Due contributi della *Cusanus-Forschung*

articolo di Pietro Secchi

Siamo di fronte ad una rinascenza cusaniiana in questi incipienti anni '10? Ci vorrà forse qualche tempo per rispondere con equilibrio alla questione, in questa sede ci si accontenterà di qualche pensiero al riguardo. Ciò che è certo però è che, al di là dei classici lavori biografici (l'ultimo e il più importante è la monografia di Kurt Flasch¹, ma si potrebbe citare anche il testo di Eric Meuthen, recentemente ampliato e tradotto in inglese²), il filosofo tedesco viene finalmente collocato con successo nel cuore della cultura quattrocentesca. Ne emerge sempre più una figura nodale, decisiva per la comprensione storica prima ancora che filosofica. Cusano è infatti innanzitutto un giurista e un uomo al servizio della curia e delle sue necessità in un tempo di crisi, istituzionale e spirituale. Forse, se si pensa ai suoi anni giovanili, ai primi sermoni del 1430, al *De concordantia catholica* del 1433 e alle circostanze in cui matura l'idea della *docta ignorantia*, ossia il concilio di Ferrara-Firenze del '37-'38, si può arguire che l'epistemologia degli anni '40, poi perfezionata e integrata dal *De idiota*, sia figlia in primo luogo della ricerca di un fondamento diverso per l'unità della Chiesa e la coesistenza delle religioni. Soltanto la mancanza di precisione di ogni conoscenza intrinsecamente legata alla *contractio*, il carattere congetturale di ogni confessione e non pregiudiziale per la salvezza dei sacramenti nella loro forma liturgica esteriore avrebbero potuto garantire il *consensus* tanto auspicato. Al di là delle etichette o delle ipotesi azzardate tuttavia – cercare la causa prima di un pensiero è operazione artificiosa che rischia di far precipitare nello psicologismo – il nostro autore è curioso, interessato e partecipe a tutti i dibattiti contemporanei: dalla fisica, alla geometria, dalla medicina, alla magia all'arte. È come se nel pluralismo delle scienze, egli cercasse di coglierne l'insufficienza come discipline a se stanti, ma anche la capacità di rimando alla relazione Uno-molti che sola può fondare un discorso teoretico e politico corretto. I contributi in questione – “*videre et videri coincident*”. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, hrsg. von W. C. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey und I. Bocken, Aschendorff, Münster 2011 e *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. von A. Moritz, Aschendorff, Münster 2010 – sono due corposi volumi miscellanei che, pur con qualche azzardo, illuminano la variegata prospettiva di cui si è parlato. Gli studiosi, Harald Schwaetzer e Anne Moritz su tutti, ma anche Ingo Bocken, sono fra i più importanti specialisti cusaniiani e la gamma dei temi trattati è veramente notevole e va dalla controversia sulla teologia mistica, al ruolo delle immagini, dalla concezione della scienza, al ruolo di alcune fonti particolari. Naturalmente manca un'interpretazione generale del pensiero e della figura di Cusano, ma non è questo l'obiettivo dichiarato dei libri, che ora verranno discussi nelle sezioni che si giudicano più degne di nota.

¹ Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1998.

² Cfr. E. Meuthen, *Nicholas of Cusa. A Sketch for Biography*, translated with an introduction by D. Crowner & G. Christianson, The Catholic University of America Press, Washington 2010.

