

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

---

Anno 2020 | Volume LIX | Fascicolo 1

*Pensare con Cusano*

Marco Moschini  
Harald Schwaetzer  
    Enrico Peroli  
Isabelle Mandrella  
Gianluca Cuzzo  
Martin Thurner

Tilman Borsche  
Claudia D'Amico  
Marie-Anne Vannier  
Elena Filippi  
Federica De Felice  
Andrea Di Giampaolo  
Francesco Panizzoli  
Vincenzo Vitiello



# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

*diretta da* Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi.

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

*Direzione scientifica:* Piero Coda, Florinda Cambria, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Luca Illetterati, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi, Luigi Vero Tarca.

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

Anno 2020 | Volume LIX | Fascicolo 1

© 2020, Vincenzo Vitiello  
Edizioni Inschibboleth - Roma

Periodico semestrale  
ISSN cartaceo 1824-4971  
ISBN cartaceo 978-88-5529-097-5  
ISBN ebook 978-88-5529-098-2

*Registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 3/2015; *precedente registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 2/1978. *Deposito legale:* febbraio 2017. *Proprietario della testata:* Vincenzo Vitiello. *Editore:* Inschibboleth società cooperativa - Roma. *Direttore responsabile:* Francesco Cundari. *Impaginazione:* Inschibboleth società cooperativa. *Stampato in Italia presso* Mediagraf SpA – Noventa Padovana. *Sede della pubblicazione:* Rieti. *Indirizzo per la corrispondenza:* Inschibboleth società cooperativa, Via G. Macchi 94, 00133, Roma - Italia, *e-mail:* redazione@inschibbolethedizioni.com, *web:* www.inschibbolethedizioni.com.

La rivista *Il Pensiero* ha adottato un sistema di referaggio conforme agli standard internazionali. La proposta di articoli per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa editrice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com, specificando il nome e il numero della rivista per cui si propone la pubblicazione. Gli autori dovranno certificare che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere di massimo 45000 battute, spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima lettura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (*peer review*) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

I temi dei prossimi numeri e le scadenze entro cui inviare gli articoli da proporre per la pubblicazione sono disponibili all'indirizzo: <http://www.inschibbolethedizioni.com/riviste/il-pensiero>.

# Il Pensiero

*rivista di filosofia*

LIX - 2020/1

 InSCHIBBOLETH



## INDICE

Al Lettore	p.	9
<b>Saggi</b>		
MARCO MOSCHINI, <i>La verità, il mondo e i livelli qualificati della mente. Una proposta speculativa nel pensare con Cusano</i>	»	11
HARALD SCHWAETZER, <i>Manuductio. Una breve introduzione ai concetti fondamentali del pensiero di Cusano</i>	»	27
ENRICO PEROLI, <i>Cusano e i nomi di Dio</i>	»	51
ISABELLE MANDRELLA, <i>Viva imago. L'antropologia di Niccolò Cusano</i>	»	71
GIANLUCA CUOZZO, <i>Persona, immagine e libertà. Cusano e il processo di autoformazione speculare dello spirito</i>	»	91
MARTIN THURNER, <i>Pensare per immagini. La filosofia simbolica di Cusano</i>	»	113
TILMAN BORSCHKE, <i>Parlare tra fratelli. Il significato filosofico del dialogo in Cusano</i>	»	131
CLAUDIA D'AMICO, <i>Cusano e la tradizione platonica</i>	»	147
MARIE-ANNE VANNIER, <i>Cusano e Meister Eckhart</i>	»	167
ELENA FILIPPI, <i>Il pensiero di Dio e dell'uomo attraverso l'esperienza dell'arte: viatico cusano</i>	»	177
FEDERICA DE FELICE, <i>Cusano e la scienza</i>	»	197
ANDREA DI GIAMPAOLO, <i>Niccolò Cusano e l'Islam</i>	»	211
FRANCESCO PANIZZOLI, <i>Niccolò Cusano: un pensiero "intuizionista" ante litteram?</i>	»	231

---

VINCENZO VITIELLO, <i>Emanuele Severino, un grande Maestro</i>	p. 249
--	--------

Fascicolo a cura di Marco Moschini e Enrico Peroli

# Cusano e i nomi di Dio

Enrico Peroli

## 1. Introduzione

Negli ultimi anni della sua vita Cusano ha composto un gruppo di scritti nei quali ha cercato di sintetizzare i temi di fondo della sua riflessione e, a un tempo, di precisare la posizione storica del suo pensiero, con le novità che riteneva di avere introdotto, nel contesto della tradizione filosofica precedente<sup>1</sup>. L'elemento più caratteristico di questi scritti è il fatto che in essi Cusano propone una serie di nuove espressioni concettuali e linguistiche per pensare e designare l'Assoluto («possest», «IN», «non-aliud», «posse fieri», «posse ipsum»), alle quali, come vedremo, egli attribuisce un ruolo decisivo per una riforma della dottrina filosofica di Dio.

Cusano si era occupato della questione dei «nomina Dei», ossia del problema relativo alla possibilità e ai limiti del linguaggio teologico, sin dal *De docta ignorantia*. Nella sua prima opera filosofica aveva spiegato che il linguaggio è un sistema di «segni» che noi costruiamo per esprimere i concetti che ci formiamo nella nostra conoscenza della realtà. I nomi, aveva detto Cusano, «nascono da un movimento della ragione» (I, 5, 13, 8), la quale si forma i suoi concetti e sviluppa la sua conoscenza del mondo procedendo in modo comparativo (I, 1, 2, 16 ss.), confrontando le cose le une con le altre, stabilendo in questo modo «accordi e differenze» fra di esse, ed è da questa «attività peculiare della ragione» che nascono le parole con le quali nominiamo le cose (I, 24, 74, 10-13). Ciò che tuttavia caratterizza in modo fondamentale il procedimento discorsivo della ragione è il fatto che la *ratio* può pensare una cosa solo distinguendola da un'altra da essa diversa, e quindi mantenendo separati gli opposti. Per questo motivo, aveva spiegato Cusano, anche i nomi, che formiamo con la nostra ragione discorsiva e che attribuiamo a Dio, distinguono e oppongono le cose tra di loro, e nessuno di essi, pertanto, può convenire in modo appropriato all'unità infinita dell'Assoluto, il quale si differenzia da

<sup>1</sup> Questo gruppo di scritti comprende il *De possest* (1460), il *De non aliud* (1461-1462), il *De venatione sapientiae* e il *De ludo globi* (1462-1463), il *Compendium* e il *De apice theoriae*, scritti nel 1464.

tutto ciò che è finito proprio per il fatto che precede ogni distinzione ed è al di sopra di ogni opposizione (I, 24, 74, 8-13; 76, 4-8; 78, 1-15). Ciò che è il fondamento di tutto, infatti, dev'essere anche il fondamento degli opposti, e pertanto si colloca al di sopra di essi (I, 4, 12, 1 ss.).

In questo senso, Cusano aveva mostrato come anche i nomi che la teologia filosofica aveva attribuito tradizionalmente a Dio, come «unum», «ipsum esse subsistens», «actus purus», restino sostanzialmente inadeguati, in quanto sono troppo legati al modo di procedere oppositivo del nostro pensiero razionale. All'Assoluto, ad esempio, non possiamo attribuire in senso proprio né il nome di «Uno», perché, «conformemente al movimento proprio della ragione», noi intendiamo l'«uno» come ciò che è contrapposto al molteplice (I, 24, 76, 7-14), mentre «l'unità che si addice a Dio è l'unità alla quale non si oppongono né l'alterità, né la pluralità, né la molteplicità» (I, 24, 76, 9-11), né il nome di «essere» (I, 6, 17, 1-3), per quanto il Principio divino sia l'essere assoluto nel quale sussiste ogni ente. Neppure «il nome di "essere"», infatti, «è il nome preciso del Massimo assoluto» (I, 6, 17, 3), in quanto noi possiamo pensare l'«essere» solo come contrapposto al «non essere», mentre «all'essere massimo non si oppone nulla, per cui ad esso non si oppongono né il non-essere, né l'essere inteso in senso minimo» (I, 6, 16, 2-3).

