

CESARE CATÀ

**TUTTO CIÒ CHE È NON PUÒ NON ESSERE (CONTRATTO)  
LA QUESTIONE ONTOLOGICA NELLA FILOSOFIA DI CUSANO**

## TUTTO CIÒ CHE È NON PUÒ NON ESSERE (CONTRATTO). LA QUESTIONE ONTOLOGICA NELLA FILOSOFIA DI CUSANO

CESARE CATÀ

*La questione ontologica nel pensiero di Cusano: prospettive storiche e aspetti teoretici*

La questione ontologica, nel pensiero di Nicola Cusano, può essere analizzata e compresa a partire dalla tematica relativa alla “potentia” divina. Nel sistema filosofico del Cardinale di Kues, infatti, il concetto stesso di “essere” viene inteso alla stregua di quello di “contractio Dei” – laddove con quest’ultimo dobbiamo intendere una “produzione intrinseca” (un “effetto”, dice Cusano) del principio divino originario dell’universo. Ogni “ente”, per Cusano, è non altro che una contrazione determinata del divino Infinito. Tutto ciò che è, è contrazione del principio. Nel concetto cusaniaco di *contractio* è perciò espressa – e fondamentalmente ripensata – la *quaestio* della *potentia divina* e, con essa, rapporto tra Dio e universo. Se dunque “essere”, in Cusano, equivale a “contractio”, e questo concetto consiste in una peculiare visione della potenza divina, al fine di chiarificare lo statuto della questione ontologica di questo pensatore occorre procedere tramite una osservazione di tale problematica all’interno del suo pensiero.

La visione di Dio propria in ultima analisi di Cusano porta con sé un radicale abbandono dell’idea che vede una opposizione-estraneità fra il principio e il creato. L’universo, nelle implicazioni più radicali della parola filosofica cusaniaca, è infatti non altro che la modalità del principio: la *explicatio* di quella medesima realtà che nel principio si dà come *complicatio*. Questo è ciò che Cusano definisce “contrazione”. Con il pensatore di Kues, il pensiero europeo – come già accaduto, ad esempio, con Giovanni l’Eriugena e con Eckhart – concepisce i concetti di Dio, natura

e universo come aventi una unità ontologica sostanziale, differendo in un senso squisitamente modale. L'esito della riflessione cusaniana è una lucida, per quanto problematica, presa di coscienza di un rapporto inscindibile e non contingente fra Dio e l'universo – Dio essendo la struttura intrinseca della natura, il suo “potere”. Questa concezione teologico-filosofica possiede il suo nucleo nella definizione ultimativa che il Cardinale teorizzò riguardo Dio: *posse ipsum*. Dio è il potere stesso<sup>1</sup>. È quest'idea a portare fundamentalmente con sé il radicale ripensamento del rapporto fra i concetti di Dio e universo in una prospettiva di unità ontologica. La teorizzazione del principio divino quale potere stesso, di un *Deus sive potentia*, è strettamente connessa con la reinterpretazione e il superamento di un filosofema variamente utilizzato dalla speculazione medievale per rispondere a un paradosso teologico essenziale.

Il filosofema di cui parlo consiste nella cosiddetta *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta*, che Cusano, in un costante dialogo con la tradizione, riprenderà, mutandola nei termini e superandola nella sostanza. La mutazione terminologica cusaniana consiste nell'uso che egli fa dei concetti di matrice chartriana *explicatio/complicatio* e *contractio*, declinando in maniera originale, e in contrasto con la prospettiva scolastica, fondamentali posizioni neoplatoniche. Il superamento sostanziale di Cusano consiste invece nel teorizzare un Dio quale potere-stesso. La *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* è di fatto uno strumento speculativo, variamente utilizzato da differenti autori nel corso di alcuni secoli, per rispondere a un paradosso teologico essenziale. Tale paradosso è quello che consegue dalla concezione di un Dio inteso come principio personale, onnipotente.

È un paradosso che si mostra già nella più antica tradizione veterotestamentaria<sup>2</sup>. Nel capitolo 17 del *Genesi* è precisamente definendosi con tale caratteristica che Dio si presenta all'uomo; «Io sono Dio onnipotente»<sup>3</sup>, dice Dio aparendo al novantenne Abramo. E tale onnipotenza sarà dimostrata dal figlio che Dio darà a quest'uomo quasi centenario dalla moglie coetanea. Nel sentire questa promessa, narra la Bibbia, Abramo ride. Ma lo fa con il volto prostrato a terra, non visto da Dio. Poco più avanti la sua sposa, Sara, nel sentire tale promessa ride a sua volta, non nascosta, provocando la reazione divina: «C'è forse qualcosa di impossibile per il Signore?»<sup>4</sup>. Nella simbologia del ridere di Sara si annida un problema filosofico-teologico dalla vastissima portata: quello legato al concetto di Dio onnipotente. Dio è onni-potente: può, cioè, ogni cosa. Di qui un

---

<sup>1</sup> Cfr. Nicola Cusano, *De apice theoriae*, Hamburgi 1982.

Tutte le citazioni da Cusano saranno tratte dall'edizione di Heidelberg dell'*Opera Omnia* in XXII volumi, *iussu et auctoritate Academie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (ed. Meiner), 1932 sgg.

<sup>2</sup> Come nota anche M.T. Fumagalli B.B., *Più cose in cielo e in terra*, in M.T.Fumagalli B.B.(a cura di), *Sopra la volta del universo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, 1986.

<sup>3</sup> Gen., 17, 15-19.

<sup>4</sup> Gen., 18, 15.

primo problema fondamentale: il principio divino è, da un lato, il creatore dell'ordine dell'universo e, contemporaneamente, ciò che può infrangerlo.

In secondo luogo: se Dio *può* originare infiniti mondi rispetto all'attuale, si apre l'agghiacciante prospettiva sul perché della non-attualizzazione dei mondi potenziali; e sulla priorità della volontà o della bontà divine nell'atto creativo – alternativa inaccettabile in un impianto di pensiero cristiano. Nella prima metà del XII secolo, Abelardo stigmatizzava con il suo stile questo paradosso che andava mostrandosi invincibilmente: «Occorre indagare la possibilità che Dio facesse più cose o cose migliori di quelle che ha fatto; tanto affermando questo, che negandolo, incapperemo in numerose *anxietates*, dovute alla evidente assurdità alla quale le conclusioni conducono». <sup>5</sup> Le *anxietates* di cui parla Abelardo hanno il medesimo significato del rimando simbolico del ridere di Sara. Conformemente a una strana e affascinante caratteristica di questo filosofo, Abelardo vede nella profondità dei problemi con uno sguardo che travalica il suo tempo. Ha potuto così guardare chiaramente, e descrivere, la paradossalità del concetto di un Dio onnipotente. Paradossalità di cui credo lo strumento speculativo della *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* sia un tentativo di risposta.

Abelardo risponderà all'inaccettabile (cristianamente) *aut-aut* fra bontà e volontà divine che il concetto di Dio onnipotente impone, con l'idea che in nessun modo Dio avrebbe potuto creare un universo migliore di quello attuato. Per cui, quello che alla vista umana appare non-buono, è in realtà buono nell'insieme dell'essere (*bonum est malum esse*). Dio è sempre memore del bene: il valore del bene è dunque prioritario, nelle sue azioni, rispetto alla volontà. Dunque ogni cosa si produce – secondo il supremo principio del bene – necessariamente. Di qui la tremenda prospettiva di un Dio che non è libero, ma è volontà necessitata. Importante è notare come Abelardo, giunto alla tremenda conclusione di cui sopra, definisca il suo guadagno teoretico non più che una *opinio* (ossia non appartenga «al livello-verità che per un maestro di logica è confinato alla proposizione, ma è una semplice presa di posizione confutabile e personale» <sup>6</sup>, come spiega M.T.Fumagalli).

Applicato a Dio, ogni vocabolo perde la ragione della sua *inventio*, dice Abelardo. *De rebus divinis* non può esservi *deffinitio*, ma solo *opinio*; una *opinio* che, inoltre, parrebbe addirittura dissentire *a ratione*. Abelardo, a suo modo, sta spiegando il ridere di Sara: sta mostrando la paradossalità intrinseca al concetto di Dio onnipotente. Di fronte a questa paradossalità, l'essere umano “ride”: il ragionamento naufraga. È a partire da questa fulgida constatazione che Abelardo, preannunciando di secoli la parola di Ockham, giunge a una teorizzazione prossima alla futura *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta*: «*Velle itaque Deus duobus modis dicitur, aut secundum videlicet providentiae suae ordinationem, secundum quod scilicet aliquid disponit apud*

---

<sup>5</sup> Abelardo, *Introductio ad Theologiam* P.L. 178, col. 1093-4, in M.T. Fumagalli B.B, cit.

<sup>6</sup> Ivi, p.21.

se...aut secundum consili sui adhortationem vel aprobationem qua unumquemque ad hoc admonet, quod per gratiam suam remunerare pratam esset [...] ».<sup>7</sup> Come Abelardo sembra suggerirci, la presenza della *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* all'interno del pensiero medievale, presenza la cui fundamentalità è stata messa in luce da vari storici,<sup>8</sup> potrebbe leggersi alla luce del fatto che la *distinctio* sia la risposta a un paradosso teologico essenziale: quello che il concetto, cristianamente inabbandonabile, di Dio onnipotente reca con sé.