1. *Videre et videri coincident*

Si tratta di una raccolta di saggi che hanno come denominatore comune la teoria della visione nella prima metà del XV secolo. Ne risultano implicati gli aspetti artistici, teologici, fisiologici. Lasciamo da parte i lavori che accostano Cusano a personaggi importanti della storia della pittura, quali Van Eyck e Dürer. Sono paralleli interessanti e suggestivi, ma ovviamente non possono andare oltre il rilievo di una certa comune sensibilità estetica e culturale, né chi scrive ha la competenza tecnica e specifica per dire di più. Si suppone, comunque, che siano stati fecondi se Gianluca Cuzzo ha da poco pubblicato una monografia sullo stesso tema³. Quanto mai utile, d'altro canto, è l'osservazione dei curatori con cui si introduce il volume: tre elementi nuovi nella percezione visiva segnano il tempo di Cusano, vale a dire, il nuovo realismo della pittura fiamminga, la formulazione dei principi teorici della prospettiva in Italia e l'attenzione alla vita quotidiana nella spiritualità della *devotio moderna* (p. 13). Il Nostro, si vede, non è estraneo a nessuno di questi fenomeni culturali. Della pittura si è già detto, ma è certo che va ricordato anche lo strettissimo legame con Leon Battista Alberti e con i suoi *Ludi mathematici*⁴. Quanto alla *devotio moderna*, se ne sono occupati Ilario Tolomio⁵ e tutti i lettori di Cusano in chiave pre-riformata⁶. È d'uopo, a questo punto, segnalare gli spunti più squisitamente filosofici. Il testo di Louis Dupré – *The Mystical Theology of Cusanus's "De vision Dei"*, pp. 45-66 – pur essendo di natura principalmente espositiva, è prezioso per vari motivi. Sottolinea, con alcuni dettagli biografici rilevanti, la relazione con Dionigi il Certosino. I due si trovano in viaggio nelle Fiandre dal 1451 e le loro discussioni sul *Corpus areopagiticum* sono all'origine di molte posizioni del *De visione dei*. L'opera, agli occhi di Dupré, pone altresì al centro delle sue pagine la questione dirimente, da un punto di vista gnoseologico, della possibilità di una conoscenza senza fantasmi. Alberto l'avrebbe di fatto accettata, mentre Tommaso, più fedele al *De anima*, l'avrebbe negata. Cusano, secondo Rudolf Haubst, la rifiuta esplicitamente, eppure, si legge, un piccolo dubbio permane. La forte influenza eckhartiana, oltre all'insistenza sull'oltrepassamento di tutto ciò che è sensibile nell'ascesa a Dio lasciano la questione aperta. Questa lettura potrebbe essere accettabile, se non si tenesse in conto il *De idiota*. In Cusano, nonostante l'adozione netta del paradigma neoplatonico, l'aristotelismo è fortemente presente nella spiegazione dell'interazione delle facoltà. Emerge quindi, ancora una volta, la mancanza di uno studio completo sulla presenza e il ruolo della psicologia dello Stagirita nel corpus delle opere del nostro autore. Ultimo tema posto all'attenzione dei lettori è l'*analogia entis*: riprendendo un'intuizione, che già era stata del Kurt Flasch di *Die Metaphysik des Einen*⁷, Dupré parla di una analogia invertita nella quale tramite l'assoluto e l'infinito si può conoscere e interpretare il finito.

³ G. Cuzzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis, Milano 2012.

⁴ A riguardo, si veda G. Cuzzo, *Ludi mathematici*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», XXXII, 2010, pp. 255-266.

⁵ Cfr. I. Tolomio, *La filosofia spirituale della "devotio moderna"*, «Medioevo», VIII, 1982, pp. 205-228.

⁶ Si vedano, per esempio: K. H. Kandler, *Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?*, «Lutherische Beiträge», VII, 2002, pp. 42-55; N. Staubach, *Cusanus und die Devotio Moderna*, in *Conflict and reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, ed. by I. Bocken, Leiden, Brill 2004, pp. 29-52;

⁷ Cfr. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, E. J. Brill, Leiden 1973.

