alia corpora mixta et non ex Uno tantum. Ex his enim sumus et nutrimur. Nullum autem animal aptum natum est ducere vitam in puro aliquo illorum Uno quattuor quae videmus elementato, cum omnia alia corpora constent ex commixtione eorum. Et ideo ipsa dicuntur quattuor prima corpora simplicia respectu aliorum corporum omnium ex eis constantium. Ex his etiam patet quod elementum seu materia prima ab Aristotele non dicitur ens, cum non sit ens cognitum, id est naturale, scilicet compositum ex materia et forma, de quibus Aristoteles loquitur dumtaxat. Est etiam materia prima seu elementum substantiale pure materiale. Et dicitur etiam possibilitas. Et ideo veteres quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt […].	et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt […]

El siguiente pasaje que habría sido omitido por Nicolás (3.2) conforma una compilación de textos aristotélicos acerca del movimiento, tomados también del florilegio *Auctoritates Aristotelis*.

fol. 6r: **Sed si ipsum consideramus** ut est in possibilitate contracta, tunc possibilitas naturaliter tantum mundum praecedit, et non est ista possibilitas contracta nec aeternitas nec deo coaeterna, sed cadens ab ipsa aeternitate, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum. **Est notandum quod solus deus immobilis omnia movet. Ipse tantum immobilis existit. Si enim esset aliqua intelligentia non movens, illa esset otiosa. Deus autem et natura nihil faciunt frustra[57]. Optima enim dispositio intelligentiarum consistit in movendo[58]. [6v] Et omnia quae moventur in eo quod moventur etiam movent[59]. Est enim motus actus entis in potentia[60] secundum quod in potentia. Deus autem est actus purus sine omni potentia[61]. Et nulla forma est liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, quae extra se nihil intelligit[62]. Est enim deus esse omnium, ratio rerum seu absoluta quiditas rei. Et est in omnibus secundum unam et eandem dispositionem, nec intensionem nec remissionem suscipiens[63]. Sed omnia non sunt in deo secundum unam dispositionem, sed multas et diversas secundum quod re sunt diversae. Verbi gratia deus non est sol neque luna, sed est id quod est sol et luna absolute[64]. Sol enim et luna omniaque alia sunt in deo secundum suam naturam. Unde natura est principium motus et quietis eius in quo est primum, scilicet principium per se, id est essentialiter, et non secundum quod est accidens[65]**	n. 140: […] ut est in possibilitate contracta consideramus, tunc possibilitas natura tantum mundum praecedit, et non est illa possibilitas contracta nec aeternitas nec Deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum. **Hoc enim modo ea, quae de potentia aut possibilitate sive materia dicuntur, secundum regulas doctae ignorantiae limitari necesse est. Quomodo autem possibilitas ad actum gradatim progrediatur, libro De coniecturis tangendum relinquimus.**

57 Ivi, 2 (292), p. 139 (*locus non inuentus*).
58 Ivi, 3 (18) p. 161 (Aristoteles, *De caelo* I cap. 4, 271a33).
59 Ivi, I (292), p. 139 (*locus non inuentus*).
60 Ivi, 2 (99), p. 148 (Aristoteles, *Physica,* 111, cap. I, 201a10 ss.)
61 Ivi, I (255) p. 136 (Averroes, *In Metaphysicam,* X, com. 7).
62 Ivi, 6 (187) p. 190 (Averroes, *In De anima, 111,* com. 5).
63 Ivi, 30 (17) p. 301 (Porphyrius, *Isagoge,* cap. 9).
64 Cfr. *De docta ign*. II n. 115.
65 Ivi, 2 (50) p. 144 (Aristoteles, *Physica,* 11, cap. I, 192b20-23).

in suo subiecto neque localiter. Locus enim est terminus corporis continentis[66], id est: locus est ultima superficies corporis continentis superficiem, quod dicitur propter corpus glorificatum et immateriale. Non enim omnium est materia, sed tantum illarum quarum est transmutatio ad invicem[67]. Alias potius dici debet subiectum. Et superficies est in corpore, scientia vero in anima[68]. Et tantum de possibilitate seu materia universi.	