Possiamo genericamente definire la *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* come la duplice potenza attribuita al principio personale e generatore dell'universo: una è la potenza *ordinata*, quella per la quale è stato posto in essere, dal nulla, l'attuale *ordo mundi*; l'altra è la potenza *assoluta*, ossia l'illimitata riserva di potere, attraverso la quale Dio può ogni cosa, mutando o disintegrando l'*ordo* attuale. Vi sono dunque infinite possibilità, *inordinate (absolute)*, che Dio potrebbe, avrebbe potuto porre in essere. La *distinctio*, la cui origine Grabmann ha additato in Ugo da San Vittore,<sup>9</sup> che già alla metà del secolo XIV Gregorio da Rimini può chiamare *usitata quaestio*,<sup>10</sup> e che circa negli stessi anni Petrus Thomae definiva «*communis et generalis*»,<sup>11</sup> può dunque vedersi come lo strumento di analisi della paradossalità insita nel concetto di Dio onnipotente: come il variamente declinato tentativo di dar ragione di tale paradossalità. Di zittire il ridere di Sara.

Non è un caso che la prima compiuta formulazione della *distinctio* si abbia nello scritto in cui Pietro Lombardo, sulla scorta di Abelardo e in diretto dialogo con il suo antico maestro, sta propriamente discutendo il problema *de potentia dei*. Nelle *distinzioni* 43 e 44 del primo dei quattro *Libri sententiarum*, troviamo in embrione una significativa definizione della *distinctio*. Alla base di tale definizione vi è la persuasione che il potere divino non sia esaurito da ciò che Dio ha scelto di fare. Di qui il distinguo fra ciò che Dio ha posto effettivamente in atto nell'ordine dell'universo, e ciò che avrebbe potuto e può fare: fra una potenza *ordinata*, appunto, e una *assoluta*. Questa persuasione è chiarita da Courtenay come l'epocale passaggio di pensiero dalla concezione (abelardiana) che Dio *non potuit ergo noluit*, all'idea che Dio *potuit sed noluit*.<sup>12</sup> Scrive Pietro Lombardo:

---

<sup>7</sup> Abelardo, *Theologia cristiana*, Corpus Christianorum, Cont. Med. XII, Thurnol 1969, pp. 357-358.

<sup>8</sup> Cfr. soprattutto W. Courtenay, *Capacity and volition. An history of the distinction of absolute and ordinaded power*, Bergamo 1990; E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, Firenze, 1986; M.T. Fumagalli B.B. (a cura di), *Sopra la volta del universo*, cit.; G. Carzani, M.A. Granada, T.C. Zarka (a cura di), *Potentia dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e VII.*, Milano, 2000.

<sup>9</sup> Cfr. M. Grabmann, *Geschichte der katolischen Theologie zeit dem Ausgang der Vaterzeit*, Freiburg i.B., 1933

<sup>10</sup> Gregorio da Rimini, *Lectura super I et II Sent*: ed. D. Trapp e V. Marcolino, I, dd 42-44, q. I a.2, Resp. (t. iii, Berlin-NewYork, 1984), p. 368.

<sup>11</sup> Petrus Thomae, *Sent I d 44*. q. un; ns. Vat. Let. 1106, f 316.

<sup>12</sup> W. Courtenay, cit., p. 36.

“Sed ad hoc dicimus quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate maior est, quia una et eadem res est potentia, voluntas scilicet. Ipse deus, qui esset maior se ipso, si voluntas esset maior potentia vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur deum plura posset quam velle, qui plura sunt subiecta eius potentiae quam voluntati. Fateamur itaque deum multa posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit [...]. Potest ergo deus aliud facere quam facit; et tamen, si aliud faceret, alius ipse non esset, et potest aliud velle quam vult, et tamen eius voluntas nec alia nec nova, nec mutabilis aliquo modo esse potest. Etsi enim possit velle quod numquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum velle potest; potest enim velle quod potest ab aeterno evoluisse. Habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno; quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit”.<sup>13</sup>

Ho scelto di citare interamente questo passo, in quanto l'importanza di questa pagina di Lombardo è duplice, per il nostro tema. Innanzitutto, pone chiaramente i termini della concezione della *distinctio* a proposito della problematica della potenza divina (*Fateamur itaque deum multa posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit...*); in secondo luogo, è proprio commentando tali posizioni espresse nelle *Sententiae* (definite a ragione «il libro più commentato dell'occidente cristiano dopo la Bibbia»<sup>14</sup>), che vennero elaborate le speculazioni maggiormente rilevanti, nei secoli successivi, per il tema della *omnipotentia dei*, riprendendo lo strumento della *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta*: basti ricordare Tommaso d'Aquino e Guglielmo di Ockham, sui quali ora mi soffermerò.

Quella di Tommaso è probabilmente la più compiuta formulazione della *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta*: infatti è guardando in controluce alle differenze fra il pensiero tomista e quello cusaniano, che potremo poi meglio comprendere l'eccezionalità del pensiero del Cardinale.

Lo strumento della *distinctio* appare adottato in sostanzialmente tutte le opere di Tommaso successive al '56: nel *De potentia dei*, innanzitutto, ma anche nel *De veritate*, nel *De malo* e, soprattutto, nella *Summa Theologiae*. Com'è scritto nel *De potentia dei*, per Tommaso occorre anzitutto distinguere due accezioni di impossibilità, per Dio, di compiere un'azione, al fine di stabilire il concetto di Dio onnipotente. Vi sono due accezioni di impossibilità: una, che Tommaso definisce *absolute*: come stare supino o compiere un salto mortale (cose necessariamente precluse a Dio); ma vi è un'altra accezione di impossibilità, *ex supposizione*: come ad esempio compiere un salto mortale rimanendo supini. Dio è onnipotente nel senso che può infrangere i limiti di questa seconda impossibilità, in quanto in essa sono le condizioni contingenti a rendere qualcosa impossibile.<sup>15</sup> Tommaso identifica la *potentia ordinata* con l'attuale universo creato; ma il presente ordine di cose non esaurisce la saggezza di Dio. Vi è infatti una potenza assoluta – circoscritta solo dal principio di non-contraddizione – eccedente rispetto all'*ordo* attuale. L'universo creato è perciò suscettibile di cambiamento, rispetto a quel volere divino che, scaturigine dell'universo, può anche

---

<sup>13</sup> Pietro Lombardo, *Sententiae*, 303.

<sup>14</sup> Cfr. M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, Firenze, 1910.

<sup>15</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia dei*, q.q. a.5.

esserne motivo di mutamento. L'universo è contingente rispetto al *velle* divino: in quanto la *potentia dei* costituisce un'ulteriorità di potere inesauribile da una creazione. Per Tommaso, infatti, «*potentia dei dupliciter consideratur, vel ut absoluta, vel ut ordinata*». <sup>16</sup> Dio è onnipotente, in quanto *può* attuare tutto ciò che è possibile – dove con possibile si intenda ciò che non implica contraddizione. Nella *quaestio 25* della *Summa Theologiae*, Cusano torna specificamente sul problema *de potentia dei*. Sarà interessante analizzare i sei articoli presi qui in esame dall'Aquinate. <sup>17</sup> Anzitutto, nel primo articolo, nel quale Tommaso si chiede *utrum in Deo sit potentia*, vi è una chiara formulazione della non-coincidenza, in Dio, di atto e potenza (salvo che per potenza non si intenda la forza attiva di Dio – cioè l'atto stesso).

Nell'articolo successivo, laddove si affronta la problematica della infinità della potenza divina, Tommaso dichiara esplicitamente che l'effetto della potenza di Dio non può mai esaurirla completamente: *unde reliquuntur quod effectus eius sempre est minor quam potentia eius*. In Tommaso l'essenza può considerarsi la potenza stessa di Dio: come ciò che può porre (o non porre) in essere le cose possibili chiamandole dal nulla. E ciò avviene, scrive Tommaso, *secundum dispositionis suae voluntatis*. È propriamente l'onnipotenza divina l'oggetto del terzo articolo della *quaestio 25*. Scrive qui Tommaso: «*Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium ratione*». <sup>18</sup>

Tommaso ribadisce la sua posizione nell'articolo 4, allorquando prende in esame il *topos* sulla problematica della *omnipotentia Dei*, di pierdamiana memoria, cioè *utrum deus possit facere quos praeterita non fuerit*; leggiamo infatti: «*sub omnipotentia dei non capit aliquid quod contradictionem implicat*». Per Tommaso l'onnipotenza di Dio è la capacità di mutare la potenza naturale – non quella assoluta. Per cui la posizione di Tommaso, contro quella di Pier Damiani, non si stacca dall'affermazione di Girolamo, per il quale «*cum deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam*». <sup>19</sup> L'onnipotenza di Dio può dunque aggettivarsi per Tommaso determinata (determinata nel limite della non-contraddizione).

Un'ulteriore definizione della concezione tomista ci viene dall'articolo 5, interrogazione *utrum Deus possit facere quae non facit*. Troviamo in Tommaso la formulazione della visione per cui: «*Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent*». E ancora: «*Sed divina bonitas est finis impropotionalibilter excedens res creatas. Unde*

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, q.25, a.1.

<sup>18</sup> *Ivi*, q.25 a.3.

<sup>19</sup> *Ivi*, q.25 a.4.

*divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam facit».*

Da qui segue una chiara definizione della *distinctio potentia absoluta/potentia ordinata*:

*«quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentia absoluta [...]. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit praeordinavit se facturum[...]».<sup>20</sup>*

Tale definizione tomista è, probabilmente, la migliore esposizione della *distinctio potentia absoluta/potentia ordinata*. I livelli *absolute* e *ordinate* non possono coincidere: *posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universon melius*. La possibilità di un universo migliore da quello attualmente esistente è ammessa, in quanto questo universo è prodotto da Dio *per voluntatem*: facendo uso della propria potenza, che appare quindi una proprietà della sua essenza. La *potentia Dei* del sistema tomista è dunque un principio determinato, volontario, nel quale l'atto è da distinguersi dalla potenza, e per il quale i livelli *absolute* e *ordinate* devono darsi necessariamente sfasati.