In realtà, Flasch rileva un'analogia del *posse* più che dell'*esse*, a proposito delle congetture. Che la conoscenza sia possibile a partire dall'assoluto, nel senso che è la partecipazione dell'Uno a rendere la mente e gli oggetti *congeneri*, per dirla con il *Timeo*⁸, è indubbio. Bisogna però sempre tenere presente che la misura non dà mai la *quidditas rerum*, per cui non è soltanto Dio, ma anche il singolo ente a restare inconoscibile. Joahnn Kreuzer – in *Das Bild und sein Sehen bei Nikolaus von Kues*, pp. 81-96 – mette in luce, in una tipica atmosfera della mistica renana, il ruolo attivo dell'immagine che è ciò che è visto in quanto è identico a ciò che vede in noi. Così, in una visione tutta dinamica, che richiama Eriugena ed Agostino, ogni oggetto si costruisce tramite la visione dell'uomo e la visione di Dio che nell'atto di guardare costituisce l'uomo che vede. Esplicativo a riguardo, senza per fortuna sprofondare in anticipazioni heideggeriane, il legame fra *Gegenstand* e *Geschehen*. Per concludere la rassegna dei saggi più significativi, occorre menzionare Claudia D'Amico, *Die produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, pp. 97-110 e Tom Müller, "*Lumen ad revelationem gentium*". *Zur Oxforder Schule und ihrer Rezeption durch Nikolaus von Kues*, pp. 111-141. Siamo di fronte a due studiosi apertamente riconosciuti nel panorama della *Cusanus-Forschung*. La prima è autrice dei lavori più importanti sulla presenza di Proclo⁹, mentre il secondo è molto attivo in generale sulla questione delle fonti, con particolare riferimento agli anni che precedono il *De docta ignorantia*. Del 2014 è un suo libro sul giovane Cusano che diventerà probabilmente un testo di riferimento e che si avrà occasione di discutere quanto prima¹⁰. D'Amico, in questa sede, scova le tracce neoplatoniche delle idee guida del *De visione Dei* già analizzate da Kreuzer. Degna di nota è una citazione dalle *Confessioni* che ascrive ad Agostino la concezione, più volte espressa da Cusano secondo la quale il vedere di Dio è un creare ed è un creare ciò che è buono: «Nos itaque quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bona sint: tu autem ibi vidisti facienda» (XIII, 38, 53). Anche l'analogia fra la visione e la corsa – per cui vedere tutto equivale a correre fra tutto ciò che si vede – viene fatta risalire al *Cratilo*, ma vengono menzionati anche Gregorio di Nazianzo (*Orationes*, XXX, 18) e Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, 9). Sono segnalazioni che debbono auspicabilmente essere raccolte, poiché sappiamo che questi testi sono contenuti nella biblioteca di Cusano e soprattutto che il Padre cappadoce è stato certamente letto. Manca, tuttavia, una qualsiasi indagine, anche breve, a riguardo. L'identità fra *visio* e *voluntas*, segnalata in Agostino, è filtrata naturalmente dal *De divisione naturae* di Scoto Eriugena. Il Nostro legge e annota scrupolosamente il primo libro, la rilevanza degli altri invece è tutta da accertare. D'Amico però fornisce qualche indizio. Se l'etimologia che deriva *theos* da *theo* è proprio un calco letterale di I, 452 C, la sopracitata relazione visione-volontà compare in III, 674 C- 675 B. Sono solamente accenni, è ovvio, e una ricognizione testuale rigorosa su tutta la produzione cusaniiana sarebbe quanto mai necessaria. Del tutto innovativo è, dal canto suo, lo studio di Tom Müller. Egli prende in esame la relazione con la scuola di Oxford, in particolare con la teoria della 'metafisica della luce'. La prima evidenza del contatto con le dottrine di Grossatesta, nella fattispecie con il *De unica forma omnium*, risale addirittura al sermone I del 1430. Secondo

⁸ Cfr. *Timeo* 29 b.

⁹ Si veda, soprattutto, C. D'Amico, *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*, in *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Roderer, Regensburg 2007, pp. 33-65.

¹⁰ Cfr. T. Müller, *Der junge Cusanus*, Aschendorff, Münster 2024.