El siguiente pasaje (3.3) constituye una defensa de la *corporeitas* como forma universalis.

fol. 6r Capitulum secundum De anima seu forma universi **Anima sive forma universi seu mundi non est elementum nec ex elemento, sed est substantia pure formalis superaddita elemento et quid divinum, optimum et appetibile. Materia enim, quae per se est informis, appetit formam, quae movet materiam de potentia ad actum. Et sic materia primo recipit formam universalem, quae dicitur corporeitas, et mediante illa recipit omnes fol. 7r alias formas usque ad individuales. Non tamen materia recipit simul plures formas. Impossibile enim est ut duae formae immediate transmutent materiam. Et talis forma universi dicitur etiam forma substantialis, quae dat esse rei.** In hoc enim concordant omnes sapientes quod posse esse non possit deduci ad actum esse nisi per actu esse, quoniam nihil se ipum ad actu esse producere potest, ne sit sui ipsius causa.	**n. 141 Capitulum IX.** De anima sive forma universi Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci, quoniam nihil seipsum ad actu esse producere potest, ne sit sui ipsius causa

66 Ivi, 2 (120), p. 149 (Aristoteles, *Physica,* IV, cap. 2, 209b1 ss.).
67 Ivi, I (210), p. 132 (Aristoteles, *Metaphysica*, VIII, cap. 5, 1044b27 ss.).
68 Ivi, 31 (7), p. 302 (Aristoteles, *Categoriae*, cap. 2, 1a9-b2).

Además de los pasajes paralelos entre el tratado y *DI* 7-10, Hoenen considera dos usos adicionales del tratado en el Libro I de *DI*, en los capítulos 19-20.

fol. 9v: […] de qua Augustinus: "**Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem**".	n. 57: […] Quare recte quidem doctis simus Augustinus ait: "**Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem**".
fol. 9v: […] **Oportet enim in divinis simplici conceptu quantum hoc possibile est complecti** trinitas in divinis est unitas, unum esse trinum […]	n. 57: […] **Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti** contradictoria ipsa antecedenter praeveniendo. Puta non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tamquam duo contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecedenter, ubi non est aliud distinctio quam indistinctio. Et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse idem. Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas.
fol. 9v: **Sed sicut pater est prima absque prioritate, ita filius secunda absque posterioritate. Et spiritus sanctus pariformiter tertia.** Nihil enim perfectum (...)	n. 59: **Sed sicut pater est prima absque prioritate, ita filius secunda ab absque posterioritate et spiritus sanctus panformiter tertia**. Sed quia hoc superius dictum est amplius, sufficiat.

III

En 1997 una resención de Zénon Kaluza juzga el hallazgo de Hoenen como "el más extraordinario descubrimiento en los estudios cusanos de los últimos años"[69]. Sin embargo, tanto Heinrich Pauli como Wilhelm Dupré consideran la tesis poco probable y le reprochan no haber considerado la posibilidad de que ambos textos remitan a una fuente común[70]. A pesar de

69 Z. Kaluza, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*. *Les XIV et XV siècles*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 81, 1 (1997), pp. 458 ss. : "L'article de Maarten Hoenen est probablement la plus extraordinaire découverte dans les études cusaines de ces dernières annés".

70 El juicio de Pauli al respecto puede resumirse en sus palabras: "Hoenens Entdeckung bleibt sensationell, aber es wäre dem jetzigen Erkenntnisstand angemessener, in Überschrift und Argumentation den Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu unterlassen", cfr. H. Pauli, *Neues aus der Cusanusforschung*, en "Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft", 1

las pruebas de Hoenen, Pauli encuentra más probable que el tratado sea en realidad un testimonio de la posterior influencia cusana[71]. Por su parte, Dupré recuerda que en *De concordantia catholica* Nicolás remite a cierto *Libellus inquisitionis veri et boni*[72]. A partir de ello, sugiere que el tratado sea parte del (hasta ahora nunca hallado) *libellus*[73]. Por supuesto, cabe la pregunta de por qué el tratado nos ha llegado con un título tan diferente y aparentemente poco relacionable con una *inquisitio veri et boni*.