Lo strumento speculativo della *distinctio* per ciò che concerne il paradosso di Dio onnipotente, così magistralmente utilizzato da Tommaso, ricorrerà cristallinamente, e in maniera opposta, anche in due successivi autori cui non posso non far cenno: Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. Affrontando il tema *de omnipotentia dei*, Duns svolge la sua analisi, significativamente, attraverso un lessico politico-giuridico: *«Dicunt iuristae quod aliquis potest, hoc facere de facto, hoc est de potentia absoluta, vel de iure hoc est de potentia ordinata»*.<sup>21</sup> Dunque troviamo – come vedremo: all'inverso che in Ockham – un'assimilazione fra il livello *de facto* e la *potentia absoluta* e, parallelamente, fra il livello *de iure* e la *potentia ordinata*. Credo si comprenda pienamente il senso di tale assimilazione scotista, sottolineando il riferimento di Duns ai giudici (*iuristae*). Giuridicamente parlando, infatti, possiamo affermare che ogni agente libero (non soltanto Dio) possiede una *potentia ordinata* e una *potentia absoluta*. In quanto vi è un insieme di azioni che ogni agente potrebbe – *de facto* – compiere; ma solo alcune di esse, secondo la legge (*de iure*) possono essere compiute da tale agente. Ogni agente, in altri termini, possiede una più vasta *potentia absoluta*, che viene delimitata da una *potentia ordinata* a partire dalla legge. La *potentia ordinata* è quindi un sottoinsieme della *potentia absoluta*. Ogni agente libero possiede le due *potentiae*, in quanto gli è propria la facoltà di scegliere se agire o meno *de iure*: se infrangere il perimetro della

---

<sup>20</sup> Ivi, q.25 a.5.

<sup>21</sup> Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 44.

sua *potentia ordinata* dalla legge: cosa che, *de facto*, è in suo potere – potere che Duns Scoto chiama perciò *potentia absoluta*.

Diremo dunque che Dio, agente libero per eccellenza, può, nella prospettiva scotista, sia mutare l'*ordo* attuale, che stabilirne un altro. Ma Duns sottolinea la differenza fondamentale fra Dio e il resto degli agenti liberi: per Dio ogni *lex* è in *potestate agentis*. Ed è attraverso tale finissima precisazione che Duns Scoto elude il paradosso del concetto di Dio onnipotente. Paradosso che nei suoi termini si configura nell'obiezione che Dio, essendo ogni cosa in suo potere *de facto*, potrebbe agire *inordinate*, ossia illegittimamente. Ma nel quadro politico-giuridico stabilito qui per l'analisi *de omnipotentia dei*, un'azione può dirsi illegittima solo nel caso in cui travalichi un *ordo* che non sia nel potere dell'agente. In questo senso, gli atti umani, benché liberi, possono risultare illegittimi nei confronti dell'ordine divino (che non è nel potere dell'uomo); ma, non essendovi alcunché che non sia in *potestate dei*, nessun atto divino può essere illegittimo. Spiega bene Eugenio Randi che «*potentia absoluta* in Duns Scoto ha il carattere di *mensura*, vale a dire di misura per l'*ordo* al quale si riferisce, e la *potentia absoluta* si lega di nuovo, più direttamente, all'onnipotenza, e coincide con essa. La *potentia absoluta* divina è l'inesprimibile misura dell'onnipotenza. Conclusione: Dio, per definizione, non può agire *inordinate*».

Duns Scoto ci offre l'immagine di un Dio, perciò, quale una sorta di monarca assoluto, cui è dato infrangere e mutare la legge del suo stesso regno, in quanto egli stesso è la scaturigine di tale legge. Dio, fuor di metafora, può cioè mutare il *cursus rerum* umanamente osservabile essendone il Creatore. Il paradosso di Dio onnipotente è cioè sciolto da Duns – attraverso, nuovamente, lo strumento della *distinctio* – fondando l'idea di una legittimità di ordine giuridico dell'azione divina *contra et extra legem*. Differente è la posizione di Guglielmo di Ockham. Per scorgere subito la distanza fra le visioni dei due francescani, può essere efficace partire sottolineando come l'assimilazione scotista *potentia ordinata-de iure*, *potentia absoluta-de facto*, compaia in Ockham esattamente capovolta: il livello *de iure* è associato alla *potentia absoluta*, il livello *de facto* è associato alla *potentia ordinata*.

Mentre *de iure*, come abbiamo visto, significa per Duns Scoto 'conforme alla norma', per Ockham vuol dire invece 'per definizione'. Per definizione, il potere di Dio è illimitato (*potentia absoluta*) esso si dà tuttavia, *de facto*, secondo un particolare *ordo* scaturente dal *velle* divino. Risulta perciò palese che nella prospettiva del *Venerabilis Inceptor*, a differenza che in quella scotista, la *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* possa applicarsi non ad ogni agente libero, ma solo a Dio – l'unico agente il cui potere sia eccedente rispetto a ciò che può attualmente. Se l'approccio e l'ambito semantico di Duns sono politico-giuridici, notiamo, quelli di Ockham sono, nella tradizione di Abelardo, logico-grammaticali. Mi sembra infatti assai importante sottolineare

come per Ockham non vi siano *realiter* due *potentiae* in Dio: la *distinctio* nasce piuttosto da un umano *modus loquendi*: essa non è perciò reale, ma ‘di ragione’, per così dire.

*Potentia absoluta* sta in ultima analisi a indicare nient’altro che la contingenza del creato rispetto al volere del Creatore. Per Ockham, cioè, più che di suscettibilità di mutamento dell’*ordo* attuale, dovremmo parlare della contingenza di tale *ordo* – tenendo ben fermo l’originario, e libero, atto della creazione divina. Vediamo la sottile e profondissima distanza da Duns Scoto. *De iure* (per definizione: ‘in sé’, potremmo dire), la potenza di Dio è *absoluta*; *de facto*, Dio agisce però come *potentia ordinata*, scegliendo liberamente di creare il migliore dei mondi possibili. Così Ockham svolgeva, risolvendolo con la sua finezza logica, il paradosso di Dio onnipotente: l’onnipotenza divina consiste nell’originaria libertà di Dio. E, inoltre, nella sua capacità di agire *omni modo*, vale a dire senza il concorso delle cause seconde.<sup>22</sup> Ockham tiene ben ferma la lezione di Abelardo: e nella prospettiva squisitamente logica della sua analisi e, soprattutto, nell’idea che la *potentia* non sia predicabile *realiter* riguardo Dio *dupliciter*, ma sia sostanzialmente un modo umano di concepire l’originaria libertà divina, scaturigine della creazione dell’universo.

Inoltre, Ockham sembra rispondere direttamente ad Abelardo, in una soluzione che prelude quasi a Leibniz, quando scrive che «...*deus non potest facere nisi quod rectum est fieri ab eo; sed nihil est rectum sive iustum fieri ab eo nisi quod facit; igitur nihil potest facere nisi quod facit*».<sup>23</sup> Argomenta cioè Ockham che non possono concepirsi sullo stesso piano proposizioni della possibilità e proposizioni della realtà; vale a dire: Dio non compie determinate azioni perché sono buone – tali azioni sarebbero buone se Dio le compisse. Vediamo come lo strumento della *distinctio* conduca Ockham a eludere il paradosso dell’*aut-aut* fra volontà e bontà divine che il concetto di Dio onnipotente porta con sé.

In conclusione, direi che se per Duns Scoto la *potentia ordinata* è un sottoinsieme della *potentia absoluta*, per Ockham, invece, la *potentia absoluta* è un *prius* logico rispetto alla *potentia ordinata*. Giunto al termine di questo breve schizzo-*excursus*, il cui scopo è mostrare la correlazione fra la *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* e il paradosso di Dio onnipotente per comprendere la definizione cusaniiana di Dio come *posse ipsum* quale superamento della *distinctio*, credo sia importante fare un passo indietro, per rivolgere la nostra attenzione all’antica riflessione di Pier Damiani sul tema dell’onnipotenza divina. Non soltanto in quanto quest’autore è un punto obbligato nella storia dell’idea medievale dell’*omnipotentia dei*, ma soprattutto in quanto egli costituisce un *unicum* speculativo sotto un punto di vista fondamentale, come ora cercherò brevemente di chiarire.

---

<sup>22</sup> «*videndum est utrum deum facere omne possibile creaturae sine cooperatione creaturae possit ratione naturali probari; secundum utrum hoc sit tenendum*», Ockham, *Ordinatio*, dist.42, q.un., p. 611.

<sup>23</sup> Ivi, dist. 43, q.1, p. 623. Cfr. Leibniz, *Essais de Théologie*, Leipzig 1837, vol. VI, pp. 215 sgg..

Quella di Pier Damiani è senza dubbio la più perentoria affermazione dell'onnipotenza divina. Egli, infatti, non solo ritiene che la potenza di Dio non sia esaurita dall'*ordo* attuale: si spinge a teorizzare una potenza che non sia circoscritta nemmeno dal principio di non-contraddizione. Pier Damiani, contrariamente alla celebre proposizione di Girolamo, ripresa anche nella *Summa* da Tommaso<sup>24</sup>, ritiene che Dio possa far sì che una donna corrotta riacquisti la sua verginità. Dio, in altri termini, può mutare il passato: ossia predisporre che ciò che è accaduto sia non accaduto: ossia infrangere il principio di non-contraddizione.

