

*Nuova Umanità*  
XXXIV (2012/2) 200, pp. 435-444

**DIRE E NON DIRE DIO.  
*RATIO E VISIO INTELLECTUALIS IN NICOLÒ DA CUSA***

RAFFAELLA POZZI

IL *Dialogus deo abscondito*: DIRE E NON DIRE DIO

Nel breve ma intenso *Dialogus deo abscondito*<sup>1</sup>, scritto fra il 1440 e il 1445, Cusano sembra condensare alcuni dei temi fondamentali della sua filosofia, primo fra tutti quello della *docta ignorantia*; ciò risulta evidente dalla lettura dei primi sei paragrafi dell'opera, che paiono intessuti del gioco della ricorrenza di alcuni termini – che compaiono in diversi tempi e forme verbali – *ignorare* (8 occorrenze), *nihil scire posse* (4 occorrenze), *scire* (19 occorrenze), *putare scire* (9 occorrenze), a cui si devono aggiungere le 3 occorrenze del termine *scientia*.

Il tema di questo dialogo, che si svolge tra un cristiano e un gentile, è dunque quello della possibilità di una conoscenza di Dio, che il primo interlocutore, tra lo stupore del secondo, nega, ritenendo *amens* chi crede di sapere, quando invece nulla è dato di sapere. Il termine *amens*, che compare 3 volte nel testo, indica la

<sup>1</sup> Per la citazione dell'opera mi servo di Nicolai de Cusa, *Dialogus deo abscondito*, in *Opera omnia*, vol. IV: *Opuscula I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969. Tra parentesi l'indicazione del luogo citato e la pagina della traduzione italiana: N. Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Editori Laterza, Roma-Bari 1995.

stoltezza, la vera e propria mancanza di senno; poiché però – come si vedrà – secondo Cusano, nonostante noi non possiamo conoscerne nulla di Dio, non siamo tuttavia destinati alla rinuncia dell'esercizio della nostra facoltà intellettuale, nella scelta di tale vocabolo si può forse anche cogliere una sorta di rammarico per il mancato utilizzo della *mens*, che è comunque resa capace di intraprendere un cammino di ascesa verso Dio. A riprova del fatto che non siamo condannati ad un rassegnato e vuoto silenzio, infatti, dal settimo paragrafo in poi Cusano propone anche, per bocca del cristiano, alcune affermazioni che intendono chiarire all'interlocutore pagano che cosa Dio sia o non sia, o meglio, cosa sia e non sia al tempo stesso. Da notare che l'uso di termini dialetticamente opposti rinvia alla necessità di quell'umiltà critica che diventa apofatismo, ovvero consapevolezza della non definitività di ogni nostra conoscenza, specialmente di quella di Dio.

In VII, 5 (tr. it. p. 6) si dice che i cristiani onorano *veritatem ipsam, absolutam, impermixtam, aeternam, ineffabilemque* e che *incommunicabilis est veritas quae deus est alteri*. Poco oltre, nel contesto di un linguaggio volutamente paradossale, Cusano comincia a utilizzare i termini *supra* e *ante*, che indicano l'ulteriorità di Dio rispetto alla creatura finita: egli è infatti *supra omnia effabilis* (X, 5; tr. it. p. 7), è *ipsa simplicitas ante omnem radicem* (X, 10; tr. it. p. 8), è *unum principium ante omnem cogitationem deo formabilem* (X, 16-17; ibid.), è *ante omne id, quod veritas per nos concipitur et nominatur, in infinitum excellenter* (XII, 5-6; tr. it. p. 9). Con queste ardite scelte lessicali, Cusano intende tentare di «pensare le cose divine in maniera conforme a Dio» (come dice lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita nei *Nomi Divini*, VII, 2), per sottolineare come Dio stesso, altrove detto *coincidentia oppositorum*, stia al di là di ogni opposizione. La teologia positiva, che si fonda sul rapporto tra il finito e il principio primo, non è qui più sufficiente, *quod deus potius aufugiat omnem conceptum quam affirmetur aliquid, cum in regione creaturarum non habens condicionem creaturae non reperiatur* (XV, 2-5; tr. it. p. 10). Occorre perciò riferirsi, o addirittura creare, un nuovo linguaggio che dica

non dicendo, perché a Dio convengono tutti i nomi e nessun nome, dal momento che *eius simplicitas omnia tam nominabilia quam non-nominabilia antecedat* (XIII, 6-7; tr. it. p. 9). Per Cusano, attribuire a Dio i nomi positivi che sono desunti e conferiti alle creature significa infatti cadere nell'idolatria, a motivo del fatto che si rimane così immersi nell'ambito del finito, del relativo, del limitato. Poiché Dio è invece l'universalità del tutto, nessun nome gli è appropriato, giacché bisognerebbe che fosse chiamato con tutti i nomi e con nessuno<sup>2</sup>. Come il filosofo di Cusa sottolinea inoltre nel primo libro del *De docta ignorantia*, Dio è infinito negativo, nel senso che è privo di tutte le finitudini e limitazioni degli enti finiti e quindi è, per contro, pienezza assoluta, positività eterna, onnipotenza. Detto in altri termini, in lui tutte le determinazioni opposte degli enti vengono a coincidere, annullandosi, non nel senso però di una hegeliana integrazione degli opposti, bensì in quello di una ineffabile Unità che è al di là di ogni opposizione e distinzione<sup>3</sup>.