Müller, Cusano sarebbe entrato in contatto con quest'opera durante il suo soggiorno a Colonia del 1425. Un'altra occorrenza si riscontra nel 1450, nel *De idiota*: è l'immagine della creazione come di un'opera architettonica che è utilizzata anche dal vescovo di Lincoln. È probabile che nella sezione *De mente*, Cusano abbia utilizzato il *Tractatus de anima*, così come che conosca le traduzioni grossatestiane delle opere di Dionigi. Anche molti dei trattati scientifici, tipici della corrente dei *calculatores*, sono tracciabili nella produzione del nostro autore. Müller si appoggia a Rudolf Haubst e segnala il *De crepuscules et nubium ascensionibus*, il *De speculis comburentibus vel de sectione mukesi*, il *De lineis angulis et figuris*, il *De natura locorum*. D'altra parte, non è solo Grossatesta ad essere oggetto di analisi. Anche Ruggero Bacone e Giovanni Peckam rientrano nella sfera di interesse del cardinale. Il primo compare come fonte della critica alla superstizione e alle scienze occulte, già nel sermone II: «Quo modo autem haec maledicta diabolica secta incepit in principio creationis mundi et tradita successoribus per libros, vide in Rogero Bacon». I testi cui ci si riferisce potrebbero essere la quarta parte dell'*Opus maius* e le *Epistolae de secretis operibus naturae et de nullitate magicae*. L'attacco alla magia e a tutti quei saperi che non sono fondati su un'incipiente metodologia empiristica fa il paio con l'adozione del sintagma *scientia experimentalis* che ha un ruolo centrale nel *De idiota* e soprattutto nel *De staticis experimentis*. È utile menzionare, infine, il *De reparatione kalendarii* del 1436, il cui terzo capitolo, può essere accostato senza dubbio alla quinta parte del sopracitato *Opus maius*. Per quanto concerne Giovanni Peckam, il *codex cusanus* 215 contiene la sua opera principale, la *Perspectiva communis*. Müller ipotizza che il cardinale potrebbe essere venuto in possesso dei testi dell'oxoniense in ambiente italiano attraverso Johannes Pisanus, che spesso si trova citato nella volgarizzazione di Giovanni Pisano. La *Lichtsmetaphysik* di Peckam avrebbe avuto influenza sulla lettura 'ottica' che Cusano dà dei fenomeni della luce. Un esempio ne è il sermone CCXIX: «Lumen autem habet multas proprietates: Cadit aliquando in speculum et reflectitur; cadit in densum corpus et frangitur, ut in aqua, penetrat aliquando. Et dicunt illi de perspectiva de triplici radio, scilicet reflex, fracto et directo sive perpendiculi». Il contributo in questione, dunque, oltre a fornire come quello di D'Amico dati materiali non sottolineati adeguatamente in precedenza, contribuisce chiaramente a dissipare un equivoco importante. Dimostra, cioè, che l'interesse di Cusano per gli sviluppi ultimi della scienza e della filosofia della natura non è circoscritto a Padova né tantomeno all'aristotelismo (Zabarella, Paolo Veneto, Gaetano di Thiene). Anche gli aspetti apparentemente più 'moderni' vanno mediati con una fortissima ascendenza neoplatonica. In questo senso, i due maestri del pensiero antico, Platone (in realtà Proclo) ed Aristotele non sono in contraddizione. In fondo nessuna novità, se si pensa al ruolo fondativo di Alberto Magno che però non è stato ancora indagato con acribia filologica.

2. *Ars imitatur naturam*

Pur essendo anch'esso una raccolta di studi di autori importanti e differenti, il volume ha un taglio unitario diverso dal precedente. Si occupa principalmente della metamorfosi della relazione fra arte – intesa come capacità creativa e costruttiva dell'uomo – e natura dal Basso Medioevo all'inizio del Rinascimento. Assolutamente da discutere è il saggio di Charles Lohr, *Aristotelian 'Scientia' and the Medieval 'Artes'*. Lungo tutto l'arco della filosofia medievale, sostiene Lohr, in realtà a partire dalla

fine del XII secolo, il concetto di scienza è legato all'*Organon* aristotelico. 'Scienza' è un sapere che dimostra la necessità delle proprie conclusioni e non può essere altro da ciò che è, perché i principi su cui si fonda sono universalmente noti e le inferenze che ne costituiscono le nervature e le acquisizioni sono dedotte sillogisticamente. Le arti, invece, non sono dimostrative e hanno caratteristiche diverse. Non sono un sapere teoretico, bensì pratico. Di capitale importanza, è la distinzione fra la *phronesis*, abitualmente tradotta in latino con *prudentia*, e *technè*, tradotta notoriamente con *ars*. Se la prima conferisce un certo orientamento verso il bene, la seconda è un saper fare e guida la produzione delle cose. È di conseguenza epistemologicamente inferiore rispetto alla matematica, alla fisica e alla teologia o filosofia prima, perché non afferra mai la forma del proprio oggetto, non coglie l'universale per ricavarne il particolare, ma provoca esclusivamente cambiamenti accidentali. Per questo motivo, per esempio, la medicina è sovente definita da Lullo e poi, in generale alla fine del Medioevo, *ars coniecturalis*. Come è noto si tratta di un sintagma centrale della filosofia cusana, i cui antecedenti storici sono stati evidenziati anche da Jean-Michel Counet¹¹. Non è dunque questo l'apporto decisivo del saggio di Lohr. Egli propone piuttosto una lettura audace per il nascente Quattrocento, che sarebbe caratterizzato da un radicale cambio di paradigma (*paradigm shift*): con un lessico che ricorda da vicino *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn, sostiene che il paradigma del sapere passa dalla scienza all'arte. Il sapere umanistico per eccellenza, in altri termini, non sarebbe caratterizzato dal perseguimento dell'incontrovertibilità delle proprie conclusioni, bensì dalla sua capacità produttiva e trasformativa. Sapere non è ciò che comprende un mondo che già c'è, bensì ciò che *costruisce* un mondo. Senza voler indulgere ad anticipazioni storiche improponibili, quali potrebbero essere il costruttivismo e certi recenti sviluppi della filosofia americana alla Nelson Goodman, l'intuizione è feconda e assolutamente plausibile. La congettura per Cusano è produzione di un modo di nozioni, che si fonda sulla partecipazione della mente umana alla *vis creativa* di Dio. Conoscere, dunque, non è e non può mai essere soltanto rispecchiare. La prassi della misura ci porta a cogliere la necessità del principio e la sua inattingibilità, ma la strada che conduce e che segue questa scoperta è tutta nozionale. La mente, cioè, attribuisce le proprie caratteristiche alle cose e le costruisce come suoi oggetti. Sono oggetti veri solo fino a un certo punto, come quelli dell'arte. Se poi si aggiunge, come è doveroso, il discorso legato alla diffusione dell'ermetismo e della magia come scienza, è chiaro che le idee di Lohr sono tutte da accettare. E ciò che è più significativo, in realtà, è proprio il fatto che si tratta di uno slittamento tutto interno all'epistemologia aristotelica. A parte l'*Asclepius*, la medicina, le nuove concezioni pedagogiche e artistiche incontrate a Padova nel 1423, è ancora Aristotele a dover essere indagato più a fondo.