Tommaso, e con lui Ockham non diversamente da Duns Scoto, tengono presente un concetto di onnipotenza divina per cui Dio può compiere ogni atto, fuorché i contraddittori. Dio, per questi autori, è 'onnipotente' nel senso che può ogni possibile – laddove con possibile si intenda appunto ciò che non implica contraddizione, ciò che non è impossibile. Non così per Pier Damiani. Questi pensa un Dio 'onnipotente' nel senso più letterale dell'idea: un Dio per il quale ogni cosa può essere possibile, finanche l'impossibile, il contraddittorio. Per Pier Damiani l'onnipotenza di Dio non è circoscritta dal principio di non-contraddizione. Al contrario, la validità di tale principio cessa nei confronti di Dio. La logica – la 'dialettica', per dirla nei termini di Pier Damiani – naufraga, se rivolta al principio divino. Dio può mutare il passato, dice Damiani, in quanto il passato è tale solo *quoad hominem*, non per Dio: «*Deo non est hier vel cras sed hodie sempiternum*». <sup>25</sup> Il classico *topos* dei dialettici, *si peperit concubuit*, non ha valore nei confronti di Dio, del mistero di una vergine-madre. <sup>26</sup>

I dialettici, nella loro *vana quarentium caeca temeritas*, non comprendono come la valenza del tempo (e perciò del principio di non-contraddizione) sia squisitamente umana. Per cui Dio può mutare, annullare, disintegrare il 'passato'. L'uomo non comprende *quomodo possit fieri ut quod factum sit factum non sit*, in quanto il suo funzionamento razionale è strutturato temporalmente. L'onnipotenza, nota Pier Damiani, è tuttavia inscindibilmente legata all'atemporalità (come psicanaliticamente, d'altro canto, può mostrarci l'esperienza dei sogni, in cui i nessi logico-temporali sono scardinati dagli impulsi desiderativi<sup>27</sup>). Il passato, «*das was war*», come dice Nietzsche, è «il macigno che la volontà non può smuovere». <sup>28</sup> È il limite di ogni potere. Ma

---

<sup>24</sup> «*Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam*». Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 4.

<sup>25</sup> Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, cap.4.

<sup>26</sup> L'espressione è dantesca, nel primo verso dell'ultimo del *Paradiso*.

<sup>27</sup> Per una introduzione generale del problema cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1968; e Idem, *Il sogno*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1970, vol. VI. Cfr anche: J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II.

<sup>28</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cap. *Von der Erlösung*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Berlin-New York, 1967. Ed. it. in G.Colli-M.Montinari (a cura di) *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1964.

l'onnipotenza è, per definizione, potere-senza-limiti. Quel macigno può dunque essere rimosso dalla volontà divina.

La posizione di Tommaso (in questo tangente sia con quella di Ockham che di Duns Scoto), legge la possibilità, per Dio, di mutare il passato, come una potenza negativa, una non-potenza, per cui non riconducibile all'onnipotenza di Dio (è sostanzialmente la posizione esemplificata dal detto di Girolamo). Pier Damiani, invece, intende la potenza divina "in valore assoluto", per così dire con linguaggio matematico: le denominazioni positivo/negativo attribuibili al potere divino sono cioè affatto umani. Esse nascono dalla persuasione erronea, per Pier Damiani propria dei 'dialettici', secondo la quale possano applicarsi a Dio le strutture linguistico-razionali dell'uomo, creatura del tempo. Dio, essendo extratemporale, è per questo oltre le norme del linguaggio, al di là della struttura razionale del principio di non-contraddizione.

Vi è quindi un'essenziale eterogeneità tra funzionamento razionale umano e onnipotenza divina. Eterogeneità che pone Dio al di fuori del cosmo aristotelico. Pier Damiani, a differenza degli altri autori qui fuggacemente richiamati, non ha di mira il superamento del paradosso legato all'idea di Dio onnipotente. Egli vuole bensì lasciar essere il paradosso, per così dire: scorgerne il significato in quanto incomprendibilità. Dio, per Pier Damiani, è l'assurdo. 'Assurdo' in senso etimologico: come ciò che è 'sciolto dall' *ordo*'. Non a caso, nel suo racconto *La doppia morte*, Borges, narrando le vicende del povero tosatore 'Per Daman' (nient'altro che una 'maschera' di Pier Damiani), racconta proprio della divina onnipotenza, definendola nel finale «lo scandalo della ragione»<sup>29</sup>.

Concepire il principio dell'universo come un Dio personale onnipotente pone l'uomo innanzi un paradosso: Sara ride. Tale paradosso produce quell' *anxietas* di cui ha parlato Abelardo. Per lenire quest'angoscia come elemento fondamentale del rapporto umano a Dio, la *distinctio potentia ordinata/potentia absoluta* ha svolto il ruolo di strumento speculativo volto a riportare *in ratione* il paradosso, a zittire il ridere di Sara. Ciò è evidente nel confronto con Pier Damiani, per il quale Dio onnipotente, strettamente inteso, è appunto l'incomprendibilmente assurdo, la paradossalità essenziale. Per cui non v'è bisogno di alcuna *distinctio* dialettica, troppo umana.

Comprendiamo a questo punto i connotati e la triplice scaturigine delle *anxietates* di Abelardo riguardo la *quaestio* della *omnipotentia Dei*: il concetto di Dio onnipotente implica la domanda agghiacciante sul destino dei mondi, *absolute*, inattuati (lo strillo dei non-nati è insopportabile); in secondo luogo, esso determina l'*aut-aut* irrisolvibile fra bontà e volontà divine (alternativa cristianamente inaccettabile); infine, tale concetto conduce alla ammissione del naufragio della *ratio* in una *opinio argumentata et verisimilis* in ogni discorso di matrice teologica (escludendo così la teologia da ogni pretesa di verità-logicità).

---

<sup>29</sup> J. Borges, *L'Aleph*, ed. it. Mondadori, Milano 1984, pag. 66.

Lo strumento speculativo della *distinctio* risponde precisamente a tale multiforme paradosso del concetto di Dio onnipotente che Abelardo ebbe a comprendere. La contraddittorietà divina deve essere riportata a una verità di ragione, affinché l'angoscia non sia la cifra del rapporto fra l'uomo e Dio. Affinché Sara non rida. Come ho accennato, nella visione teologico-filosofica di Nicola Cusano il problema di una *potentia* divina *dupliciter* considerata si ripresenta nei termini, formalmente mutati, del binomio *explicatio/complicatio* e di *contractio*. L'uso tutto peculiare che Cusano fa di questi termini di origine chartriana<sup>30</sup> porta in ultima analisi il Cardinale alla teorizzazione di un concetto di Dio affatto differente da quelli fin qui presi in esame.

Con una espressione icastica quanto puntuale, la cui chiarificazione costituirà l'oggetto del presente paragrafo, direi che *con Nicola Cusano assistiamo all'eccezionale passaggio dalla concezione di un Dio inteso come onnipotente alla concezione di un Dio inteso come onnipotenza*.

Volendo preliminarmente, quanto brutalmente, definire i connotati di questo passaggio, si può affermare che il pensiero di Nicola Cusano giunge all'idea di un principio dell'universo inteso come indeterminato potere: come coincidenza, in tale principio, di atto e potenza. A una idea, cioè, per la quale la *potentia* non è semplicemente una proprietà di Dio; ben diversamente, essa precede la sua essenza o, per meglio dire, si identifica con essa: Dio è il potere-stesso, *posse ipsum*. Dio, possiamo quindi chiarificare, non è 'onnipotente' in quanto 'può ogni cosa' nel senso del motto divino rivolto ad Abramo; Dio è invece 'onnipotenza' in quanto attuazione di ogni possibile: la *potentia ordinata* coincide con quella *absoluta*, l'attuabile con l'attuato. E poiché l'essenza stessa di Dio è tale *potentia*, le problematiche paradossali legate al concetto di Dio onnipotente si dissolvono come la sabbia dopo un improvviso colpo di vento. Ciò che è complicato in Dio, per dirla con i termini di Cusano, è esplicito nell'universo. L'universo, cioè, è la *contractio* di Dio: è il contrarsi del principio: è il principio stesso nel suo contrarsi.

Alla luce di quanto detto fin qui, vorrei schematizzare alcuni scarti epocali di questa concezione, al fine di focalizzare la distanza di Cusano dalla precedente speculazione occidentale, per poi verificare e analizzare nell'opera stessa del Cardinale tali guadagni speculativi.

In primo luogo, la problematica dell'*aut-aut* fra bontà e libertà divine, in un sistema che giunge a teorizzare l'equivalenza fra l'essenza e la potenza del principio, appare sostanzialmente *nonsensical*. Se Dio è la sua stessa potenza, ossia la struttura stessa dell'intero, il passaggio dal principio al principiato si configura come una *fatalis necessitas*, alla quale il binomio concettuale libertà/costrizione è del tutto alieno: in questo senso, Dio è al di là della volontà. Il concetto di

---

<sup>30</sup> Cfr gli studi di P. Duhem, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in "Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques", XXX, 1909, pp.525-531; e di K. Takashima, *Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres*, in K. Yamaky (a cura di), *Nicholas of Cusa, A Medieval Thinker for the Modern Age*, pp.97-105. Vedi anche: Tedorico de Chartres, *Commentum super Boethium De Trinitate*, ed. N.M. Haring, AHDML, (1960).

bontà, inoltre, come poi cercherò di mostrare, appare altrettanto estraneo in una visione filosofica dove nulla accade se non *necesse* e, dunque, al di là del bene e del male. Dio essendo l'indeterminata struttura dell'intero, nessuna determinazione – quale quella della bontà – può predicarsi di esso: Dio non è buono né non-buono. In quanto coincidenza di atto e potenza, indeterminato potere, è l'assolutamente neutro. In secondo luogo, affermare che ogni cosa è non altro che il contrarsi del principio, ossia il principio nel suo contrarsi, significa pensare una equivalenza sostanziale fra Dio e universo, fra principio e principiato. L'universo e Dio hanno cioè la medesima natura.

*Ens non multiplciter dicitur*, dunque; vi è bensì una reale comunanza e unicità ontologica. Ciò risulta cristallino osservando come l'universo si produca *per contractionem*, ossia attraverso un movimento, per così dire, intrinseco al principio: non per una produzione estrinseca, intesa come entificazione di ciò che in precedenza era nulla, e che viene all'essere *per voluntatem dei*. Tutto è da sempre, per sempre, complicato nel principio. E il principio, nel suo esplicarsi, origina le cose.