En 1998 Klaus Kremer acentúa el carácter meramente hipotético de la tesis de Hoenen – *bloße Wahrscheinlichkeit*[74] –, pero piensa sin embargo que tanto la posición de Pauli como la de Dupré carecen de la fuerza suficiente para refutarla[75].

En 2000 Jasper Hopkins revisa los argumentos de Hoenen mostrando diversas dificultades. En primer lugar alerta sobre la falta de imparcialidad en la argumentación. Hoenen parecería considerar justificado suponer que el Cusano haya hecho uso del tratado añadiendo y substrayendo fragmentos, pero no a la inversa, que el autor del tratado habría podido hacer uso del texto cusano de la misma manera.

El segundo problema planteado por Hopkins es que Hoenen asumiría que el autor de *Fudamentum* debe ser entendido o bien como un autor que no hubiera hecho uso del texto cusano o bien como un copista o compilador. Sin embargo, existe una tercera posibilidad, a saber que el autor podría haber sido alguien que, influenciado por el aristotelismo, omitiera pasajes en los que el Cusano discute con Aristóteles como otros en los que defiende el platonismo, reteniendo aquellos en los que discute con los platónicos y, amplificando las enseñanzas del aristotelismo por medio de pasajes que no se encuentran en el texto cusano. Puesto que el autor se orienta a un aristotelismo cristiano, como concede Hoenen, no debemos sorprendernos si

---

(1996), pp. 4-6, aquí, p. 5.; W. Dupré, *"Ista prius inaudita", Einige Bemerkungen zu M. Hoenen's Aufsatz "'Ista prius inaudita'. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues,* en "Medioevo", XXI (1995), pp. 375-476.

71 Cfr. H. Pauli, *op. cit*., p. 4.

72 *De conc. cath.* (h XIV/2, n. 54): "Haec alibi latissime in Libello inquisitionis veri et boni prosecutus sum". Cfr. W. Dupré, *"Ista prius inaudita"*, p. 239.

73 W. Dupré, *op. cit*., p. 239 : "Da dieser Gedankengang mit dem Weltbild und der Tugendlehre des Cusanus sehr wohl zusammenpaßt, legt sich die Vermutung nahe, dass der anonyme Traktat möglicherweise ein Teil des (bis jetzt noch nicht aufgefundenen) *Libellus inquisitionis veri et boni* ist".

74 Cfr. K. Kremer, *Eine anonyme Quelle für das Kernstück der Docta Ignorantia des Nikolaus von Kues?*, en MFCG 24 (1998), pp. 233-237, aquí, p. 237.

75 *Ibidem*.

no toma las referencias a *DI*, ya que la doctrina de la docta ignorancia es incompatible con el aristotelismo cristiano, tal como existe entre los s. XIII y XIV. Hopkins considera que, si bien un aristotélico rechazaría la doctrina de la docta ignorancia, según la cual Dios es incognoscible, podría aceptar la tesis según la cual todo en Dios es Dios. De manera que sería esperable que excluyera las afirmaciones acerca de la regla de la docta ignorancia, reteniendo los pasajes en torno a la coincidencia de los opuestos. En efecto, las críticas de Wenck, mencionadas por Hoenen a favor de su tesis, no se dirigen a este punto, sino a su interpretación de la coincidencia del universo con Dios. Hoenen habría cometido, de acuerdo con Hopkins, un tercer error al asumir que el Cusano se está distanciando de Aristóteles en *DI*, por lo cual habría omitido varios pasajes del tratado. Al respecto, cita algunas sentencias de *DI* en las que el Cusano se refiere positivamente a Aristóteles. Por tal razón, sería más difícil pensar que el Cusano haya copiado del tratado omitiendo los pasajes aristotélicos, a que el autor del tratado haya copiado del texto cusano omitiendo los pasajes críticos de Aristóteles y añadiendo sus propios puntos de vista a favor del aristotelismo. Hopkins cree además encontrar una clara indicación de que el autor del *Fundamentum* copia *DI* y no a la inversa, en el hecho de que al final del capítulo 1 del tratado – que contiene pasajes aristotélicos omitidos en el texto cusano – se lee: "*deus non est sol neque luna, sed est id quod est sol et luna absolute*"; que remiten a *DI* II 4 n. 115.