Isabelle Mandrella, da parte sua, torna sulla questione arte-natura, in termini neoplatonici. Il rapporto tra la *Kunstferdigkeit* – la capacità dell'uomo di costruire oggetti – e la *Schöpfungstätigkeit* – la facoltà per la quale Dio crea il mondo dal nulla – va inteso quale rapporto fra immagine ed esemplare. Il mero livello della partecipazione, però, non è sufficiente. Mandrella, del resto nota per i suoi studi sull'antropologia e la cristologia¹², coglie un elemento dinamico imprescindibile. È

¹¹ Cfr. Nicolas de Cues, *Les conjectures. De coniecturis*, texte traduit avec introduction et notes par J. M. Counet, Les Belles Lettres 2011.

¹² Si vedano, ad esempio, I. Mandrella, *Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik?*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», XIX, 2005, pp. 183-200; Ead.

soltanto con l'Incarnazione che questa partecipazione diviene concreta e operante. Si legge: «Den die im Neuplatonismus offen bleibende Frage, wie die Verbindung zwischen Gott und Mensch konkret zu denken sei, vermag der christliche Denker durch die Mittlerposition des Gotteshones zu beantworten» (p. 196). È opportuno chiarire: senza l'Incarnazione, il legame fra Dio, uomo e natura, resterebbe estrinseco e infinitamente diminuito. Dio si accontenterebbe di comunicarsi in una forma infinitesimale, piuttosto che massima. Sappiamo che questo è impossibile per tutti i cristiani che pensano la bontà divina secondo il principio di pienezza di *Timeo* 29 e. Ne segue che il Verbo è l'arte con cui Dio produce la natura e vi si rende presente e che, attraverso la partecipazione di Cristo, – la famigerata *christiformitas* – l'uomo può contenere tutte le nature e riprodurle come nozioni. Partecipando del Verbo, pertanto, secondo Mandrella, l'uomo tocca l'arte divina e come essa agisce. È la sua natura intellettuale che imita l'arte. Con questa conclusione, il paradigma aristotelico e quello neoplatonico giungono di nuovo a toccarsi in un sottile crinale che unisce epistemologia e ontologia, il tutto reso possibile da un'antropologia cristocentrica. Si tratta di due lavori indispensabili e complementari che fanno luce sulla pluralità di fonti e modelli che operano costantemente all'interno del pensiero di Cusano e che sempre più ne impediscono la facile iscrizione in una qualsivoglia corrente di inizio XV secolo. Siamo probabilmente all'inizio di una rinascenza cusana, libera dai cliché storiografici e dalla polemica fra medievisti e modernisti. Manca però ancora molto, l'analisi dettagliata di alcune influenze imprescindibili, si è detto di Aristotele ma l'elenco potrebbe essere lungo, e un'attenzione più completa e soprattutto integrata a tutte le varie branche del suo pensiero. Anche gli studiosi italiani, spesso latitanti, sono chiamati all'impresa.