Nel *De docta ignorantia* Cusano non aveva sviluppato ulteriormente queste riflessioni e non aveva proposto un nuovo linguaggio teologico. Le considerazioni che aveva introdotto nella sua prima opera filosofica spiegano, tuttavia, per quale motivo, nei suoi scritti successivi, egli sia andato continuamente a «caccia» di nuovi nomi di Dio. In tutti i «nomina Dei» che propone nei suoi scritti si tratta infatti sempre della ricerca di forme linguistiche «sui generis»<sup>2</sup>, che cercano di «forzare» la logica oppositiva che caratterizza inevitabilmente il nostro pensiero razionale e che, in questo modo, cercano di offrire, all'interno dei limiti del linguaggio, «un'immagine per ascendere a ciò che è innominabile», come Cusano dirà nel *De possest* (25, 2-3), una «guida» («manuductio»: 58, 10) verso quell'Assoluto che, proprio perché precede ogni forma di opposizione, è, a un tempo, «al di sopra di ogni nome» (25, 9-10) ed è «il nome di tutti i nomi», ossia è il fondamento e il presupposto di ogni linguaggio<sup>3</sup>. Nelle

<sup>2</sup> H.G. Senger, *Die Sprache der Metaphysik*, in Id., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 2002, pp. 63-87: p. 86.

<sup>3</sup> Cfr. in questo senso *De mente*, II, 68, 1-6: «Vi è pertanto un'unica Parola ineffabile, che è il nome preciso di tutte quelle cose che, in virtù del movimento della ragione, cadono sotto un nome. E questo nome ineffabile risplende a suo modo in tutti i nomi, in quanto esso è la nominabilità infinita di tutti i nomi [*nominabilitas omnium nominum*] ed è l'esprimibilità infinita di tutto ciò che può essere espresso con il linguaggio [*vocabilitas omnium voce expressibilium*], in modo tale che ogni nome è per questo un'immagine del nome preciso». Questa Parola, che è per noi ineffabile, possiamo coglierla solo nel riflesso delle nostre parole concrete, nella molteplicità dei nostri linguaggi culturalmente e storicamente determinati, ai quali Cusano può per questo attribuire un significato positivo (cfr., ad esempio, *Sermo CLXX*, n. 8, 12-17, 12: «Perché mai vi sono così tante lingue, se non per nominare meglio ciò che è innominabile?»). A un tempo, tutti i mondi linguistici che gli uomini creano partecipano, in modo rispettivamente diverso, di questa



pagine che seguono vorrei illustrare la lunga e differenziata riflessione sui «nomina Dei», che Cusano conduce nelle sue ultime opere, sulla base di un caso specifico, esaminando quello che è stato spesso considerato come il suo «scritto più speculativo»<sup>4</sup>, composto a Roma nell'inverno tra il 1461 e il 1462, ossia il *De non aliud*<sup>5</sup>.

## 2. Essere e pensiero

Il *De non aliud* è un dialogo che Cusano conduce con tre amici della sua cerchia «romana»<sup>6</sup> dotati di interessi filosofici. Sin dalle prime battute del dialogo, ciascuno di essi viene infatti messo in rapporto con autori della precedente tradizione filosofica e teologica ai quali verrà espressamente dedicata la seconda parte dell'opera. Il primo interlocutore, con il quale Cusano condurrà la maggior parte della discussione, è il suo medico personale, il portoghese Ferdinando Matim, che viene introdotto come esperto del pensiero di Aristotele<sup>7</sup>. Gli altri due interlocutori vengono invece presentati come legati alla tradizione platonica: l'«abate» è Giovanni Andrea Bussi, il segretario che Cusano scelse subito dopo il suo arrivo a Roma nel 1458. Abate di S. Giustina di Sezzadio presso Alessandria, Bussi nel dialogo interviene come lettore del *Parmenide* di Platone, che Cusano aveva fatto tradurre in latino nel 1459 da Giorgio di Trebisonda, e come attento studioso del *Commentario* di Proclo al dialogo platonico. Il secondo interlocutore «platonico» del dialogo è Pietro Balbi di Pisa, al quale Cusano aveva affidato la traduzione della *Teologia platonica* di Proclo, che era stata completata nei primi mesi del 1462<sup>8</sup>. La discussione che Cusano

«prima» lingua per noi indicibile, nella quale l'essere e la parola sono originariamente congiunti l'uno all'altra («nomen praecisum»: 68, 1), e che, per questo, è il presupposto e la condizione di ogni linguaggio: essa è ciò che rende possibile il fatto che la realtà sia per noi originariamente aperta alla parola e alla denominazione, per cui «risplende in tutti i diversi nomi che i diversi popoli attribuiscono alle cose» (64, 6-7).

<sup>4</sup> J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1898, p. 226.

<sup>5</sup> Per quanto concerne la traduzione del *De non aliud*, cfr. Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, testo lat. a fronte, a cura di E. Peroli, Bompiani-Giunti, Milano-Firenze 2017, pp. 1445-1583 (traduzione); pp. 2823-2884 (commentario).

<sup>6</sup> Cfr. E. Meuthen, *Ein "deutscher" Freundkreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Von Cesarini zu den Piccolomini*, in «Annuaire historiae conciliorum», n. 27-28, 1995-1996, pp. 487-542.

<sup>7</sup> Secondo Edmond Vansteenberghe (*Le cardinal Nicolas de Cues*, Champion, Paris 1920, p. 252, n. 1), Ferdinando Matim, che insieme a Paolo Toscanelli sarà testimone del testamento dettato da Cusano a Todi poco prima della sua morte, dev'essere identificato con Ferdinando Martins de Roritz, al quale lo stesso Toscanelli inviò la lettera che ispirò a Colombo il suo grande viaggio; per questa identificazione, si veda, più di recente, anche M. Watanabe, *Cusanus' Contemporaries. Toscanelli and Columbus*, in «American Cusanus Society Newsletter», n. 2, 1991, pp. 11-12.

<sup>8</sup> Per quanto riguarda i diversi personaggi del dialogo e il ruolo che la *Teologia platonica* e il *Commentario al Parmenide* di Proclo svolgono nel *De non aliud*, cfr. il mio commentario

conduce con i suoi tre interlocutori si articola in due momenti fondamentali: nella prima sezione del dialogo (capp. I-XIII) viene introdotto e discusso il nuovo nome di Dio («non-aliud») che Cusano intende presentare in questo suo scritto. Per quanto tutti i concetti e tutti i nomi che utilizziamo per designare il principio divino abbiano sempre un carattere congetturale, come Cusano aveva sostenuto sin dal *De docta ignorantia*, con l'espressione concettuale e linguistica «non-altro» Cusano ritiene di avere trovato una via alla conoscenza di Dio che non era stata ancora del tutto percorsa dalla precedente tradizione filosofica e teologica e che riveste una certa novità anche rispetto a tutti i tentativi di pensare il principio divino compiuti nei suoi scritti precedenti. All'esposizione del concetto di «non-aliud» sono dedicati, in modo particolare, i primi cinque capitoli del dialogo; negli altri capitoli della prima parte viene invece discussa la questione della presenza del «non-altro» nell'altro, e quindi il tema del rapporto tra Dio e le creature. Con il quattordicesimo capitolo inizia la seconda parte dell'opera, che è dedicata a un ampio confronto con la tradizione precedente condotto alla luce della nuova filosofia del «non-aliud» esposta nella prima parte dello scritto. In questa sezione del dialogo Cusano traccia di nuovo i confini del suo pensiero rispetto ad Aristotele (capp. XVIII-XIX), come aveva già fatto nel *De beryllo*, e mostra la vicinanza del suo nuovo concetto di Dio al pensiero di Dionigi Areopagita (capp. XIV-XVII) e di Proclo (capp. XX-XXIII), i quali vengono entrambi riconosciuti come ispiratori della nuova idea del «non-aliud». Al dialogo segue poi un'appendice che contiene venti proposizioni sul significato del «non-altro», nelle quali Cusano riprende ed espone in modo sistematico, sotto forma di tesi, i concetti fondamentali emersi nel corso della discussione.

Il tema principale che viene trattato nel *De non aliud* riguarda pertanto la nuova espressione concettuale e linguistica con la quale Cusano vuole designare quel principio primo della realtà che tutti chiamano Dio (II, 7, 19-22), e che, in modi e forme diverse, tutti hanno sempre ricercato (XXIV, 113, 9). Caratteristico del pensiero di Cusano è tuttavia il modo in cui questo tema viene introdotto. Il punto di partenza della discussione che viene condotta nella prima parte del dialogo è infatti quello che, sin dal *De docta ignorantia*, Cusano ha presentato come il suo nuovo «modo di ragionare circa le questioni teologiche» (*Prol.*, 1, 27), vale a dire l'analisi dell'attività conoscitiva della mente e di ciò che la rende possibile. Ciò emerge in modo chiaro sin dal primo capitolo. Il dialogo con Ferdinando inizia, infatti, con una domanda sullo strumento che ci consente di conoscere: «Che cos'è che ci fa conoscere più di ogni altra cosa?» (I, 3, 1-2). La risposta di Ferdinando è coerente con la tradizione aristotelico-scolastica: il principio di ogni conoscenza dev'essere visto anzitutto nella «definizione». Come Cusano dirà nel *De venatione sapientiae*, trattando ancora una volta del «campo» del «non-aliud», «è la definizione che

ci permette di conoscere», ed è proprio per questo, come Aristotele riferisce nella *Metafisica* (I, 6, 987b 1-4), che Socrate rivolse la sua attenzione in primo luogo alle definizioni (*De ven. sap.*, XIV, 39, 2-4). La definizione, infatti, come precisa ora Cusano (I, 3, 4), è «ratio et oratio», secondo la concezione tradizionale: attraverso la «definitio» viene infatti colta la forma essenziale di un ente, la sua «quidditas», e viene espressa nel concetto della cosa<sup>9</sup>.