Spingendosi il linguaggio sempre oltre, si giunge ad affermare che Dio è *fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi* (XI, 4; tr. it. p. 8): in un certo senso, infatti, Dio è per Cusano addirittura *nihil*: questa espressione non deve naturalmente essere intesa nel senso che Egli sia vuoto non essere, bensì nel significato, già delineato dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che Dio sia sovraessente, altezza inatttingibile, eccellenza qualitativamente assoluta, essere pieno e compiuto, e dunque nulla di ciò che di Lui possiamo dire<sup>4</sup>. La teologia negativa, che qui si annuncia, appare così un mo-

<sup>2</sup> Cf. in proposito le osservazioni di G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998, pp. 47-50.

<sup>3</sup> Cf. M. Malaguti, *Cusano Nicola* in *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Città Nuova, Roma 2002, p. 1656.

<sup>4</sup> «[Deus, scil.] nihil non est, quod hoc ipsum nihil nomen habet nihil. [...]. Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne. [...] Deus est supra nihil et aliquid, quia sibi oboedit nihil, ut fiat aliquid» (IX, 1-9). Cf. G. Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 162-165, dove si parla dell'eccellenza della negazione.

nito e un rimedio al possibile limite della teologia affermativa, che, nascendo dalla capacità distintiva della ragione, può pretendere di descrivere l'*esse ipsum* come il sommo ente fra gli innumerevoli altri.

### CONOSCERE E PENSARE DIO IN FILOSOFIA: LA POSIZIONE DI CUSANO

È stato notato come l'opera filosofica del Cusano, e ciò si evince specialmente dal *De docta ignorantia*, sia attraversata dalla riflessione sulla conoscenza razionale e intellettuale di Dio come svolgimento del dato della fede e nei limiti forniti da quest'ultima<sup>5</sup>. Come si è accennato sopra, il rapporto dell'uomo con Dio si gioca dialetticamente tra l'*ignorare* e lo *scire*, tra il *vedere* ciò che si manifesta e il *tacere* adorante di fronte a ciò che rimane *absconditus*. E. Cassirer afferma tuttavia che «Se il nocciolo dell'opera del Cusano consistesse nel pensiero che Dio, che l'Essere assoluto, è posto al di là di ogni possibile determinazione positiva; che egli può venire solo indicato mediante predicati negativi e che lo si può concepire solo mediante l'elevarsi al disopra, il trascendere al di là di ogni misura, proporzione, paragoni finiti; allora quest'opera non ci avrebbe indicata nessuna nuova via, nessun termine essenzialmente nuovo»<sup>6</sup>. Cusano ha invece dato un'impronta originale al vecchio pensiero della teologia mistica, che la Scolastica aveva già in parte assunto in sé con le riflessioni, da parte di Giovanni Eriugena, di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, sugli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. La novità del pensiero di Cusano, infatti, a detta di Cassirer, consiste nella riproposizione, a partire

<sup>5</sup> Cf. A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia Editrice, Brescia 1973, pp. 15-18.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 21.

dalle condizioni della conoscenza umana, del problema dell'antitesi tra l'infinito e il finito, tra l'Essere assoluto e l'essere condizionato: proprio «questo suo porsi di fronte al problema gnoseologico fa del Cusano il primo pensatore moderno»<sup>7</sup>.

La domanda viene posta in modo radicale: come è possibile pensare l'essere assoluto, l'infinito?

Dal momento che «finiti et infiniti nulla proportio» e che ogni sapere presuppone un paragonare, che altro non è che un misurare, Cusano non può più appoggiarsi alle «stampelle» della logica tradizionale: queste, infatti, non ci consentono di trapassare quell'ambito del finito, che, mediante astrazioni logiche e concetti di genere, viene articolato secondo una gerarchia di concetti corrispondente a quella dell'essere. Dal momento che il principio del discorso razionale è il principio di non contraddizione, che fissa e delimita i termini del discorso nella loro identità ed alterità reciproca, la *ratio* non riesce a cogliere l'Infinito, poiché questo non è altro rispetto a nulla e non può essere messo in rapporto con nulla. Essa può dunque solo apprendere l'Infinito come l'incomprensibile, ovvero come ciò che non può essere conosciuto concettualmente, e maturare perciò un non sapere che è dotto, una *scientia videntis* che è simile alla coscienza di non vedere di un veggente rispetto alla luce del sole in opposizione al non vedere di un cieco<sup>8</sup>. Cusano arriva così a formulare il principio della *docta ignorantia*, di quella ignoranza cosciente che, commenta ancora Cassirer, se da