Dunque fra Dio e universo vi è una comunanza ontologica e una differenza modale: la medesima natura si dà in Dio come *complicatio*, nell'universo come *explicatio*. La *contractio* è il *modus* di questa differenzialità squisitamente modale. Dio è l'incontratto che, contraendosi, origina l'universo della finitudine: nel quale perciò ogni cosa è contratta secondo la *fatalis necessitas* che costituisce l'essenza stessa sia del principio che delle cose contratte. In terzo luogo, una tale idea del principio vieta la predicazione del modo condizionale a proposito di Dio: quell' *'avrebbe potuto'* e quel *'potrebbe'*, riferiti al principio primo, che la speculazione medievale ha formalizzato nel concetto di *potentia absoluta*. Ma, in un principio che identifica la sua essenza con la propria potenza, nulla può darsi *absolute*: e dunque l'universo attuale è l'unico universo possibile, in quanto necessaria *contractio* del principio stesso, nel quale atto e potenza sono equivalenti.

Queste sono le recise conseguenze filosofiche che possiamo trarre essenzialmente dalle premesse poste dal sistema ontologico di Nicola Cusano. Ma, come vedremo ora verificando tali conseguenze nella sua opera, esse vengono espresse in maniera tutt'altro che pacifica e cristallina nelle pagine del pensatore nato sulle rive della Mosella. Il sistema di Cusano, intendo dire cioè subito a premessa della mia analisi, appare caratterizzato da una ambiguità in prima analisi incancellabile. Una ambiguità presente proprio nel concetto di Dio come onnipotenza. Vorrei, dopo averla presa in esame, proporre una mia idea interpretativa di tale ambiguità, alla luce delle analisi che andrò svolgendo. Leggendo l'intera opera cusaniiana, troviamo un punto di luce iperborica nel quale, a mio avviso, tale ambiguità non si manifesta. Nell'ultima opera di Nicola Cusano, scritta poco prima di morire, la nebbia di questa ambiguità si dissolve, come si fosse giunti sulla vetta di una montagna, avendo scavalcato ogni nube. Nel *De apice theoriae*, infatti, sembra raggiunto, come il

titolo suggerisce, il punto più elevato della speculazione, il più puro e residuale, siderale. E, in effetti, nelle esigue pagine di questo libello, quel concetto di Dio come onnipotenza, di cui ho detto, mi sembra appaia con vivida chiarezza.

Verosimilmente nella tarda primavera del 1464,<sup>31</sup> Cusano compone il *De apice theoriae*. Quasi fosse una lucida e misteriosa intuizione della sua imminente morte, che avverrà a Todi l'agosto successivo, quest'opera si presenta con i connotati e il senso di un testamento filosofico. Tema del libello, spiega Nicola, è una dottrina «*secretissima*» (cercherò fra breve di riflettere sul motivo di quest'aggettivazione cusaniiana): un'idea «*prius non aperte comunicata*». Essa consiste sostanzialmente nel concepire un Dio come potere-stesso, il che porta con sé che «*acute contemplans nihil videt quam posse*»<sup>32</sup>. Scorgere in ultima analisi l'essenza del reale vuol dire comprendere come ogni cosa, in varie modalità – per differenti *contractiones* – sia non altro che 'il potere stesso'. Cerchiamo di guardare più da vicino quest'idea, nelle pagine stesse del libello. Anzitutto, il Cardinale spiega che il punto più alto della speculazione umana (l'apice della teoria: il punto di tangenza fra *mens* e *Deus*) consiste nella capacità di concepire ogni cosa come *posse ipso et eius apparitione*. Tutto ciò che esiste, sembra dire qui Cusano, altro non è se non *ipsum posse*, il potere-stesso; le determinazioni successive, quali *posse esse*, *posse vivere*, *posse intelligere*, hanno carattere accidentale, sono cioè suscettibili di riduzione a quell'unico *posse* che costituisce il principio di tutta la realtà. Ogni cosa non è che un *modus apparitionis ipsius incorruptibilis posse*.

L'*ipsum posse* è anzitutto definito come *posse omnis posse*, il potere di ogni potere, perché ad esso *nihil addi potest*. È nel punto II che Cusano scrive che *acute contemplans nihil videt quam posse ipsum*, come se il potere-stesso fosse il risultato residuale della ricerca umana compiuta nei confronti del principio, in quanto *non est nisi quod esse potest*, e perciò *esse non addit ad posse esse*. Il potere-stesso, scrive Cusano, è, come la luce per i colori, l'ipostasi sia dell'essere, che del nominare, che delle tre facoltà mentali umane: il sentire, l'immaginare, l'intendere; per questo il potere-stesso non può né essere, né essere nominato, o sentito, immaginato, inteso: esso è il *prius* rispetto a qualsiasi 'potere con aggiunta'. 'Aggiunta' (*addito*) sta in queste pagine a significare 'ulteriore determinazione rispetto all'indeterminato potere', al quale, come ha detto Cusano al punto I, *nihil addi potest*. Da qui la conclusione che chi contempla acutamente non vede altro che il potere-stesso. Su questa linea Cusano, al punto IV, viene precisando che *posse cum addito* – ossia, come abbiamo tentato di chiarire, tutte le successive determinazioni rispetto al *prius* dell'indeterminato *posse* – *imago est ipsius posse, quia nihil simplicius*: tutto ciò che appare non è altro che un'immagine del potere-stesso, e *in omnibus igitur videt contemplator posse ipsum*. Tutto

---

<sup>31</sup> Cfr. E. Meuthen, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, Münster, 1995.

<sup>32</sup> N. Cusano, *De apice*, cit, p. 380.

ciò che è dato contemplare è in realtà l'indeterminato *posse* nel darsi nella modalità della sua manifestazione – cioè il potere-stesso ‘*cum addito*’.

Una metafora, frequente e importante nell'opera del von Kues, quella del libro, serve a mostrare, nel punto V, come il mondo, al pari di un libro in cui viene manifestato il potere della mente di un uomo (ad esempio, in questo caso, Aristotele), altro non sia se non l'intenzione manifestativa del potere-stesso. Di fondamentale importanza è il punto XI: Cusano vi afferma esplicitamente che non può esservi altro principio oltre il potere-stesso; chi parla di ulteriori ipostasi volge lo sguardo a derivazioni seconde, determinazioni del potere-stesso, *quia nihil simplicius*. Scrive Cusano: «*Non potest esse aliud sostantiale aut quidditativum principium, sive formale, sive materiale, quam posse ipsum. Et qui de variis formis et formalitatibus, ideis ac speciebus locuti sunt, ad posse ipsum non repsexerunt, quomodo in variis generalibus et specialibus essendi modis se ut vult ostendit*». <sup>33</sup> L'apparizione ‘dei diversi modi specifici e generici dell'essere’ è dunque il darsi del posse ‘*ut vult ostendit*’. La seconda parte del punto XI è altrettanto fondamentale: Cusano dichiara che le cose in cui non si manifesta il *posse ipsum* mancano della ipostasi – e dunque mancano di entità in quanto mancanti dell'apparizione del potere-stesso: «*Et ubi non relucet, illa carent hypostasis [...] illa carent enititate quia carent ipsius posse apparitione*». <sup>34</sup>

La conclusione del punto XII è un'ultima, condensata ed essenziale definizione del potere-stesso: esso è Dio, e non può chiamarsi se non onnipotente – dove con onnipotente si intenda il potere precedente ogni sua successiva determinazione –, attuazione di tutti i possibili. Detto con le parole stesse del Cardinale: «*per posse ipsum deus trinus et unus, cuius nomen omnipotens, seu posse omnis potentiae, apud quem omnia possible et nihil impossibile [...] significantur*». <sup>35</sup> Al fondo di tutte le cose, ancor prima dell'essere, rimane, quale risultato residuale della riduzione della *caccia della sapienza*, il potere-stesso. Esso precede anche l'essere, in quanto nulla potrebbe darsi senza il primato della possibilità che lo costituisce (*non est nisi quod esse potest*). E, al pari dell'essere, il vivere, il sentire, l'immaginare, l'intendere non sono che determinazioni della pura possibilità che è il *posse-ipsium* (*quomodo enim posse sine posset?*); essi sono ‘*posse cum addito*’, per usare l'espressione cusaniense, dove, come ho tentato di spiegare, ‘*addito*’ non deve essere preso nel senso letterale di un *plus* posto nel potere-stesso, e di cui il potere-stesso precedentemente mancava: ‘aggiunta’ sta qui a significare la determinazione particolare del darsi del potere-stesso; poiché, come Cusano si è curato di sottolineare esordendo, *ad posse ipsum nihil addi potest*: nulla può aggiungersi al potere-stesso, in quanto esso implica – meglio: complica – in sé tutte le sue successive determinazioni. Per questo, dunque, chi contempla acutamente sa di non contemplare, in

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 386.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

ultima analisi, se non il potere-stesso: il *posse ipsum* nelle differenzianti modalità della sua manifestazione.