Dopo avere descritto in questi termini tradizionali il principio di ogni conoscenza, Cusano conduce il suo interlocutore «aristotelico» a una riflessione sui suoi presupposti, su ciò che è alla base di ogni forma di definizione. La filosofia, in effetti, consiste anzitutto nella ricerca dei presupposti del nostro pensiero e dei suoi contenuti. Nelle battute iniziali del dialogo, Cusano spiega a Ferdinando che proprio questo, tuttavia, è ciò che è stato «trascurato» dalla tradizione precedente, la quale, in questo modo, «si è lasciato scappare» il punto essenziale anche per quanto riguarda ciò che essa considera il principio di ogni forma di conoscenza (I, 3, 12-13). Se, infatti, secondo la tradizione aristotelica, attraverso la definizione viene colta ed espressa la forma essenziale di una cosa, allora ciò che viene designato in ogni tipo di definizione è il non-essere-altro di un ente da se stesso (I, 5, 1-6). L'essenza, la «quidditas» o la «substantia» di una cosa è infatti ciò per cui quella cosa è identica a sé e si distingue dalle altre. Per questo motivo, ogni definizione dell'essenza di un ente mira, in ultima analisi, a comprendere quell'ente come «non-altro» da ciò che esso è. In questo senso, il concetto di «non-altro» può essere considerato come ciò che è implicito in ogni definizione, e quindi in tutto ciò che possiamo conoscere: non possiamo infatti pensare nessuna cosa senza pensarla come «non-altra» da ciò che essa è, così come ogni ente è e sussiste nel modo d'essere che lo caratterizza solo nella misura in cui è qualcosa di «non-altro» da se stesso: «Tutto ciò che esiste è ciò che esso è e viene conosciuto per ciò che esso è solo attraverso il “non-altro”» (III, 10, 3-4).

<sup>9</sup> Cfr. anche *Comp.*, IX, 25, 8-9: «Oratio est enim rei designatio seu definitio». Ciò corrisponde alla tradizionale concezione aristotelica: cfr. Aristotele, *Met.*, VII, 10, 1034b 20: «La definizione è un *logos*», ossia una nozione o un discorso che esprime la forma o l'essenza di una cosa (per la traduzione di *logos* in questo passo con «nozione» o con «discorso esplicativo», si veda il commento di Giovanni Reale alla sua traduzione della *Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 365. Queste due possibilità sono espresse nelle traduzioni di Bessarione: «cur autem definitio *oratio* est», e di Guglielmo di Moerbeke, «Quoniam vera definitio *ratio* est»). Cfr. anche Aristotele, *An. post.*, II, 3, 90b 16; *Top.*, I, 5, 101b 39; 102a 4; 154a 31: «La definizione è un *logos* che esprime l'essenza di una cosa». La concezione aristotelica era stata poi ripresa anche da Tommaso d'Aquino, per il quale mediante la definizione viene designata la *ratio*, ossia viene colta nel concetto la forma essenziale di una cosa e viene espressa mediante il suo nome, in quanto, come aveva spiegato Aristotele, «la definizione è precisamente la nozione [*logos*] di cui il nome [*onoma*] è il segno» (*Met.*, IV, 7, 1012a 23-24): «Il nome “uomo” esprime nel suo significato proprio la natura dell'uomo [quale essa è]; poiché questo termine ci dà dell'uomo la definizione, che ne esprime l'essenza: infatti, la nozione [*ratio*] espressa dal nome è la definizione» (Tommaso d'Aquino, *De ver.*, q. 1, a. 1); cfr. *S. th.*, I, q. 13, a. 1: «ratio quam significat nomen est definitio»; il «nomen rei», infatti, come precisa Tommaso riferendosi ad Avicenna, «exprimit quidditatem vel essentiam entis» (*De ver.*, q. 1, a. 1).

Nel terzo capitolo Cusano illustra la funzione svolta in questo senso dal concetto di «non-altro» mediante l'esempio «platonico» della luce, che ricorre spesso nei suoi scritti<sup>10</sup>. La luce, infatti, è la condizione che rende possibile ogni atto visivo (III, 8, 9); per questo, se viene tolta la luce nessuna cosa può essere vista, così come, senza il suono, non c'è più nulla che possa essere udito (III, 9, 5-7). In modo analogo, noi non potremmo conoscere nulla senza il «non-altro» (III, 10, 4-6), il quale è per questo il presupposto di ogni atto conoscitivo della mente (VIII, 31, 9-10). Come Cusano ripete nelle tesi conclusive del dialogo, «non è possibile che qualcosa possa presentarsi al pensiero dell'uomo senza il non-altro», per cui «qualunque cosa la mente vede non lo vede senza di esso» (116, 1-7). Cusano aggiunge, tuttavia, che la luce non è solo ciò che rende possibile ogni nostro atto visivo, ma è anche il «principio dell'essere delle cose visibili» (III, 8, 11). Come aveva già fatto altre volte nei suoi scritti precedenti, Cusano spiega questo punto sulla base del rapporto che vi è fra la luce e il colore, il quale non è altro che «luci sensibilis terminatio» (III, 8, 10), come aveva già detto Aristotele (cfr. *De sensu*, 439b 11). Secondo la concezione aristotelica, tuttavia, la luce è ciò che rende solamente visibili i colori (*De an.*, II, 7, 419a 9), i quali, pertanto, sono qualcosa di autonomo rispetto alla luce stessa, come aveva ripetuto anche Tommaso d'Aquino<sup>11</sup>. Per Cusano, invece, i colori non sono che modi diversi di rifrazione della luce, la quale, pertanto, è la loro vera e propria essenza o «hypostasis» (*De ven. sap.*, VI, 14, 12), come Cusano aveva già spiegato nel *De dato patris luminum*, e come ripeterà anche nel *De apice theoriae* (8, 8-12)<sup>12</sup>. Inteso in questo modo, il rapporto tra la luce e i colori può essere utilizzato da Cusano come un esempio per illustrare la funzione ontologica del «non-altro», il quale, come si dice all'inizio del terzo capitolo, dev'essere considerato come «il principio dell'essere e del conoscere» di tutte le cose (III, 8, 1-2).

<sup>10</sup> W. Beierwaltes, *Venatio sapientiae. Das Nicht-Andere und das Licht*, in «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», vol. 32, 2010, pp. 83-104. Si veda anche K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtsspekulation*, Aschendorff, Münster 1980, pp. 256-272 su Cusano.

<sup>11</sup> In questo senso, nel suo commento al *De anima*, Tommaso d'Aquino aveva osservato che l'essere visibile spetta al colore per se stesso («esse visibile convenit ei secundum se: nam color in eo quod est color est visibilis»), e aveva precisato che «per se stesso» ha due significati. Un predicato, infatti, può spettare «per se stesso» a un soggetto quando rientra nella sua definizione, oppure quando il soggetto è già posto nella definizione del predicato, come quando si dice che un numero è pari, in quanto «pari» non è altro che «numerus medietatem habens». Questo secondo significato è quello per il quale il colore viene detto da Aristotele «visibile secundum se», in quanto il colore ha in se stesso la causa della sua visibilità («Et hoc est quod dicit quod color est secundum se visibile non ratione, id est non ita quod visibile ponatur in eius diffinitione, sed quia in ipso habet causam ut sit visibile»): Tommaso d'Aquino, *Sententia libri De anima*, cap. XIV, 40 ss.

<sup>12</sup> *De dato*, II, 100, 1-13, dove ricorre la stessa definizione del colore presente nel *De non aliud*: il colore, aveva detto Cusano, è «terminis lucis» in un mezzo trasparente, e i diversi colori non sono altro che i diversi modi del «terminare» della luce, la quale è la «forma universale di ogni colore»; «tutto l'essere del colore», pertanto, «è costituito da questa discesa della luce, per cui in tutti i colori la luce è ciò che ogni colore è» (II, 100, 5 ss.). Cfr. anche *De quaer. Deum*, II, 36, 11-13.