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24. Federici Vescovini definisce Cusano un «teologo moderno», che supera il terrore scolastico della contraddizione e che ha il senso della polidimensionalità del reale, della sua prospettiva infinita, per cui tutto può essere messo a fuoco sotto differenti angoli visuali (cf. G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 65).

<sup>8</sup> «Potest enim caecus multa audisse de solis claritate atque quod tanta sit, quod comprehendi nequeat, credens se per ea, quae sic audivit, scire aliqua de solis claritate, cuius tamen habet ignorantiam. Videns vero de solis claritate, quanta sit, interrogatus respondit se ignorare et huius ignorantiae scientiam habet, quia cum lux solo visu attingatur, experitur solis claritatem visum excellere» (N. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*. Edidit Raymundus Klibansky, Lipsiae, Meiner 1937, p. 2).

un lato accentua l'antitesi dell'assoluto di fronte ad ogni forma di conoscenza razionale, logico-concettuale, include al tempo stesso una richiesta positiva di un nuovo modo ed una nuova forma di conoscenza<sup>9</sup>. La *ratio* può cioè avvertire la necessità di un travalicare e trascendere se stessa, in vista di altro: «Il sapere di non sapere, mettendo in luce i limiti della ragione e del principio di non contraddizione nella conoscenza dell'Infinito, ne esige il superamento in una facoltà che sia in grado di cogliere l'Infinito nella sua unità e non nella molteplicità delle determinazioni razionali, nella sua non alterità e non nell'opposizione e nella contraddizione. [...] Tale facoltà è l'*intellectus*, la cui funzione è appunto un vedere e non un discorrere ed il cui principio è la coincidenza degli opposti»<sup>10</sup>. Nella cultura medievale l'*intellectus* era considerato l'*apex mentis*, capace, appunto, di *intus legere*, di avvicinarsi a quella verità ardentemente desiderata, di intuire per partecipazione l'essere che è verità a sé manifesto. Solo mediante la *visio intellectualis*, dunque, possiamo venire trasportati nel punto che sta al di là di ogni opposizione e separazione. Tale *visio intellectualis* è intesa da Cusano come un atto unitario con il quale l'uomo si pone in rapporto diretto con Dio; essa, tuttavia, non è assimilabile, secondo Cassirer, ad una sorta di contemplazione passiva, poiché presuppone invece l'automovimento dello spirito, una forza originaria posta in esso, e lo spiegarsi di questa «in un ininterrotto lavoro del pensiero»<sup>11</sup>. Proprio per questo, per mostrare il senso e lo scopo di questa *visio intellectualis*, Cusano si rifà alla matematica, che per lui diventa «l'appropriato, unico vero e "preciso" simbolo del pensiero speculativo e della visione speculativa che ricollega le opposizioni»<sup>12</sup>. L'argomentazione di tipo matematico, riconducibile allo studio pitagorico del numero in chiave sapienziale, dà infatti evidenza al rifrangersi della Verità Originaria, cioè dell'Uno, nella nostra mente:

<sup>9</sup> Cf. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 29.

<sup>10</sup> A. Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 21.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 30.

<sup>12</sup> *Ibid.*

«Al di là della *ratio* ci si rivolge intellettualmente all’Uno-Unico che trascende ogni distinzione, che non si trova all’interno di alcuna relazione, essendo Egli stesso il principio unico nel quale e per il quale è possibile ogni relazione. Nell’Uno-Unico trovano fondamento tutte le cose; l’Uno-Unico non può essere un numero; è invece il principio di ogni numero, perché è al di là della grandezza del minimo e al di là della grandezza del massimo»<sup>13</sup>.

Il simbolo matematico diviene così una immagine allusiva per dire ciò che, saputo mediante la *visio intellectualis*, non è tuttavia riferibile mediante concettualizzazione, perché altro, al di là, *supra, ante*.

#### *QUIA IGNORO, ADORO: INTUIRE DIO PER PARTECIPAZIONE*

Come si è visto, Dio è, per Cusano, *ab oculis omnium sapientium mundi absconditus* (XV, 10-11), poiché Egli si sottrae ad ogni nostra definizione. Se Dio, al quale non si può attribuire alcuna forma categoriale, è al di là e anteriore ad ogni nostro pensiero che possiamo formarci di Lui, quali possibilità rimangono, oppure si aprono, alla nostra ricerca?