f. 6v: Sed omnia non sunt in deo secundum unam dispositionem, sed multas et diversas secundum quod re sunt diversae. **Verbi gratia deus non est sol neque luna, sed est id quod est sol et luna absolute**. Sol enim et luna omniaque alia sunt in deo secundum suam naturam. Unde natura est principium motus et quietis eius in quo est primum, scilicet principium per se, id est essentialiter, et non secundum quod est accidens in suo subiecto neque localiter.	n. 115: Ex hiis multa investigator elicere poterit. Nam sicut deus cum sit inmensus, **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 […] deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate.

Asimismo cree más justificable pensar que la sentencia: "*non est alia veritas maxima circuli quam quadranguli*" – que se encuentra en *DI* II, 9 n.

148, y en el segundo capítulo del tratado– haya sido copiada por el autor anónimo que a la inversa, ya que representa una consecuencia de la tesis de la docta ignorancia.

Otro de los argumentos de Hopkins se centra en la tesis de Hoenen, según la cual Nicolás suele no mencionar sus fuentes. Al respecto recuerda que los puntos de vista políticos tomados de Aristóteles a través de Marsilio de Padua, en el Prefacio de *De Concordantia Catholica* requieren distinguir entre fuentes primarias y secundarias. Nicolás bien podría no mencionar sus fuentes secundarias (Marsilio), pero sí mencionaría sus fuentes primarias (Aristóteles). Otros casos de omisión de fuentes, tales como los numerosos pasajes tomados de Thierry de Chartres, serían explicables a partir del desconocimiento de la identidad del autor. En tales casos, el Cusano utiliza, con todo, indicaciones como "*quidam*", "*alii, ut Platonici*", etc.

Hopkins concluye que el autor de *Fundamentum* debe ser un aristotélico cristiano que copió los correspondientes pasajes de *DI* añadiendo pasajes aristotélicos y omitiendo las críticas cusanas a Aristóteles, a la vez que tomando aquéllas dirigidas al platonismo. El presunto aristotélico repudiaría la doctrina de la docta ignorancia, subscribiendo al mismo tiempo la coincidencia de los opuestos en Dios. Asimismo, eliminaría las referencias a *De coniecturis* y a otros pasajes de *DI* porque dichas referencias resultan irrelevantes para su propia obra, ya que estaría más interesado en la fuentes primarias reseñadas por el Cusano, que en la fuente secundaria – el propio Cusano.

Hopkins considera infundado el supuesto según el cual la expresión "*ista prius inaudita*" del c. 11 de *DI* haría referencia a los pasajes de *DI* II, 7-10. Dichos pasajes no muestran, según Hopkins, material nuevo, sino un resumen y evaluación de tesis conocidas, así como cree igualmente injustificada la tesis de que *DI* II, 7-10 conforma un tratado independiente dentro de *DI*.