Di questo tema Cusano si occupa a lungo nella seconda parte della sua conversazione con Ferdinando (capp. IX, XI-XIII), nella quale spiega al suo interlocutore «aristotelico» come tutte le diverse forme essenziali delle cose debbano essere ricondotte a un fondamento unitario, che può essere descritto nel modo «più chiaro» (V, 17, 10) e «più semplice» (IV, 11, 17) con il concetto di «non-altro». Infatti, per quanto vi sia una molteplicità di essenze diverse per le diverse specie di enti, per cui l'essenza dell'uomo è «altra» da quella del sole o da quella di una pietra (XI, 43, 8-12), vi è tuttavia anche qualcosa che tutte le essenze hanno in comune in quanto essenze, e che, pertanto, non è più «altro» da nessuna di esse (XII, 45, 1-2). Ciò che tutte le forme specifiche dei singoli enti hanno in comune, ciò che le costituisce nella loro rispettiva specificità formale, è il fatto che ciascuna di esse è il principio che conferisce a una cosa il suo essere determinato, rendendola, pertanto, «non-altra» da ciò che essa è. Per questo motivo, in modo analogo al rapporto che vi è tra i colori e la luce, le diverse forme essenziali delle cose possono essere considerate come delle «immagini» o dei «riflessi» del «non-altro» (VIII, 27, 10; XIII, 48, 4-6), nel senso che ciascuna di esse fonda, in modo rispettivamente diverso, l'identità o la «non-alterità» dei singoli enti, rendendoli, in questo modo, intelligibili. Come la luce, pertanto, è insieme condizione della visibilità e principio dell'essere dei colori, così il «non-altro» può essere considerato come il presupposto di ogni atto conoscitivo e, a un tempo, come il principio costitutivo dell'essenza di ogni ente (III, 10, 1-2)<sup>13</sup>. Di conseguenza, come «qualunque cosa visibile non esiste più e non la si vede più se viene tolta la luce [...], così,

<sup>13</sup> Da questo punto di vista, la funzione che viene riconosciuta al «non-altro» è analoga a quella che viene attribuita al concetto di Dio come «idem» assoluto che Cusano aveva sviluppato, in modo particolare, nel *De genesi*, il breve scritto del 1447 nel quale si è spesso visto a ragione un chiaro parallelo con il *De non aliud* (cfr., in questo senso, S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Anton Hain, Meisenheim a.G. 1969, pp. 239 ss.; K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München 1969, pp. 251 ss.; G. Schneider, *Gott-das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Gründe bei Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1970, pp. 119 ss.). In modo analogo all'«idem», infatti, il «non-aliud» fonda l'identità di ogni ente, ma lo fa in modo diverso. Infatti, quando dico «il cielo è non-altro che il cielo», secondo l'esempio che viene introdotto nel primo capitolo (I, 5, 3-5), questa definizione si differenzia da quella fondata sul principio d'identità. Diversamente dalla proposizione «il cielo è il cielo», nella definizione raggiunta mediante il «non-aliud» il pronome indefinito «aliud» pone il cielo in rapporto con tutto ciò che è altro da esso, e in definitiva con tutti i possibili enti, ciascuno dei quali è un «aliquid», ossia, come Cusano spiega nel capitolo diciottesimo, è un «aliud quid», un altro dagli altri (82, 5). La negazione «non», invece, distingue il «cielo» dall'orizzonte indefinito degli «alia», in cui l'«aliud» lo ha inserito, e in questo modo lo riconduce a se stesso come cielo, determinandolo e definendolo nel suo essere. La determinazione positiva che definisce il cielo è il risultato di questo duplice movimento; in questo modo la peculiarità dell'espressione «non-altro» risiede nel fatto che l'identità di un ente con se stesso è mediata dalla relazione per la quale esso si distingue dagli altri enti. In questo modo, come ha scritto giustamente Dirk Cürsgen, «l'identità si trasforma da un mero fatto, presente immediatamente, in una autorelazione» (D. Cürsgen, *Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues*, Lang, Frankfurt a.M. 2007, p. 102).

se viene tolto il “non-altro”, non c’è più nulla che esista e che possa essere conosciuto» (III, 9, 5-8).

Nella seconda parte del terzo capitolo (III, 9, 9 s.), l’esempio della luce consente a Cusano di evidenziare anche un altro punto: sebbene sia la condizione di ogni atto visivo, la luce non è tuttavia visibile in se stessa, nel suo splendore e nella sua purezza (III, 10, 14-15); la luce noi possiamo vederla solo «in obliquo», per così dire, ossia attraverso ciò che essa rende visibile (III, 10, 15). Lo stesso vale per il «non-aliud» divino: come l’occhio non può vedere nulla senza la luce, così la mente non può conoscere nulla senza il «non-aliud» (10, 4-6), il quale, proprio per questo, resta in se stesso irraggiungibile, in quanto ogni atto conoscitivo in realtà lo presuppone. Essendo pertanto il fondamento di ogni conoscenza, il «non-aliud» si sottrae inevitabilmente a ogni forma di sapere della «mens»; per cercarlo, come osserva Cusano, abbiamo già bisogno di esso (III, 10, 9-10), così come per cercare la luce avremmo bisogno della luce (III, 10, 16-17). Come la luce, pertanto, possiamo vederla solo «in obliquo», così il «non-aliud» possiamo cercarlo solo in ciò che, con la sua presenza, esso rende possibile (III, 10, 13): come Cusano dirà nel capitolo ottavo, riprendendo ancora una volta l’immagine della luce, il non-altro «risplende in modo conoscibile in ciò che viene conosciuto, così come la luce del sole, che è invisibile agli occhi dei sensi, risplende in maniera visibile nei colori visibili dell’arcobaleno» (31, 12-13). Come nelle cose che rende visibili, la luce, tuttavia, si manifesta come in se stessa invisibile, così nella conoscenza di ogni «aliud» alla mente si mostra a un tempo il «non-aliud» («prioriter sese offert»: 10, 6), in quanto «è nel non-altro che vediamo l’altro» (VII, 26, 1-2), ma si mostra come ciò che è in se stesso inafferrabile conoscitivamente: «Con la tua mente – dice Nicola a Ferdinando nell’ottavo capitolo – vedi bene e con chiarezza che in ogni conoscenza è presupposto e conosciuto il “non-altro” e che ciò che è conosciuto non è qualcosa di altro da esso, ma è lo stesso “non-altro” in quanto non-conosciuto» (VIII, 31, 9-11).

Nella comprensione di questa struttura fondamentale del nostro sapere consiste ciò che, sin dalla sua prima opera filosofica, Cusano ha definito la «dotta ignoranza». A questa comprensione possiamo pervenire mediante quella facoltà che, sin dalle prime battute del dialogo (cfr. I, 4, 2), Cusano chiama «visio mentis» o «acies mentis»: la «visio» è quella modalità di conoscenza intellettuale speculativa o intuitiva della «mens» (*speculatio, contemplatio, intuitio*) che è al di sopra della «ratio», in quanto «vede» ciò che è presupposto in ogni nostra comprensione concettuale e che, pertanto, è inaccessibile al nostro pensiero razionale. Come Cusano spiegherà di nuovo nel *De apice theoriae*, l’«acies mentis» o l’«apex intellectus», come Pietro Balbi traduce l’espressione di Proclo ἡ ἀκρότης τοῦ νοῦ (*Theol. plat.*, I, 3, 15, 3; Saffrey-Westerink), è infatti la capacità più elevata della mente di «vedere l’invisibile nel visibile», come si dice nelle tesi conclusive del dialogo (XXII, 103, 8-9), di cogliere come concettualmente incomprendibile il principio da cui dipende ogni nostra conoscenza concettuale, quel principio che nel nostro dialogo viene designato come



«non-aliud» (cfr. anche VIII, 30, 7-8: «incomprehensibiliter comprehenditur, incognoscibiliterque cognoscitur sicut invisibiliter videtur»)<sup>14</sup>.