Si è visto che Egli non può essere oggetto di conoscenza, essendo piuttosto il principio stesso che rende possibile la conoscenza: come infatti l’intelletto è il lume della ragione discernente, così Dio è il lume dell’intelletto; egli è «omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> M. Malaguti, *Cusano Nicola*, cit., p. 1657.

<sup>14</sup> Nicolai de Cusa, *De Deo quaerendo*, in *Opera omnia*, vol. IV: *Opuscula I*, cit., II, 36, 4-9 (tr. it. N. Cusano, *La ricerca di Dio*, in *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, cit., p. 24).

Dio vuole che lo si cerchi spinti da un sincero e intenso desiderio di afferrarlo, che non può in nessun modo essere assimilato a quell'ansia di possesso che si esprime nella volontà del dominio conoscitivo di un oggetto da parte di un soggetto. A quanti lo cercano, Egli fa dono di quel lume senza il quale è impossibile e cosa vana intraprendere la ricerca: «non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae»<sup>15</sup>. È Dio stesso, dunque, che si manifesta, in un gioco continuo di velamento e disvelamento, in quella natura media rispetto a tutte le creature che è la nostra umanità: «Per manifestarsi il creatore ha bisogno di un altro da sé. Ma deve trattarsi di un altro in cui egli trovi la capacità di riflettere, quasi mente che cerca un'altra mente per autocomprendersi. Un re che rimanesse sconosciuto, resterebbe “sine laude et gloria”; perciò il creatore di tutte le cose vuol essere conosciuto, per poter manifestare la sua gloria, e per questo creò “una natura intellettuale capace di conoscere”»<sup>16</sup>. Questa natura intellettuale è cosciente di sé come di un se stesso che è immagine di altro da sé, e in questo sapere di essere immagine è compreso anche un certo, seppure limitato sapere l'altro di cui si è immagine. Secondo Cusano, Dio è infatti presenza connaturata, o innata, alle anime in quanto è il “sole”, la “luce” delle intelligenze e, dunque, potremmo dire, la condizione stessa del conoscere: «Conosciamo noi stessi congiuntamente alla conoscenza dell'esemplare divino in noi, anzi in virtù di questa presenza dell’“altro” che vi scopriamo; tale presenza è connaturata al nostro essere, è il nesso che ci lega all’essere»<sup>17</sup>. La natura intellettuale appare dunque come *viva dei imago*: «perché l'intelligenza sappia di essere immagine è necessario che le sia presente in qualche modo l'esemplare; e tale presenza la rende *viva*, ossia capace di trascendersi in direzione

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, 41, 1-2 (tr. it. p. 27).

<sup>16</sup> G. Santinello, *L'uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano*, in «Doctor Seraphicus», XXXVII, 1990, p. 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 94.

dell'esemplare, anche se ne rimarrà sempre distinta»<sup>18</sup>. Tale capacità può tradursi in movimento di ascesi in vista del superamento di sé grazie alla libertà di cui è dotata l'intelligenza stessa, che, in un atto di profondissima interiorità, può accettare di aprirsi all'ulteriorità rispetto a ciò che è già colto, saputo, posseduto e accogliere prospettive di razionalità, altre rispetto a quelle della *ratio discorsiva*, che consentono di affermare, sia pure paradossalmente, *quia ignoro, adoro* (I, 12; tr. it. p. 3) quel Dio che viene detto *in saecula benedictus* (XV, 11; tr. it. p. 10).

## SUMMARY

*Dialogus de Deo abscondito (c.1440-1445) is the point of departure for some reflections on Nicholas of Cusa's interest in the subject of thinking and speaking about God, something he dealt with in De docta ignorantia. As Cassirer says, his thinking on the antithesis between the infinite and the finite, and Absolute and conditional being, shows that Nicholas is very near to the concerns and the interests of modern philosophy. Starting with human knowledge, he looks at the limits of a ratio unable to grasp the infinite in its unity, and sees in this the need for another faculty, the intellectus, able to conceive through participation the being who is One and Unique. God defies all our definitions, because he is beyond and precedes any thought we can formulate about him. The argument, expressed using dialectically opposing terms, is therefore of necessity apophatic, in the awareness of the non definitive nature of all our knowledge, especially that about God. This nevertheless does not mean giving*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 93. Federici Vescovini sottolinea come Cusano abbandoni l'ideale della conoscenza oggettiva di Dio, per sposare quello di una conoscenza "soggettiva" di Dio, secondo una particolare concezione cristocentrica della mente umana (cf. G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 67).

*up on philosophical endeavour, and invites us instead to be open to new developments in respect of what has already been understood, learned, and possessed, and invites us to welcome the views of other rationalities that differ from discursive ratio.*