También Hans Gerhard Senger considera (2002), que no es fácil decidir entre pro y contra. Sin embargo juzga bastante improbable que Nicolás hubiera tomado un texto tan extenso sin hacer mención de ello. De ser así, habría que considerarlo como un *plagiarius*. Senger contrapone a esta posibilidad el hecho de que en muchos otros casos el Cusano cita explícitamente la fuente[76]. Por otro lado, reinterpreta, en la línea de Hopkins, el verbo *le-*

76 H. G. Senger, *Ludus Sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 2002, p. 50: "Selbst bei dem im Mittelalter bekanntermaßen großzügigen Umgang mit fremden Texten müsste man Cusanus für einen mit Schimpf zu belegenden plagiarius halten, für einen gelehrten Dieb.

gerint en la expresión "*quia ista prius inaudita legerint*", como un futuro perfecto, sosteniendo que no puede hacer referencia a la doctrina contenida entre los capítulos 7-10 y presuntamente copiada del tratado anónimo. En efecto, a lo largo de dichos capítulos se muestra en acuerdo o desacuerdo con las afirmaciones de los *philosophi* que, más o menos parcialmente, habrían enunciado ya esta doctrina. En este sentido, no sería posible que se refiriera luego a ella como *inaudita*. Por ello piensa que la expresión haría referencia a los capítulos siguientes (11 y 12)[77] ya que, sacando dos excepciones, Nicolás no ofrece en estos ninguna referencia a fuentes[78].

En 2010 David Albertson ofrece nuevas pruebas a favor la tesis de Hoenen[79]. Luego de una revisión general del estado de la cuestión, se concentra en el paralelo ofrecido por Hopkins en contra de Hoenen, donde se encuentra la frase "*deus non est sol neque luna, sed est id quod est sol et luna absolute*", sosteniendo que sería más bien una evidencia del interés del Cusano en ampliar pasajes de *Fundamentum* en otro lugar de *DI*[80]. Según Albertson, el Cusano intenta en II 4 explicar el concepto de *contractio* que habría descubierto en *Fundamentum*. Tomando la idea de *quidditas absoluta* y el ejemplo del sol y la luna, el Cusano se habría inspirado para inventar su idea de *quidditas contracta* y coordinar los conceptos de *unitas* y *pluralitas*.[81] Albertson sostiene que el Cusano habría omitido los pasajes en cuestión en II 8, reservando algunas sentencias para utilizarlas en II 4. Sólo estas breves secciones parecen ser originales de *Fundamentum*, mientras que el resto constituye una copia del florilegio *Auctoritates Aristotelis*. Según Albertson, el examen de los primeros capítulos de *DI* muestra una estrecha relación con pasajes posteriores, como los presuntamente tomados del *Fudamentum*, en los que sabemos que el Cusano se apoya en otras fuentes.

Además del citado por Hopkins, Albertson encuentra otro pasaje de *DI* I 3 que considera relacionado al *Fundamentum*, aunque esté lejos de ser literal.

Wir wissen andererseits aber, daß er gerne die Namen berühmter Gewährsleute ins Spiel brachte. Wenn er sie verschwieg, sprachen gravierende Gründe dafür, sie nicht zu nennen".

77 Cfr. ivi, p. 50.

78 Cfr. *De docta ign*. II: h I, nn. 166, 173, 172.

79 Cfr. D. Albertson, *A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous Fundamentum Naturae: Reassessing the Vorlage Theory*, en "Recherches de Théologie et Philosophie médiévale", 77 (2), pp. 351-390.

80 Cfr. ivi, p. 365.

81 Cfr. ivi, p. 367.

fol. 5r Si enim reperiuntur diversa in mundo ita se habentia, quod ex uno possunt plura esse quam ex alio, ad maximum tamen et minimum simpliciter et absolute non devenitur.	n. 3 […] ubi est reperire excedens et excesum, non deveniri ad maximum simpliciter […].
fol. 5v Cadunt autem differentiae et graduationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia, absque hoc quod deveniatur ad maximum et minimum simpliciter, quoniam maximus et minimus actus coincidunt cum maxima et minima potentia et sunt maximum absolute dictum […].	Omnia enim quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla es aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum; quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quod minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum cum maximo coincidere.