### 3. Il fondamento universale

Nella prima parte della conversazione con Ferdinando, che abbiamo fin qui esaminato, emerge uno dei motivi per i quali Cusano attribuisce all'espressione concettuale e linguistica «non-altro» una posizione del tutto particolare nell'ermeneutica dei nomi divini (II, 7, 7-9; 19-22; IV, 11, 17-19), per quanto, come viene ripetuto più volte nel corso del dialogo, anche il «non-aliud» non sia il nome stesso di Dio, «il quale è prima di ogni nome che sia nominabile in cielo e sulla terra, così come la strada che conduce il viaggiatore verso la città non è il nome della città» (II, 7, 9-11; cfr. XXII, 90, 10-12). Come tutti i concetti e i termini che usiamo per designare il Principio divino, anche l'espressione «non-aliud» ha una funzione «simbolica», è un «enigma» dell'Assoluto, come si dice a conclusione del secondo capitolo (II, 7, 22), è una «guida» per il nostro pensiero, come recita il titolo con il quale il *De non aliud* ci è stato tramandato nel manoscritto di Schedel («directio speculantis»). Nonostante i limiti di ogni nostro linguaggio teologico, Cusano ritiene, tuttavia, che il concetto di «non-altro» possa guidarci a una comprensione del principio ultimo della realtà «più chiara e più ricca» (V, 17, 4-12; XXIII, 107, 12-13) rispetto a quanto siano in grado di fare ogni altro nome e ogni altro concetto di cui possiamo servirci per parlare di Dio: «Sebbene al primo principio vengano attribuiti molti nomi, nessuno dei quali può essere ad esso adeguato [...], tuttavia lo sguardo acuto della mente può vedere il principio con maggiore precisione attraverso un modo di espressione piuttosto che attraverso un altro. E finora non ho trovato nessuna espressione che diriga più correttamente lo sguardo verso il principio» di quanto faccia l'espressione «non-altro» (II, 6, 8-14).

In questo senso, la peculiarità della formula linguistica «non-altro», che Cusano propone come il suo nuovo nome di Dio, emerge già dal fatto che, da un punto di vista grammaticale, non si tratta propriamente di un nome, e già sotto questo aspetto il «non aliud» si differenzia da tutti i «nomina Dei» della tradizione precedente. L'espressione «non aliud», infatti, è piuttosto la sostantivizzazione – espressa nel corso del dialogo anche con l'articolo «li» («li non aliud») – di una «funzionalità dinamica», come ha scritto giustamente Dangelmayr<sup>15</sup>. Si tratta cioè di una formula che descrive e oggettiva, attraverso l'uso di un sostantivo, la funzione definitoria universale che viene esercitata dalla forma linguistica «non altro», la quale, come Cusano mostra sin dalle prime battute del dialogo, si presenta in ogni nostra definizione concettuale,

<sup>14</sup> Si veda a questo proposito quanto diciamo nel commentario alla nostra traduzione del *De apice theoriae*: Nicolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 2975 ss.

<sup>15</sup> S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis*, cit., p. 255.

in quanto qualsiasi cosa, che sia possibile o reale, che sia fatta in un modo o in un altro, può essere definita, ossia determinata nella sua identità, mediante il «non-altro» (II, 7, 12-15). Per questo motivo, l'espressione «non-aliud» risulta essere così significativa per Cusano. Diversamente da ogni altra espressione che possiamo utilizzare per parlare di Dio, il «non-aliud» è un simbolo linguistico che ci consente di concepire l'Assoluto come il fondamento universale che è presente e opera attivamente in tutto (V, 16, 1-8): come il principio che determina ogni ente nella sua identità e come il presupposto di ogni conoscenza e di ogni forma di linguaggio, «al di fuori del quale», pertanto, «non è possibile immaginare alcun essere e alcun comprendere» (V, 15, 8). Come Cusano ripete all'inizio del sesto capitolo, «senza il “non-altro”», infatti, «nessuna cosa può essere detta, né può essere pensata», perché senza il non-altro «non è possibile che qualcosa sia e venga distinta dalle altre» (VI, 20, 10-15).

Per mostrare al suo interlocutore «aristotelico» come il «non-altro» sia per questo il «simbolo» concettuale e linguistico più adeguato per guidare il nostro pensiero verso quel primo principio che tutti chiamano Dio (II, 7, 19-22), Cusano dedica un'ampia sezione del dialogo a spiegare come sia possibile riconoscere la presenza universale del «non-aliud» in tutto ciò che esiste e che può essere pensato: nelle essenze delle singole cose (cap. VIII), le quali, come abbiamo già avuto modo di vedere, possono essere considerate come delle «immagini» o dei «riflessi» del «non-altro», nell'universo considerato nel suo complesso (cap. IX), in riferimento al concetto di partecipazione (cap. X) e infine nel rapporto tra sostanza e accidenti nei singoli enti finiti (capp. XI-XIII). Nel quarto e nel settimo capitolo Cusano mostra inoltre come il «non-aliud» sia il presupposto di ogni forma di pensiero e di linguaggio spiegando a Ferdinando come l'espressione «non-altro» possa essere usata non solo per definire le singole cose, ma anche per tutti i concetti che siamo soliti attribuire all'Assoluto, come, ad esempio, il concetto di «aeternum» (IV, 12, 17-22), e le stesse proprietà trascendentali che appartengono a ogni ente («unum, ens, verum, bonum»: IV, 13, 3-14, 9). Anche l'«aeternum», infatti, in quanto viene fatto oggetto di un'espressione linguistica (IV, 13, 2), non può essere determinato che attraverso il «non-aliud», in quanto l'eterno «è non-altro che l'eterno» (IV, 12, 19). Lo stesso vale per i trascendentali: per quanto non descrivano degli oggetti particolari come gli altri nomi, essi, tuttavia, per poter essere compresi devono essere ricondotti al «non-altro», in quanto l'«unum», ad esempio, è «nihil aliud quam unum» (IV, 13, 8), ed è solo in questo modo che esso viene distinto dal «non-unum», dall'«aliud», ecc.<sup>16</sup> Infine, nel settimo capitolo Cusano spiega

<sup>16</sup> Sulla dottrina tradizionale dei trascendentali Cusano ritornerà anche nel *De venatione sapientiae*; qui sosterrà che, «sebbene Aristotele dica che l'essere e l'uno sono convertibili» (cfr., ad esempio, *Met.*, IV, 2, 1003b 22 ss.), in realtà «l'uno è più comprensivo dell'essere» (XXI, 60, 1-2), per cui precede l'ambito dei trascendentali, e quindi anche l'«uno» inteso come determinazione ontologica di ogni ente. Sulla recezione e sulla trasformazione da parte di Cusano della dottrina tradizionale dei trascendentali, cfr. C. Trottmann, *Des transcendants à la vision de Dieu: Renversements cusains*, in B. Pichard (a cura di), *Fine folie ou la catastrophe humaniste*.



a Ferdinando come la «forza» definitoria del «non-aliud» si estenda non solo ai trascendentali e a tutto ciò che è in generale un «aliquid», ossia un «aliud quid», un qualcosa di «altro» (XVIII, 82, 5); essa si estende anche al «nihil» o al «non-ens»: per poter essere detto e pensato, il nulla dev'essere infatti determinato come «non-altro che il nulla», perché, altrimenti, esso sarebbe qualcosa di «altro», sarebbe cioè un «aliquid» e non sarebbe più il nulla. In questo senso, l'esempio del «nulla» illustra nel modo più evidente la funzione che Cusano attribuisce all'espressione linguistica «non-altro». Come Cusano aveva già detto nel quinto capitolo, «niente può essere ed essere conosciuto» al di fuori del «non-altro», e «questo è talmente vero che, se io cercassi di vedere anche il nulla e l'ignoranza senza il “non-altro”, cercherei invano di vedere e inutilmente. In che modo, infatti, il nulla può essere un nulla visibile se non grazie al “non-altro”, in modo da essere non-altro che nulla?» (V, 15, 8-13). Per questo motivo, come viene ribadito nel settimo capitolo, il «non-altro» precede anche il nulla ed è ciò che lo determina e lo costituisce come nulla: «Se venisse meno il “non-altro”, verrebbe meno ogni altra cosa e tutto ciò che può essere nominato, e quindi verrebbe meno persino lo stesso nulla, dal momento che esso viene nominato “nulla”» (VII, 23, 3-4; cfr. *De ven. sap.*, XIV, 41, 19-21).

La lunga discussione che Cusano conduce a partire dal sesto capitolo intende pertanto spiegare come il concetto di «non-altro» sia in grado di mostrarci l'Assoluto nella sua assolutezza, come «forza infinita» («infinita virtus»: VII, 24, 6) che costituisce e determina assolutamente tutto, al punto che anche il «nulla» non può essere concepito al di fuori di esso. Per questo motivo, secondo Cusano il «non-aliud» si differenzia da tutti i nomi di Dio della precedente tradizione filosofica e teologica, in quanto questi ultimi, come si dice nel secondo capitolo, ci conducono in realtà sempre a «qualcos'altro», ossia a un «altro» fra gli «altri», per quanto elevato ed eccelso esso sia; nessuno di essi è invece in grado di guidare il nostro pensiero verso quel principio che non è «altro» da nulla e «che non può neppure essere contrario a nulla», in quanto è il fondamento di tutto ciò che esiste (IV, 13, 14-15) e il presupposto di ogni forma di pensiero e di linguaggio: «Ogni espressione che sia altra rispetto al “non-altro” termina in qualcosa di altro rispetto al Principio» (II, 7, 4-5).