La metafora del libro, di cui Cusano fa uso nel punto V, chiamando in causa il termine ‘volontà’ (*se voluti manifestare*), sembra rendere problematica quell’uguaglianza, nel principio, di libertà e necessità, che ho cercato di individuare in queste righe. Tuttavia, una volta posta l’uguaglianza fra potenza ed essenza di Dio, e dunque fra l’essenza e il suo manifestarsi, il termine ‘volontà’ altro non può indicare, se non ciò che non è determinato da altro ad agire, ma agisce da sé, come appunto accade a proposito del *posse ipsum*, per il quale non è contraddittorio dirsi che esso ‘voglia’ manifestarsi, nel senso stretto, però, che, la sua potenza essendo la sua essenza, non è dunque necessitato da nulla di altro da sé alla sua manifestazione specifica, non diversamente dal sole quando sprigiona la sua luce. Cercando di chiarire meglio questo punto delicato – anche, come abbiamo visto, per le *querelles* su di esso sviluppatesi precedentemente a Cusano – possiamo riprendere l’esempio stesso del Cardinale, declinandolo nella direzione che, concependo noi Aristotele come l’autore dei suoi libri, essi appaiono tanto come la manifestazione libera della sua mente, che come la sua necessaria essenza: il concetto di Aristotele che noi avremmo se egli avesse scritto libri differenti, o non ne avesse scritti, sarebbe un altro, parleremmo e avremmo concezione di un altro Aristotele, rispetto a quello attualmente concepito; ma ciò non può applicarsi al *posse ipsum*: esso è principio in quanto la sua essenza coincide con la sua potenza: laddove esse non coincidessero, non si potrebbe più parlare di *posse ipsum*, e perciò di principio. Può essere utile notare come per Cusano non sia inusuale la sostituzione del termine ‘*explicatio*’ con quello di ‘*intentio*’; nel preciso senso, appunto, di intendere il manifestarsi mondano come un’ ‘intenzione’ del principio, il quale ha inteso manifestarsi nella maniera specifica della sua apparizione, secondo la sua natura. Medesima cosa dicasi per l’espressione, nell’importantissimo punto XI, “*ut vult ostendit*”.

In questo punto Cusano afferma due concetti fondamentali. Il primo è che «non può esserci altro principio, sostanziale o quidditativo, tanto formale che materiale, oltre il potere-stesso». Per cui il *posse ipsum* è a un tempo il creatore, il grembo e l’ordine dell’universo. Esso ne è sia la sostanza che l’essenza. Da esso l’universo proviene non differenziandosene, ma come una sua determinazione. Fra Dio e universo, fra principio e generato, vi è dunque una differenza non più che modale. In secondo luogo il Cardinale afferma che «quelle cose, ove il potere-stesso non risplenda, mancano delle ipostasi». E quindi «mancano di entità, in quanto mancanti dell’apparire del potere-stesso». La portata filosofica di quest’affermazione è fortissima: vi è un legame indissolubile fra entificazione e potere. Ne segue che laddove non si dà potere, non si dà manifestazione; ma allora, reciprocamente, laddove non c’è manifestazione, non c’è potere. Lo strillo dei non-nati si placa in

quello che Lovejoy chiamerebbe un paradigma filosofico della «pienezza dell'essere».<sup>36</sup> L'impossibilità di predicare il modo condizionale nei confronti del principio che identifica la sua essenza con la potenza fa sì che non vi sia più posto per il nulla.

Infine, concludendo il *De apice*, Cusano scrive che il potere-stesso è Dio, e che esso « è l'onnipotente, nel senso di *«posse omnis potentiae»*.<sup>37</sup> Alla luce di quanto fin qui si è detto, può comprendersi il significato completamente nuovo che il termine 'onnipotente' assume nell'economia del sistema cusano. 'Onnipotente' ha qui un valore affatto distante da quello 'tradizionale' rimandante a una *potentia absoluta* intesa come illimitata capacità di mutare il *cursus rerum* manifestantesi *ordinate*. Il significato inaudito che il concetto di onnipotenza qui assume è quello di un indeterminato, ineffabile principio che può-tutto non nel senso che potrebbe attuare qualsiasi cosa esso voglia, ma bensì – poiché del principio la cui essenza è la potenza predicarsi il condizionale è assurdo – nel senso che esso è l'attuazione di tutti i possibili, infinito in atto di cui l'universo non è che la determinazione: indeterminato potere nel quale libertà e necessità coincidono in quanto tale potere è l'essenza stessa del principio.

Qui, come altrove (ad esempio, come vedremo, nell'immagine del libro, dell'orologiaio, dello specchio), Cusano sembra riprendere una metafora offertagli dalla tradizione, mutandone però profondamente la portata filosofica: quella di Dio inteso come un sovrano cui è lecito compiere qualsiasi cosa. Cusano non intende la potenza divina alla stregua di quella di un re che con un atto *bouleversant* di un suo volere quasi umano, troppo umano, possa mutare l'ordine precedentemente istituito. Il Dio di Cusano, si potrebbe dire, è un sovrano che è tale proprio in virtù del suo regno, nel senso che il regno altro non è se non il re nell'atto del regnare; poter mutare tale regnare sarebbe segno, allora, non della sua onnipotenza, ma del suo limitato potere. Cioè, fuor di metafora: laddove libertà e necessità coincidono, ossia nel principio la cui essenza è il *posse ipsum*, il senso dell'onnipotenza divina è da intendersi come l'attuazione di tutti i possibili; come quel creare che è al tempo stesso (e viceversa) un contenere e costituire l'universo, e che è l'essenza ultimativa del principio, da Cusano appunto detta *posse ipsum*.

Onnipotenza, dunque, da intendersi non in un senso prossimo alla definizione di *potentia absoluta* che ho descritto come un'illimitata riserva di potere al di là del *cursus rerum* umanamente osservabile; onnipotenza, bensì, come scrive lo stesso Cusano, nel senso di *posse omnis potentiae*, con il valore che nelle righe precedenti si è tentato di delineare. Credo che possa, a questo punto, essersi delineata piuttosto chiaramente qual è l'eccezionale visione di Dio propria di Nicola Cusano. Il *De apice theoriae* lo esprime in maniera piuttosto netta. Ora vorrei gettare per un momento lo sguardo sul ruolo che tale idea svolge nel sistema filosofico cusano, per poi interpretare

---

<sup>36</sup> Cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, New York, 1930.

<sup>37</sup> *De apice*, cit., p. 386.

l'apparentemente incancellabile ambiguità di tale sistema, presente proprio in quest'idea che io vorrei leggere come fondante. E in quest'analisi risulterà prezioso ricordare come il Cardinale, nel *De apice*, parli di dottrina *secretissima* e *prius non aperte communicata* per definire la sua opera: parli insomma di un segreto. La storiografia dedicatasi a Nicola Cusano nel corso degli anni ha posto con vigore il fuoco analitico sulla gnoseologia cusaniana: sottolineando come nel *Da Kues* compaia, originalmente, una visione che per la prima volta pone il *conoscere* quale *prius* rispetto all'*essere* – già kantianamente, come volle Cassirer.<sup>38</sup> Questa visione è ben esemplificata da uno dei maggiori studiosi di Cusano, E. Vansteenberghe, quando nota che «la grande scoperta del Cardinale, quella che costituisce la fondamentale originalità del suo sistema, è (per usare una terminologia moderna) una critica della facoltà del conoscere».<sup>39</sup> Tale critica, prosegue lo studioso, nel cui senso «risiede il cuore stesso della filosofia di Cusano, consiste nel ritenere che il principio di non-contraddizione non ha valore che per la sola nostra ragione».<sup>40</sup>

L'intera opera del Cardinale di Cusa, dal 1440, anno di composizione del *De docta ignorantia*, al *De apice theoriae* nel 1464, si mostra in effetti di primo acchito come una radicale revisione del concetto di *mens* umana, sullo sfondo di una teologia negativa. E tale revisione ha il suo culmine nell'idea che l'uomo possa conoscere Dio soltanto attraverso l'originario riconoscimento della sua impossibilità di conoscerlo. È questo ciò che Cusano chiama *docta ignorantia*, e consiste precisamente, come nota Vansteenberghe, nel circoscrivere la validità del principio di non contraddizione all'ambito della finitudine. Per cui tutta l'opera di Nicola Cusano può apparire – ed è in questa veste che si mostra a mio avviso, ma solo a un primo sguardo – come una vasta e composita ermeneutica dell'indicibile. Una *variatio*, insomma, attorno alla persuasione espressa nella regola XXIII del *Liber XXIV Philosophorum*, secondo la quale «*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*».<sup>41</sup>

Tale paradigma interpretativo è proprio in primo luogo di Cassirer, uno degli attori protagonisti della '*Cusano-Renaissance*'. Cassirer legge Cusano come una tappa di quel cammino filosofico che, attraverso Descartes, giungerà, con Kant, a spostare il fuoco analitico della speculazione dall'oggetto conosciuto alla facoltà del conoscere. Nicola Cusano, in particolare, relativizza, secondo Cassirer, il concetto di Dio a un *quid* non conoscibile (una sorta di *an sich* kantiano), in quanto alla base vi è un ripensamento della facoltà conoscitiva umana, intesa come finitezza. Per

---

<sup>38</sup> Cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927; ed. it., *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di G.F. Vescovini, Roma 1935; e Id., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin 1906; ed. it., *Storia della filosofia moderna*, Torino 1958, vol. I.

<sup>39</sup> E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – La pensée*, Frankfurt a. M. 1963 (ed. orig. 1920), p. 282.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ed. it: *Il libro dei ventiquattro Filosofi*, Milano 1999, p. 98.

Cassirer, cioè, l'ontoteologia cusaniana dipenderebbe dalla sua nuova gnoseologia.<sup>42</sup> La mia idea è che il paradigma interpretativo cassireriano vada ripensato – per essere capovolto, leggendo la gnoseologia cusaniana come una conseguenza della sua visione di Dio. La mia personale percezione è che la stragrande maggioranza della storiografia dedicata a Nicola Crebs condivida l'orizzonte di Cassirer, in quanto non scorge la rivoluzionaria profondità che un concezione di Dio come onnipotenza, di un principio come indeterminato potere in cui atto e potenza coincidono, porta con sé. Credo cioè che Cusano ripensi il concetto di *mens* a partire da e in conseguenza di una inaudita concezione ontoteologica, consistente in quel passaggio, di cui ho detto, da una concezione di Dio onnipotente, a una di Dio come onnipotenza. Credo cioè – in altre parole – che l'idea di Dio come *posse ipsum* sia 'complicata' nell'idea di *docta ignorantia*, e che l'opera cusaniana sia l' 'esplicazione' di tale visione teologica. Sul solco di Jaspers, che al Cardinale ha dedicato una fondamentale monografia, penso che l'intera opera di Cusano sia lo svolgersi di un «pensiero unico»,<sup>43</sup> e che alla base di quello che Jaspers definisce lo «*Scheitern des Verstandensdenkens*»<sup>44</sup> vi sia un principio che lo stesso filosofo di Oldenburg chiarisce come di ordine 'metafisico', e che io vorrei indicare nella *visione di Dio come onnipotenza*.