En estos pasajes Albertson encuentra las siguientes semejanzas, a saber: ambos parten de la tesis de que el universo consta de grados, la concepción de máximo y mínimo y la coincidencia de ambos, el orden en la exposición, la única aparición del término *coincidentia* en *Fundamentum*[82]. A partir de ello, concluye que el Cusano retorna, desde los pasajes del Libro II, a completar su "vacilante introducción" en el Libro I, ayudándose de pasajes del *Fundamentum*, así como de Boecio y Thierry de Chartres[83], lo cual habría sido posible porque – según Hoenen – *Fundamentum* muestra influencia chartrense.

Por último, Albertson objeta a Hoenen no haber considerado con suficiente precisión, junto con los conceptos clave *docta ignorantia* y *coincidentia oppositorum*, el de *trinitas*. Esta falta habría impedido a Hoenen darse cuenta de que el autor de *Fundamentum* no apoya las ideas chartrenses en torno de los *modi essendi*, sino que intenta refutarlas.

Un pasaje de la *Apologia doctae ignorantiae* ofrecería según Albertson una nueva evidencia a favor de Hoenen. Ésta se centra en el pasaje de *DI* I 9, que incluye una cita de Agustín no identificada por Hoffmann y Klibansky y que sería, en realidad, tomada del *Fundamentum*. Según Wilpert y

82 Ivi, p. 369.
83 Ivi, p. 372.

Senger la cita podría remitirse a *De trinitate* VII, 7 o, más probablemente, a *In Iohannes evangelium*[84]. Albertson encuentra un paralelo en el conocido pasaje de la *Apologia*, donde el Cusano menciona a un *commentator Boethii De trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus*, que en la edición crítica de la *Apologia* es identificado con Thierry de Chartres. El texto de la *Apologia* continúa con la mención de Agustín: "*Et quo in divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas, ubi ut Augustinus ait, si incipis numerare, incipis errare* […]". Albertson se pregunta si este texto no podría revelar la apreciación de parte del Cusano, no de Thierry, sino del autor del *Fundamentum*[85]. Al respecto considera en primer lugar, una cita de Agustín que aparece en *Fundamentum*: "[…] *de qua Augustinus: dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem*"[86]. A continuación aparece en *Fudamentum* el ejemplo del triángulo, que el Cusano ofrece en *DI* I 19 junto a la mención paralela: "[…] *doctissimus Augustinus ait: Dum incipit numerare trinitatem, exis veritatem*"[87]. Como señala Albertson, es poco probable que el Cusano haya tomado la cita directamente de Agustín, no sólo por la falta de literalidad, sino porque él mismo afirma estar tomándola de un comentador de Boecio. El mismo Albertson encuentra razones para identificar al autor del *Fundamentum* como un comentador de Boecio[88], suponiendo que tal era la interpretación del Cusano[89], quien probablemente lo habría idenficado con Thierry de Chartres.

IV

Hasta aquí he intentado relevar el estado actual de la cuestión en torno de la relación entre *DI* y el anónimo *Fundamentum*. En el marco de la discusión presentada han sido evaluadas las tesis propuestas por Hoenen de parte de sus críticos y defensores. Quisiera agregar solamente algunas observaciones.

84 Augustinus, *In Iohannes evangelium* XXXIX, 4 (CCSL 36, p. 347): "Ubi cogitare coeperis, incipis numerare; ubi numeraveris, quid numeraveris non potest respondere".

85 D. Albertson, *op. cit.*, p. 379.

86 Hoenen, "Ista prius inaudita", cit., p. 472.

87 Cfr. *De docta ign.* I: h I, n. 57.

88 Cfr. D. Albertson, *op. cit.*, pp. 386-387.

89 Ivi, p. 387: "Cusanus knows only that his source resembles texts he already associates with Boethian commentaries in the circle of Thierry of Chartres. This gives us an insight into how Cusanus may have viewed the author of Fundamentum".