#### 4. L'autodefinizione dell'Assoluto

L'Assoluto, tuttavia, può essere il fondamento universale di tutto, il principio che determina o definisce ogni ente, in quanto non ha a sua volta bisogno di nulla di altro per essere definito, ossia determinato nella sua identità, ma

*Étude sur les transcendants à la Renaissance*, Champion, Paris 1995, pp. 53-83; H.G. Senger, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, in M. Pickavé (a cura di), *Die Logik des Transzendentalen*, de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 554-577.

definisce piuttosto se stesso: «È necessario infatti riconoscere come primo ciò che definisce sia se stesso sia ogni altra cosa; infatti, dal momento che non c'è nulla che sia anteriore al primo, e dal momento che il primo è indipendente da tutto ciò che gli è posteriore, esso non può essere definito se non attraverso se stesso» (II, 6, 5-9). Da questo punto di vista, il motivo fondamentale per il quale Cusano attribuisce un significato del tutto particolare al suo nuovo nome di Dio risiede nel fatto che l'espressione linguistica «non-altro» ci consente di descrivere questo movimento di autodefinizione dell'Assoluto, senza il quale non sarebbe a suo avviso possibile concepire in modo adeguato il principio primo di tutte le cose («primum omnium principium»: IV, 3, 14), il quale «non sarebbe il primo [principio] se non definisse se stesso» (V, 18, 11).

Infatti, la peculiarità della forma linguistica «non-altro» non consiste solo nel fatto che essa può essere usata per definire qualsiasi cosa. Già da questo punto di vista, il «non-altro» si differenzia da tutti i nomi tradizionali di Dio, in quanto non si tratta semplicemente di un nuovo nome o di un nuovo concetto che la mente elabora per poter in qualche modo pensare il fondamento divino della realtà; il «non-altro» rappresenta piuttosto la condizione formale di ogni sapere che noi possiamo acquisire, ciò che è già sempre presupposto in ogni nostro concetto, e quindi, come abbiamo visto, anche in tutti i nomi che possono essere attribuiti a Dio. L'espressione linguistica «non-altro» ha tuttavia una specificità ulteriore: essa consiste nel fatto che, quando viene considerato come soggetto di una proposizione, il «non-altro» può essere definito solo mediante se stesso. La definizione del «non-altro», infatti, non può essere che la triplice ripetizione del suo nome: «Il non-altro è non altro che il non-altro» (4, 12-13). Quella del «non-altro» è pertanto una «definizione che definisce se stessa» (4, 3), nella quale ciò che definisce non è qualcosa di «altro» da ciò che viene definito (3, 17-18)<sup>17</sup>. Per questo motivo, come viene ripetuto nel quinto capitolo, l'espressione «non aliud» offre qualcosa che nessun altro concetto della tradizione filosofica, né nessun altro dei «nomina Dei» che lo stesso Cusano ha esposto nei suoi precedenti scritti è in grado di offrire:

Hai diretto correttamente lo sguardo della tua mente verso Dio, che viene qui indicato con l'espressione «non-altro» [...]; mediante il «non-altro», tuttavia, tale fondamento [ossia Dio] si è ora rivelato in modo più chiaro che in precedenza, per il fatto che il «non-altro» definisce se stesso. In molti miei libri, infatti, hai potuto leggere in che modo esso mi si sia reso visibile; ora, tuttavia, in questa immagine enigmatica propria dell'espressione «non-altro» esso si rende visibile in modo più

<sup>17</sup> Per questo motivo, il «non-altro» può essere descritto da Cusano anche come la «definizione delle definizioni» (114, 4), ossia come il principio di ogni definizione, che determina una cosa nella sua identità, e quindi di ogni conoscenza acquisibile dalla mente (cfr. 116, 2: «cogitationum cogitatio»; 104, 17: «visionum visio»), in quanto nell'autodefinizione del «non-aliud» si realizza in modo originario quella unità o «non-alterità» tra conoscente e conosciuto, tra concetto e cosa, o tra definizione e definito, a cui tende ogni nostra forma di sapere (124, 1-11): «Conoscere, infatti, significa rendere ciò che è conoscibile non-altro dal conoscere stesso».

ricco e più chiaro, soprattutto a motivo del fatto che il «non-altro» definisce se stesso. (V, 17, 1-10)

Il motivo per il quale l'espressione «non aliud» risulta essere così significativa per Cusano risiede pertanto nel fatto che solo in questa espressione linguistica è possibile esibire in tutta chiarezza quel movimento di una «definitio sui» (I, 3, 12) che è impossibile da un punto di vista logico. Proprio per questo il «non aliud» è un «aenigma» per il nostro pensiero, ossia è un «simbolo» che, attraverso un'immagine linguistica, è in grado di guidarci a una comprensione «più chiara» del Principio divino, in quanto ci consente in qualche modo di concepire il processo di autodeterminazione dell'Assoluto che, nella sua attività riflessiva, non solo pensa o conosce se stesso, ma si costituisce nella sua identità. Come Cusano spiega a conclusione del quinto capitolo, l'identità del «Non-altro» si realizza infatti attraverso un duplice movimento di «processione» («oritur») e di ritorno («concluditur»), nel «corso» del quale il Principio divino si dispiega internamente e, attraverso l'«alterità» che genera in questo suo movimento, ritorna riflessivamente a sé, in quanto pensa questa «alterità» come «non-altra» rispetto a se stesso (V, 9, 14-21). È a questo movimento di autodefinizione dell'Assoluto («motus definitivus»: V, 19, 19) che rinvia simbolicamente il concetto di «non-aliud», il quale è per questo il «nome di Dio» in qualche modo più adeguato («praecisius»: XXII, 99, 12; 100, 6; XXIII, 107, 12): esso mostra come il Principio divino non possa essere inteso semplicemente come pura identità, come l'«idem» assoluto o l'Uno della tradizione neoplatonica (cfr. anche *De ven. sap.*, XIV, 41, 1-2: «li non aliud non significat tantum sicut li idem»). Il «non aliud», tuttavia, non è neppure un concetto che designi semplicemente una sostanza che avrebbe come suo attributo la non-alterità, o «il pensiero che pensa se stesso», come Cusano dice nelle tesi conclusive del dialogo (116, 3-5) L'«aenigma» del «non-altro» ci consente piuttosto di concepire il dinamismo dell'Assoluto che, dispiegandosi, si costituisce o si determina in ciò che esso è, come farebbe una definizione che, nell'atto di definire, fosse in grado di costituire l'oggetto che essa definisce (XXII, 101, 3-6).

##### 5. «Negatio negationis». Immanenza e trascendenza dell'Assoluto

Nel corso del *De non aliud*, Cusano spiega più volte ai suoi interlocutori che, con il suo nuovo nome di Dio, ritiene di aver condotto la sua riflessione sul «primo principio» a un livello di maggiore precisione e chiarezza (IV, 11, 14-16; II, 6, 8-14; II, 7, 7-11). Nel quarto e nel quinto capitolo, Cusano evidenzia, in particolare, come il concetto di «non-aliud» consenta di porre in luce in maniera più esplicita («clarissime»: V, 19, 16) quello che, a suo avviso, è il significato propriamente speculativo della dottrina teologica della Trinità, che nei suoi scritti precedenti aveva cercato di esprimere con i termini della

tradizione boeziana e chartriana («unitas-aequalitas-nexus»; «hoc-id-idem»)<sup>18</sup>. Come abbiamo visto, infatti, l'idea del «non-altro» rinvia simbolicamente al dinamismo del principio divino che si dispiega internamente e che determina o definisce se stesso, in quanto pensa l'«altro», in cui si esplica, come «non-altro» da sé. Il compimento finale di questo movimento di autocostruzione dell'Assoluto è la Trinità, rappresentata simbolicamente dal fatto che la definizione del «non-altro» non può essere che la triplice ripetizione del suo nome.