Nel necessariamente ristretto spazio di questo articolo, non posso dilungarmi nelle dovute analisi storico-critiche per mostrare che l'idea del *De apice* sia complicata nell'opera cusaniana. Posso però, con alcuni rimandi a mio avviso significativi, chiarificare ulteriormente la mia proposta interpretativa. Io credo che l'opera cusaniana sia dunque, nel suo svolgersi, una *explicatio* della visione di Dio come *posse ipsum* – visione complicata nel filosofema di *docta ignorantia*. *Explicatio* che vuol dire anche una progressiva chiarificazione, anche per lo stesso autore, fino a giungere alla cristallinità delle parole, segrete, del *De apice*. Il fatto che Cusano aggettivi la concezione espressa in quell'opera come *secretissima* può forse preziosamente suggerirci che altrove, nelle sue opere, la medesima idea è apparsa, ma, per così dire, mimetizzata, con-fusa, *ermeticamente* celata – dove con l'avverbio 'ermeticamente', conformemente all'etimologia termine, voglio significare sia una chiusura saldissima, sia la necessità di una ermeneutica di ciò che è latente. L'ermeneutica è precisamente la progressiva chiarificazione di un messaggio 'celato' nel

---

<sup>42</sup> Si perdoni la brutalità concisa con cui espongo la lettura di Cassirer per necessità di *brevitas*.

<sup>43</sup> K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München, 1964. Ed. it. in *I grandi filosofi*, Torino 1978, pp. 844-1036. La lettura di Jaspers resta a tutt'oggi una pietra miliare nella storiografia dedicata a Cusano. Il pensiero cusano sembra inoltre essere presente, quale fonte decisiva, nel pensiero teoretico dello stesso Jaspers. Sulla tematica, a mio avviso per molti versi ancora aperta, cfr. I. Bocken, *Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre*, in K. Reinhardt, (a cura di), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie der 2. Jahrhunderts*, Regensburg, 2005, pp. 51-65.

<sup>44</sup> *Ibid.*

testo:<sup>45</sup> messaggio progressivamente svelato, fino al *De apice* – in cui esso viene appunto definito segretissimo.

Tale dottrina deve darsi in forma segreta per ragioni sia interne che esterne all'opera del Cardinale: per ragioni interne, in quanto il principio della dotta ignoranza implica il celarsi regressivo dell'oggetto conosciuto; per ragioni esterne, in quanto una dottrina, come quella del Cardinale, che legge l'equivalenza di essenza e potenza del principio, risulta per lo meno pericolosa da un punto di vista di salvaguardia dell'ortodossia cristiana – problema, questo del rapporto fra Cusano e l'ortodossia, ancora tutto aperto. Nel *De apice* leggiamo poi che la visione che sta per essere rivelata è *prius non aperte comunicata*. Anche qui il rimando semantico dell'espressione è duplice: in primo luogo, sta a indicare il fatto che tale dottrina non è mai stata espressa da alcuno: Cusano è consapevole di costituire una reale cesura nella storia della cultura dell'Europa; in secondo luogo, quest'espressione suggerisce come nella stessa opera del Cardinale questa medesima idea sia apparsa diffusamente, ma non in forma esplicita, bensì celata, implicita. E perciò, come effettivamente Cusano afferma poco dopo, tale idea deve essere la chiave di lettura per quanto rimane ambiguo o suscettibile di interpretazione all'interno del non-detto dei suoi scritti. Alla base di ogni parola scritta da Cusano, vi sarebbe cioè una concezione segreta di Dio.<sup>46</sup> E tale concezione consiste in un Dio come onnipotenza: che proprio in quanto tale deve rimanere – segreto. È ora ineludibile, per l'autenticità del mio discorso, che io mi soffermi, per quanto fugacemente, su alcuni importanti luoghi dell'opera cusana, al fine di verificare la mia ipotesi di ricerca.

Il capitolo II della seconda parte del *De docta ignorantia* contiene affermazioni-chiave per il nostro discorso. Leggiamo: «*in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam deum omnia esse*».<sup>47</sup> Qui Cusano pone come equivalenti, nel principio, l'essere, il fare e il creare. Dunque l'essenza del principio è il suo stesso produrre. Da ciò due conclusioni che ci riportano nel cuore della dottrina *secretissima* del *De apice*. In primo luogo, se l'essenza del principio è il suo stesso fare, ne segue che la potenza non è una proprietà accidentale di Dio, che esso possa esercitare più o meno *per voluntatem*: bensì la potenza è l'essenza stessa del principio. Inoltre, l'equivalenza fra *esse, facere e creare* porta Cusano all'affermazione che «Dio è tutte le cose». Tale identità ci riconduce a ciò che avevamo scoperto nel *De apice*: Dio è a un tempo il creatore, il grembo, e la sostanza delle cose. Dio e universo si differenziano per un senso meramente modale: la medesima essenza si dà in Dio nella modalità della *complicatio*,

---

<sup>45</sup> Come dice Heidegger: "L'ermeneutica è quel discorso che reca un annuncio, in quanto è stato in grado di ascoltare un messaggio", in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1990, ed. ted. *Unterwegs zu Sprache*, Pfullingen 1959.

<sup>46</sup> Cfr., sul tema del "segreto" in Cusano, anche S. Mancini, *La sfera infinita*, Milano 2000, pp. 245-274.

<sup>47</sup> *De docta ignorantia*, Leipzig, 1932, p. 56.

nell'universo in quella della *explicatio*. Dunque, di nuovo, vediamo come l'universo non si produca da Dio come qualcosa di estraneo da cui si differenzi, divenendo altro dal principio, come qualcosa che il principio non era; bensì le cose sono la modalità della manifestazione determinata di Dio, ossia la sua *contractio*. Cusano ci ha lasciato scritto che analizzare il concetto di *contractio* può valere a comprendere cristallinamente tutta la sua dottrina: «Unde, quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara». <sup>48</sup> Tentiamo allora di interpretare la dottrina della *contractio* al fine di gettare luce sulla validità della visione di onnipotenza di Dio da noi individuata.

Possiamo notare, anzitutto, come il concetto di *contractio* sia assai vicino a ciò che Cusano nel *De apice* chiama 'posse cum addito' (ne abbiamo chiarito il senso). Come là il *posse cum addito* non indica l'aggiunta di un *plus* al potere-stesso, bensì una sua particolare determinazione (a esso identica per essenza), così la *contractio* (ossia tutte le cose determinate: l'universo), non è qui vista come una produzione che diventi estrinseca al principio, come il fiore che sboccia da un susino; essa è invece un determinarsi del principio, un suo *contrarsi*, appunto. *Contractio* e *posse cum addito* sembrano dunque avere la medesima valenza semantico-filosofica. Il che è un'ulteriore traccia della prossimità fra la concezione del *posse ipsum* del *De apice* e quella di massimo-minimo assoluto del *De docta*: di come nella prima opera del Cardinale vi sia già complicata la sua idea essenziale. Possiamo dunque dire che la *contractio* altro non sia che l'essere capace di determinarsi da parte dell'universo. Ciò mostra come la potenza sia un *prius* rispetto a tutte le cose. Abbiamo sottolineato come, nel principio in cui si identificano potenza ed essenza, non sia lecito predicarsi il modo condizionale. Ciò può evincersi anche dalla dottrina della *contractio*, allorquando si tenga presente che l'universo, essendo, non risponde semplicemente a una *possibilitas* di contrarsi, ma bensì che il suo stesso essere sia da ravvisarsi in tale capacità. Concetto che, viene esplicitamente affermato dal Da Kues, scrivendo, sempre nel libro II della seconda parte, «[...] *et ita semper fuit, quando esse potuit*». Infatti, «*non sit esse creaturae ante ab esse cum sit ipsum*»: l'essere delle creature è lo stesso contrarsi del principio, ossia la sua essenza. Diremo, spingendoci più oltre nell'interpretazione, che l'aspetto creaturale dell'universo risiede specificamente nella modalità determinantesi del manifestarsi del principio. L'universo è il modo dell'apparizione di Dio. Tutto ciò è da Cusano ripreso e ampliato nel capitolo VIII della seconda parte, e condensato nell'espressione: «Unde, cum possibilitas absoluta sit Deus, si mundus consideramus ut ipsa est, tunc est ut in deo et est ipsa aeternitas; si ut est in possibilitate contracta consideramus, tunc possibilitas natura tantum modum praecedat, et non est illa possibilitas contracta nec aeternitas nec deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum».

---

<sup>48</sup> Ivi, p.73.