1) La primera observación se refiere a la crítica de Hopkins en contra de la tesis de Hoenen de que el Cusano se estaría distanciando de Aristóteles en *DI*. Además de los argumentos del propio Hopkins expuestos más arriba, vale tener en cuenta que en los capítulos 7-10 de *DI* II no encontramos un intento de refutación del aristotelismo, sino en todo caso una crítica general a ciertas doctrinas de los *veteres*, junto con un intento de hacer concordar ciertas tesis platónicas con tesis peripatéticas. Así, por ejemplo, como he mostrado en el primer apartado de este trabajo, en el capítulo 7 de *DI* II el Cusano se apropia de la expresión *necessitas complexionis*, que él mismo atribuye a los platónicos y asimila las modalidades del ser contracto, posibilidad, necesidad de la complexión y nexo, a los términos aristotélicos potencia, acto (y nexo), explicando el paso de una modalidad del ser a la otra como un paso de la potencia al acto. Así también, en el capítulo 8, se muestra de acuerdo con los peripatéticos en cuanto a la necesidad de la causa eficiente para que la posibilidad sea conducida al acto, y explica la posibilidad determinada como nexo de materia y forma.

2) Una segunda observación se refiere a la primera hipótesis presentada (y rechazada) por Hoenen (a), que el Cusano haya redactado *Fundamentum* antes de *DI* y hubiera luego, con la redacción de esta última, reelaborado las mismas ideas. Hoenen alega que habría que explicar por qué Nicolás no menciona el tratado en ninguna parte de su obra. Al respecto, vale tener en cuenta que tampoco *De li non aliud* se encuentra en la colección de obras cusanas conservadas en los Cod. Cus. 218 y 219[90]. De manera que la ausencia de mención no elimina la posibilidad de que el *Fundamentum* fuera de su autoría. Con esto no pretendo defender *a*, sino sólo dar cuenta de que, al menos a partir de los argumentos expuestos, no estamos en condiciones de eliminarla.

3) La segunda hipótesis presentada por Hoenen es que el tratado constituya una compilación posterior a *DI*[91]. Al respecto considera una referencia que el propio Nicolás ofrece en el capítulo 22 de *De venatione sapientiae* (1462) a *De figura mundi*, alegando la dificultad de relacionar ambos títulos. De esta manera, la referencia a esta obra, que parece en primera instancia venir a fortalecer la hipótesis, termina funcionando como un elemento para refutarla. En efecto, no se considera la posibilidad de que el *Fundamentum* pueda constituir una compilación posterior, aunque no sea identificable con *De figura mundi*.

90 Cfr. P. Wilpert, *Einführung*, en Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen ed. por P. Wilpert, Hamburg, Meiner, 1952, 1976², p. XVII.

91 Cfr. Hoenen, *"Ista prius inaudita"*, cit., pp. 406 ss.

4) Hoenen no explica satisfactoriamente por qué es más convincente que Nicolás agregue extensos pasajes tales como los citados en 2.1, 2.2. y 2.3. a que el autor de *Fundamentum* agregue los pasajes citados en 3.1 y 3.2. En este caso sabemos además que el autor copia tales agregados del florilegio *Auctoritates Aristotelis*. Así como en esos pasajes no hay pretensión de originalidad por parte del autor, bien podría pensarse que copiara de la misma manera el texto cusano. Igualmente, podría pensarse que el autor de *Fundamentum* completara los pasajes del f. 9v con pasajes de los capítulos 19-20 de *DI* I. Lo mismo vale para los pasajes señalados por Hopkins concernientes al capítulo 4 de *DI* II. La tesis de Albertson según la cual el Cusano habría omitido los pasajes en cuestión en *DI* II 8 reservando algunas sentencias para utilizarlas en *DI* II 4 parece, en el mejor de los casos, difícil de mostrar.