Ora, secondo la dottrina trinitaria, l'«altro» nel quale l'Assoluto si rapporta riflessivamente a se stesso, è, a un tempo, il principio di ogni alterità finita, ossia è il Verbo nel quale il Padre crea tutte le cose. Ogni alterità finita, tuttavia, è tale in quanto nega o «non» è di volta in volta le altre, si distingue da esse o si oppone ad esse (VI, 20, 6-7; 21, 1-3). Il «non-altro», invece, definisce se stesso proprio perché nell'«altro», in cui si esplica, si rapporta compiutamente a se stesso in quanto «non-altro». In questo modo, l'autodefinizione assoluta del «non-aliud» dev'essere concepita come una «negazione della negazione», nel senso che, nel movimento trinitario, nel quale determina o definisce se stesso, il «non-aliud» supera o nega la negatività che è propria di tutto ciò che è «aliud»<sup>19</sup>. Proprio per questo, il «non altro» (a) si distingue da ogni realtà finita e (b) può essere a un tempo il fondamento che non è «altro» da nulla, ma è attivamente presente nel finito come principio costitutivo dell'identità di ogni «altro», senza tuttavia risolversi e con ciò dissolversi in esso. In questo modo emerge l'ultimo motivo per il quale Cusano considera il «non-aliud» come il nome in qualche modo più appropriato per guidarci a una comprensione della natura incomprendibile di Dio: esso consente di esprimere, in maniera più chiara ed evidente rispetto a ogni altro nome e concetto, quella dialettica di immanenza e trascendenza dell'Assoluto che, secondo Cusano, caratterizza in modo fondamentale il Principio divino. Come ha osservato giustamente

<sup>18</sup> Cfr. *De non aliud*, V, 19, 7-17; V, 18, 5-14: «Il primo è senza dubbio unitrino, e lo è per nessun'altra ragione se non per il fatto che definisce se stesso. Non sarebbe infatti il primo se non definisse se stesso; ma, dal momento che definisce se stesso, si mostra come trino» (V, 19, 1-18); si veda anche *De ven. sap.*, XIV, 40, 9-17: «L'intelletto resta meravigliato di fronte al fatto che la trinità, senza la quale Dio non definisce se stesso, è unità, poiché la definizione è il definito. Il Dio trino e uno, pertanto, è la definizione che definisce se stesso e tutte le cose» (XXIII 70, 7-10): la seconda persona della Trinità è «il Verbo dello stesso Non-altro che, con la sua Parola, definisce se stesso e tutte le cose».

<sup>19</sup> Come ha scritto Paul Wilpert nella *Introduzione* alla sua traduzione tedesca del *De non aliud*, «il «Non-altro» è negazione della negazione che è posizione assoluta» (Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen*, Meiner, Hamburg 1976<sup>2</sup>, p. XVII). In questo senso, la dottrina del «non-aliud» è stata spesso accostata alla filosofia hegeliana: «Alla concezione cusana dell'Assoluto come «non aliud» corrisponde la rappresentazione, nella *Scienza della logica*, dell'«idea assoluta» come «il negativo del negativo», ossia come eliminazione di ogni alterità» (E. Metzke, *Nikolaus von Kues und Hegel*, in «Kant-Studien», vol. 48, 1956-1957, pp. 216-234; p. 225). Si veda anche J. Stallmach, *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*, in «Scholastik», XXXIX, 1964, pp. 495-509; p. 495, e M. de Gandillac, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Schwann, Düsseldorf 1953, p. 201; S. Grotz, *Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 204 ss.

Joseph Stallmach, «ciò che ha reso agli occhi di Cusano così ricco di valore il concetto di “non altro” è stato proprio il fatto che, con esso, si lascia esprimere un massimo di trascendenza insieme – per quanto paradossale ciò possa suonare – con un massimo di immanenza»<sup>20</sup>.

L'espressione «non-aliud», infatti, da un lato rinvia al fatto che Dio non è l'altro, non è ciascuno dei singoli enti determinati, ognuno dei quali è, per l'appunto, un altro dagli altri. A un tempo, tuttavia, essa indica che l'Assoluto è tale proprio perché, a differenza di ogni ente finito, non sta in un rapporto di alterità o di opposizione con nulla: «Il “non-altro” non è altro da nulla» (VI, 20, 8-9). In questo senso, come Cusano dice a Ferdinando nel corso del sesto capitolo,

la ragione per la quale tutte le cose di cui si può parlare o che si possono pensare non sono il Primo [principio], ossia ciò che viene indicato con l'espressione “non-altro”, è che tutte queste cose sono altre dai loro rispettivi opposti. Dio, invece, poiché non è altro da nessun altro, non è un altro, sebbene il non-altro e l'altro sembrino essere degli opposti; ma l'altro non è opposto a ciò da cui, come ho detto in precedenza, esso ha il fatto di essere altro. (VI, 21, 1-6)

L'espressione «non-altro» intende pertanto indicare come Dio possa essere adeguatamente concepito nella sua assolutezza e infinità solo se lo si concepisce come ciò che, a differenza di ogni ente finito, non è altro dagli altri e non è opposto ad essi. Nel *De venatione sapientiae* Cusano evidenzierà proprio questo punto come una delle novità introdotte dal concetto di «non-altro»: «I filosofi che sono andati a caccia [di Dio] non sono entrati in questo campo [del «non-aliud»], solo nel quale la negazione non si oppone all'affermazione» e dove «il non-altro non si oppone all'altro». Proprio per questo, tuttavia, nella sua ricerca di Dio, la precedente tradizione filosofica e teologica ha compiuto secondo Cusano una caccia inutile («vacua venatio»): «Non è infatti Dio colui che sta in opposizione a qualcosa» (XIV, 41, 15-16).

Il concetto di «non-aliud» è pertanto per Cusano indispensabile per una riforma della dottrina filosofica di Dio; come mostra il *De venatione sapientiae*, esso impedisce quella rappresentazione comune della trascendenza divina per la quale siamo portati a concepirla come un «al-di-là» contrapposto a un «al-di-qua», così come «l'immortale si contrappone al mortale, l'incorruttibile al corruttibile, e così via per tutte le cose, tranne che per il solo “non-altro”» (XIV, 41, 10-22). In questo senso, la nuova filosofia del «non-aliud» ci consente di comprendere che possiamo concepire il Principio divino in modo conforme alla sua assolutezza solo se intendiamo quest'ultima come svincolata da ogni forma di opposizione che caratterizza tutto ciò che è finito e «altro», e quindi come svincolata anche dall'opposizione tra «non-altro» e «altro»<sup>21</sup>. Solo in

<sup>20</sup> J. Stallmach, *Ineffall der Gegensätze*, cit., p. 63.

<sup>21</sup> In questo modo, con la sua concezione del «non-aliud» Cusano riprende una dottrina caratteristica di Meister Eckhart, il quale aveva interpretato il principio creatore come «indistincta

questo modo, seguendo la «directio» che viene indicata al nostro pensiero dal concetto di «non-aliud», possiamo pensare la trascendenza divina senza ridurla alla semplice alterità o «distinctio» che è propria degli enti finiti, così come possiamo pensare l'incondizionata presenza di Dio in tutto senza che questa immanenza venga banalmente fraintesa come una mera coincidenza di infinito e di finito, come una identificazione di Dio con le cose.

Per descrivere questa dialettica di immanenza e trascendenza dell'Assoluto, nel *De non aliud*, come nella maggior parte dei suoi scritti, Cusano si serve della formula neoplatonica e dionisiana secondo la quale «Dio è tutto in tutte le cose» ed è, a un tempo, «nulla di tutto» (VI, 21, 7-8). Dio è «omnia in omnibus», in quanto è il fondamento universale grazie al quale ogni cosa è e sussiste nel suo essere, e insieme è «nihil omnium», in quanto non s'identifica con nessuno dei singoli enti particolari, distinti e differenti gli uni dagli altri, perché, altrimenti, non potrebbe essere il fondamento universale che tutti li costituisce<sup>22</sup>. Più avanti, nel corso del capitolo diciannovesimo, Cusano utilizza anche un'altra formula, che attribuisce a Dionigi Areopagita, come aveva già fatto nell'*Apologia* (21, 15-16), per quanto essa non ricorra letteralmente negli scritti dionisiani, ma nel *De divisione naturae* di Scoto Eriugena, in un passo (I, 517 A-B) che lo stesso Cusano ha sottolineato con una nota a margine dell'esemplare di Eriugena che egli possedeva<sup>23</sup>. Secondo questa formula, che Cusano impiega altre volte nei suoi scritti, Dio dev'essere concepito come «l'opposizione degli opposti senza opposizione» (XIX, 89, 12-14).

Come nel caso dell'espressione «non-aliud», anche questa formula apparentemente paradossale riveste un duplice significato. Da un lato, infatti, essa fa riferimento all'unità infinita del principio divino che abbraccia e complica in sé tutto e nella quale ciò che è in sé distinto, differente o opposto è già sempre

distinctio»: Dio, cioè, si distingue dall'essere distinto che caratterizza ogni ente finito proprio per la sua indistinzione: cfr., ad esempio, *In Sap.*, VII, 154 (LW II, 498, 8 s.); *Sermo* IV I, 28 (LW IV, 28, 5 s.). A questo proposito, per quanto riguarda il rapporto fra la teoria eckhartiana e il «non-aliud», si veda B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983, pp. 86-94; Id., *Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, in B. Mojsisch - O. Pluta (a cura di), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 675-693, spec. pp. 689 ss.; si veda anche K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1977, pp. 260-266; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980; tr. it. di S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 157 ss.; Id., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998; tr. it. di M. Falcioni, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 195 ss.

<sup>22</sup> Per un esame dei numerosi passi di Cusano in cui ricorre il principio «in omnibus omnia, nihil omnium» e per un'analisi anche delle sue fonti neoplatoniche, si veda K. Kremer, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre nach Nikolaus von Kues*, in Id., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 2004, pp. 273-318.

<sup>23</sup> Sulla questione, si veda W. Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», VIII, 1964, pp. 175-185; Id., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. di E. Peroli, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 294-344 (*Eriugena e Cusano*), spec. pp. 298 ss.



incluso «prima» di ogni opposizione e quindi «senza opposizione», come identico all'unità infinita stessa. In questo senso, la formula secondo la quale Dio è «l'opposizione degli opposti senza opposizione» era stata utilizzata nel *De visione Dei* (XIII, 53, 16-54, 10) e nel *De theologicis complementis* (13, 31-39) per chiarire il significato di quella coincidenza degli opposti o dei contraddittori nell'Assoluto che ora Cusano ritiene abbia trovato la sua espressione linguistica più adeguata nel concetto di «non-altro» (IV, 12, 3-5). Si può pertanto dire che Dio è «l'opposizione degli opposti senza opposizione», come Cusano afferma nel *De non aliud*, perché l'unità infinita si distingue dagli opposti, o si oppone ad essi, senza essere essa stessa un opposto, e quindi non si distingue da essi nel modo in cui un opposto si distingue da un altro. L'unità infinita, piuttosto, si distingue dagli opposti per il fatto che essa «precede» o è «al di sopra» di ogni forma di opposizione che caratterizza tutto ciò che è finito.

Dall'altro lato, il significato di questa «coincidenza degli opposti» si manifesta proprio nel rapporto dell'Assoluto con il finito; come si dice nel diciannovesimo capitolo del *De non aliud*, «non c'è nulla che sia opposto all'opposizione che precede gli opposti» (89, 12). Proprio in quanto «prima» o «al di sopra» di ogni opposizione, l'unità infinita non sta in opposizione all'ambito delle singole realtà finite, separate e opposte le une alle altre, ma è il fondamento di tutti gli opposti. In questo senso, l'espressione «*oppositio oppositorum sine oppositione*» significa che Dio è il principio che opera in tutti gli opposti e rende possibile l'opposizione che caratterizza tutti gli enti finiti («*opposita oppositione opposita*»: *De theol. compl.*, 13, 35), ciascuno dei quali è identico a sé proprio in quanto distinto, differente o opposto agli altri.

In questo secondo significato, l'espressione «*oppositorum oppositio*» rinvia pertanto alla presenza universalmente fondante del principio divino: «Diciamo che Dio è l'opposto degli opposti perché è tutto in tutti», come Cusano aveva scritto nel *De theologis complementis* (13, 37-38). Questa presenza universalmente fondante dell'Assoluto risulta tuttavia pensabile solo per il fatto che il Principio divino, proprio in quanto presupposto e condizione di possibilità di tutto ciò che è opposto, non è nessuno degli opposti ed è quindi «*sine oppositione*», non è cioè affetto o determinato da quella opposizione che è propria di tutti gli enti finiti, grazie alla quale ciascuno di essi si distingue dagli altri e sussiste nella propria individualità. Per questo motivo, i due significati che, come ho detto, vengono indicati dalla formula «opposizione degli opposti senza opposizione» devono in realtà essere intesi come dialetticamente congiunti l'uno all'altro: in questo senso, che Dio sia «*oppositorum oppositio sine oppositione*» significa che egli è presente in tutti gli opposti senza adattare l'opposizione che li caratterizza; che in tutti gli opposti egli è presente come «tutto», come viene ripetuto più volte nel corso del *De non aliud* (XXIII, 99, 4; 100, 9; XXIV, 113, 4-5, ossia come quell'unità infinita che è «prima» o «al di sopra» degli opposti stessi.

Con un analogo duplice significato dev'essere intesa, come abbiamo visto, anche l'espressione linguistica «*non-aliud*», con la quale Cusano inten-

de descrivere la dialettica di immanenza *e* trascendenza dell'Assoluto: Dio è «*non-aliud*», in quanto non è qualcosa di altro dall'altro, perché la non-alterità di ogni ente ha il suo fondamento nella presenza del «non-altro» in esso. Nel sesto capitolo, Cusano spiega che è proprio in virtù di questa sua presenza universalmente fondante che Dio si differenzia da ogni ente finito, il quale, in quanto non-altro da se stesso, è qualcosa di altro dagli altri enti; Dio, invece, si distingue da ogni ente finito proprio per il fatto che *non* è «*aliud*» da nessun altro: «Dio, poiché non è altro da nessun altro, non è un altro» (VI, 21, 1-6). A un tempo, tuttavia, Dio è «*non-aliud*», nel senso che è nell'altro, ma *non come* questo altro, nel modo in cui esso è, bensì come se stesso, ossia come il «non-altro» assoluto. Proprio per questo, come Cusano spiega a Ferdinando concludendo l'argomentazione condotta nel sesto capitolo, «i teologi hanno giustamente affermato che Dio è tutto in tutte le cose, sebbene egli sia nulla di tutto» (VI, 21, 7-8).



*Abstract*

In the last years of his life Nicholas of Cusa composed a series of writings where he tried to synthesize the basic themes of his reflection and, at the same time, to specify the historical position of his thought, with the novelties that he believed he had introduced, in the context of the previous philosophical tradition. The most distinctive feature of these writings lies in the fact that within them Cusanus introduces a series of new conceptual and linguistic expressions to think and designate the Absolute («possest», «IN», «non-aliud», «posse fieri», «posse ipsum»), to which he attributes a decisive role for a reform of the philosophical doctrine of God. The essay discusses the long and diversified reflection on the «nomina Dei», developed by Nicholas of Cusa in his last works, on the basis of a specific case, examining what has often been regarded as his «most speculative writing», composed in Rome in the winter between 1461 and 1462, namely the *De non aliud* dialogue.



Inschibboleth Edizioni - Via G. Macchi 94 - 00133 - Roma - [www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)

Condizioni di acquisto e di abbonamento:

Abbonamento annuale: € 45,00.

Volumi singoli da 2013 ad oggi: € 25,00.

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

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

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

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

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

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

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamento di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno inviate per mail a:

[ordini@inschibbolethedizioni.com](mailto:ordini@inschibbolethedizioni.com).

*In questo numero:*

*Al Lettore*

**Saggi**

M. MOSCHINI, *La verità, il mondo e i livelli qualificati della mente. Una proposta speculativa nel pensare con Cusano*; H. SCHWAETZER, *Manuductio. Una breve introduzione ai concetti fondamentali del pensiero di Cusano*; E. PEROLI, *Cusano e i nomi di Dio*; I. MANDRELLA, *Viva imago. L'antropologia di Niccolò Cusano*; G. CUOZZO, *Persona, immagine e libertà. Cusano e il processo di autoformazione speculare dello spirito*; M. THURNER, *Pensare per immagini. La filosofia simbolica di Cusano*; T. BORSCHÉ, *Parlare tra fratelli. Il significato filosofico del dialogo in Cusano*; C. D'AMICO, *Cusano e la tradizione platonica*; M.-A. VANNIER, *Cusano e Meister Eckhart*; E. FILIPPI, *Il pensiero di Dio e dell'uomo attraverso l'esperienza dell'arte: viatico cusano*; F. DE FELICE, *Cusano e la scienza*; A. DI GIAMPAOLO, *Niccolò Cusano e l'Islam*; F. PANIZZOLI, *Niccolò Cusano: un pensiero "intuizionista" ante litteram?*.

V. VITIELLO, *Emanuele Severino, un grande Maestro.*

*Fascicolo a cura di Marco Moschini e Enrico Peroli*

---

ISBN 978-88-5529-097-5



9 788855 290975

ISSN cartaceo 1824-4971  
ISBN cartaceo 978-88-5529-097-5  
ISBN e book 978-88-5529-098-2

Inschibboleth edizioni - Roma  
[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)