5) Al final de su artículo, Hoenen determina el año 1440 como *terminus ad quem* para el *Fundamentum*. Pues ése es el año de publicación de *De docta ignorantia*. Esta datación parte del supuesto de que el tratado constituye el modelo de *DI* y no al revés.

6) La mayoría de los argumentos a favor y en contra de la hipótesis del *Vorlage* se han basado principalmente en las variantes entre ambos textos. Sin embargo me parece encontrar un dato sospechoso en dos pasajes paralelos. El primero de estos paralelos se encuentra en *Fundamentum* 9v y *DI* II n. 132:

fol. 9 v Et ideo **veteres** quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant.	n. 132 et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant. **Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo**. Et ita non nisi ignoranter materiam attigerunt.
Et ita non nisi ignoranter materiam attingerunt.	

En el texto cusano la frase "*Et ita non nisi ignoranter materiam attigerunt*" es la conclusión del texto inmediatamente anterior en *DI*. Alcanzar la materia de modo ignorante es concebirla como necesidad absoluta,

pero de modo contrario. Es difícil pensar que el Cusano haya copiado ésta del tratado anónimo y agregado posteriormente el argumento del que ella depende.

El segundo pasaje sospechoso en lo que se refiere a las variantes se encuentra en un breve texto de *DI* II c. 9 n. 148, correspondiente al f. 7 v del *Fundamentum*, donde leemos: "*Et ita de reliquis, ut ex lineae infinitae exemplo comprehendi potest*". El pasaje hace referencia al ejemplo de la línea infinita y, con ello, a los capítulos XVI y XVII de *DI* I, donde el Cusano desarrolla en efecto: "De qué manera, en un sentido traslativo, lo máximo está relacionado a todo, como también la línea máxima respecto de todas las líneas"[92], que constituye el título del capítulo XVI, y continúa luego desarrollando "Profundísimas doctrinas que emanan de lo mismo", que es el título del capítulo XVII[93].

Ahora bien, esta misma referencia al ejemplo aparece también en el f. 7v del *Fundamentum*. Lo que no aparece en *Fundamentum* es, sin embargo, el mencionado ejemplo de la línea infinita, que el Cusano trata en el Libro I. De manera que el tratado hace referencia a un ejemplo inexistente en el contexto de la obra. ¿Es más probable que el Cusano haya copiado la referencia al ejemplo que él mismo ofreció en el Libro I de un texto que carece de tal ejemplo, que pensar que el caso haya sido el inverso, a saber: que el autor del tratado haya copiado la referencia al ejemplo cusano?

Consideración final

He intentado exponer el estado de la cuestión en torno a la relación entre *DI* y el tratado anónimo *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*. Asimismo he presentado algunos argumentos en contra de la hipótesis del *Vorlage*. Estos argumentos carecen de la fuerza necesaria para refutar dicha hipótesis y defender probatoriamente la autoría cusana de los textos. A pesar de ello, el panorama general del estado de la cuestión pone en evidencia que tampoco estamos en condiciones de afirmar la tesis contraria y considerar que haya sido el Cusano quien copiara del tratado. Por el contrario, algunas evidencias textuales inclinan la balanza a favor suyo. De todos modos, la situación sigue siendo controvertida. Será pues necesario continuar confrontando ambos textos antes de decidir con verdadero fundamento cuál es la respuesta definitiva al problema.

92 Cfr. *De docta ign*. I: h I, n. 42.
93 Cfr. ivi n. 47.

BIBLIOTHECA CUSANA

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo*

1. Gianluca Cuozzo, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*
2. Antonio Dall'Igna e Damiano Roberi (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*
3. Sandro Mancini, *Congetture su Dio. Singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale di Nicola Cusano*
4. Antonio Dall'Igna, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*
5. Antonio Dall'Igna, *Homo ab humo dicitur. La radicalità del rapporto Dio-uomo nel "Commento al Vangelo di Giovanni" di Meister Eckhart*

Finito di stampare
nel mese di aprile 2019
da Digital Team - Fano (Pu)