Particolarmente interessante appare il raffronto istituibile fra queste posizioni del *De docta* – che abbiamo visto assai prossime al senso da noi rilevato nel *De apice* – e alcuni passi dell’opera del 1445-46 *De dato patris luminum*. Scrive precisamente Cusano nel capitolo II di quest’opera:

« ... est enim omne id optimum quod esse potest. Quare suum esse et sua optimitas ac aeternitas. Communicat igitur se indiminate. Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum creatoris Deus, secundum modum dati creatura. Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina. Erit igitur id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati eritque id ipsum factor et factum et ita reliquis». <sup>49</sup>

Troviamo qui condensate alcuni nozioni essenzialmente proprie del concetto di onnipotenza del *De apice*. Anzitutto, notiamo come il principio si presenti quale infinito in cui coincidono potenza e atto. In secondo luogo, è da sottolinearsi ciò di cui si era già parlato a proposito dei concetti di *posse cum addito* e di *contractio*; e cioè che «esso [il principio] comunica se medesimo senza diminuzione». Da cui la conclusione fondamentale che «Dio e creatura siano la stessa cosa», differenziatesi non più che modalmente: «secondo il modo del datore, Dio; secondo il modo del dato, la creatura». Viene qui riaffermata l’equivalenza delle essenze di principio e principiato; «non vi sarà dunque che una sola cosa, la quale, a seconda delle differenziazioni modali, avrà nomi differenti». Tali nomi differenti sono Dio e universo, diverse modalità – «eterna secondo il modo del datore, temporale secondo il modo del dato» – della medesima essenza, come qui Nicola da Kues chiaramente ribadisce.

In questa stessa opera, Cusano fa un uso assai particolare del concetto di *forma essendi*, declinandolo nella medesima direzione sopra chiarita. Considerando cioè Dio come forma assoluta dell’essere, in quanto «l’essere dato alla cosa è la forma stessa, conferente l’essenza», esso appare come l’essere stesso delle cose, in quanto assoluto datore della forma, *forma formarum*. Di nuovo, l’esserci delle cose appare come l’espressione teofanica del (loro) essere: l’invisibile principio dell’universo. Saranno probabilmente posizioni come queste ad attirare su Cusano le accuse di panteismo, da parte del teologo aristotelico Giovanni Wenck di Herrenberg nel suo *De ignota literatura*. Nel difendersi da esse nello scritto del 1449 *Apologia doctae ignorantiae*,<sup>50</sup> Cusano chiarisce alcune sue posizioni da noi prese in esame rispetto al concetto di onnipotenza del *De apice*. In particolare Cusano punta l’attenzione sul fatto che il contrarsi di Dio nelle creature, proprio in quanto manifestazione del non manifestabile, sia un modo assolutamente altro rispetto alla *complicatio* del principio. Solo in ultima analisi le essenze del principio e del principiato possono dirsi identiche. La trascendenza di Dio è assolutamente salvaguardata dall’assoluta distanza

---

<sup>49</sup> *De dato patris luminum*, in *Opuscula I*, Hamburgi, 1959, p. 138 ed. it.

<sup>50</sup> *Apologia doctae ignorantiae*, Leipzig 1932.

– in quanto modo eterno, incontratto, impartecipabile – che lo separa dalla finitudine del suo *modus apparendi*, cioè l’universo, al quale esso, in questo senso, non è riducibile.

Anche nell’*Apologia* possiamo vedere come Cusano, chiarificando polemicamente la sua posizione, confermi le tesi essenziali rilevate nel *De apice*. Tesi senz’altro presenti anche nell’opera *De quaerendo Deum*.<sup>51</sup> Nel *De quaerendo*, opera che prende spunto dalla predicazione sul Dio nascosto di Paolo agli Ateniesi, l’accento viene posto sulla concezione di *Deus* quale coincidenza di potenza e atto: potenza che attualizza ogni possibile in quanto *actus infinitus*; ogni potenza contratta, secondo ciascun genere, è contrazione di quella potenza coincidente con l’atto che è il principio. Il quale sembra, di nuovo, sia da intendersi come un’indeterminata forza indifferente concretizzantesi assolutamente in quella modalità della sua manifestazione che è l’universo. Questa visione del principio come coincidenza di potenza e atto porta Cusano a forgiare, quale termine per additare l’indicibile, il neologismo *possest*. Esso, eponimo del *trialogo* dove tale tema viene espressamente sviluppato, condensando in sé i termini *posse* e *est*, è volto a mostrare come la potenza del principio sia da intendersi, in senso antiaristotelico, come attuazione del possibile, o, per meglio dire, quale attuazione di tutti i possibili, onnipotenza nel senso da noi interpretato. Il *De possest* contiene numerose dichiarazioni che possono riportarci a tale senso.

Affermando che la potenza di Dio deve darsi necessariamente in atto, troviamo una nuova formulazione di quel paradigma della *plenitudo essendi* che avevamo rilevato nel *De apice*. Se *posse* e *esse* nel principio coincidono, nulla può darsi *absolute* che non si dia *ordinate*: nulla può darsi *complicative* che non si dia *explicative*. Che la *potentia* sia il principio di ogni cosa viene nel *De possest* chiaramente esplicitato: «*Quomodo enim esset, si esse non posset?*»<sup>52</sup>. La potenza, in quanto tale, deve darsi necessariamente in atto, essendo *posse-est*, ossia quell’indeterminato *posse* che è l’essenza del principio. Spiega Cusano che Dio *de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest*. Ancora una riaffermazione della ultima identità di Dio e universo essendo Dio infinito in atto. «*Facere et fieri sunt ipsum posse*»<sup>53</sup> in questo preciso senso, ormai a più riprese rilevato: la medesima essenza del potere-stesso si dà nella modalità del principio (*facere*) e in quella del principiato (*fieri*).

Analizzare il *possest*, scrive dunque Cusano, conduce *aenigmaticice* a concepire il principio: esso è da intendersi come ciò che racchiude ‘tutto ciò che è e tutto ciò che può essere’; ma *omne quod esse ac fieri posse* coincidono, in quanto «*non esse cum possit esse per omnipotentem, utique est actu, quia absolutum posse est actu in omnipotente*».<sup>54</sup> Di qui la conclusione cusaniana che “ogni

---

<sup>51</sup> *De quaerendo deum*, in *Opuscula I*, cit.

<sup>52</sup> *Trialogus de possest*, Hamburgi 1973, p.88.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 91.

creatura che può pervenire all'essere dal non essere" vi perviene, essendo nell'equivalenza di atto e potenza, "*ubi posse est esse*": *possest*. Nuovamente veniamo risospinti in prossimità del concetto di onnipotenza del *De apice*, nel significato di attuazione di tutti i possibili da parte di un indeterminato *posse*, di cui l'universo è la modalità manifestativa: *Quid igitur est mundus nisi invisibilis Dei apparitio?*, si chiede retoricamente nel *De possest* Nicola Crebs. Il tema del *De possest* viene ulteriormente sviluppato nell'opera *De venatione sapientiae*,<sup>55</sup> dove possiamo trovare un'ulteriore conferma della tesi della presenza del concetto di onnipotenza divina da noi prospettato nell'intero sistema cusano. Il Cardinale, anche nel *De venatione*, scrive fortemente che la ricerca del principio, "la caccia della sapienza", ha il suo termine ultimo «nel campo del *possest*, per cui il poter-essere e l'essere in atto non si differenziano». Da qui, all'affermazione che tutto è semplicemente la potenza di Dio, non c'è che un piccolissimo passo: quello che Cusano compie, l'anno successivo la composizione del *De venatione*, nel *De apice theoriae*.

Il termine *posse ipsum* sembra al Da Kues migliore di ogni altro, anche del neologismo *possest* precedentemente utilizzato, in quanto più chiaramente, più residualmente mostra il senso ultimo del *Deus absconditus*: l'infinita potenza attivo-passiva indeterminata e indifferente. Non è necessario precisare che questo *posse* coincida con l'*esse*: se a costituire l'essenza del principio è la sua potenza, ne segue la teorizzazione dell'infinito in atto: *possest* sarebbe dunque una precisione ulteriore, non necessaria, rispetto alla elementarità della precisione speculativa del termine *posse*. L'idea di onnipotenza divina, come ci è apparsa profusa nelle pagine cusane analizzate, può dunque così sintetizzarsi e formularsi: il concetto cusano di (onni)potenza divina non è da individuarsi nella visione di un super-agente che *per voluntatem* possa infrangere, a seconda del suo volere, il *cursus rerum* comunemente osservabile (*potentia absoluta*); essa è bensì da individuarsi in quella forza che è onni-potente in quanto attuazione di tutti i possibili, «potenza di ogni potere». Tale forza in cui il principio consiste deve intendersi come la sua essenza ultima; esso è dunque detto *posse*. Da qui scaturisce l'oltrepassamento della *distinctio potentia absoluta/potentia ordinata* e delle relative categorie, in quanto, una volta posta l'equivalenza di essenza e potenza del principio, tutto si dà *ordinate* secondo la sua stessa natura assoluta. Per cui necessità e libertà, *quoad Deum*, coincidono. L'onnipotenza è dunque una forza indeterminata, in quanto infinito in atto.

L'abisso che separa Dio e universo, inoltre, ha la caratteristica di un'intimità ineludibile. Se l'universo, infatti, altro non è che il determinarsi del potere-stesso – ossia *posse cum addito*, la sua *contractio* – fra principio e principiato, tra padre e figlio, vi è una differenza non più che modale: la medesima essenza si dà temporalmente nel principiato ed eternalmente nel principio. Di più:

---

<sup>55</sup> *De venatione sapientiae*, Hamburgi, 1982.

l'universo non è se non il darsi manifestativo dell'invisibile *Deus absconditus*. Dunque 'lo strillo dei non nati', tutto ciò che, non dandosi *ordinate*, avrebbe tuttavia potuto essere, si spegne e scompare: in una visione di Dio quale potere-stesso, coincidenza di potenza e atto nell'equivalenza di *esse* e *posse*, nulla si dà *absolute* che non si dia *ordinate* (i due livelli sono uno solo): nulla si dà *complicative* senza darsi *explicative*. Giacché la *contractio* non è una semplice *possibilitas* pertinente all'universo: è l'essenza stessa dell'universo, come la *complicatio* del principio.

Non può, in questa prospettiva filosofica, farsi strada l'interrogativo gravido di *anxietates* concernente la possibilità che Dio producesse un universo migliore, più grande, o buono, o comunque differente da quello che ha effettivamente posto in atto. Del principio che identifica la sua essenza con la potenza, abbiamo detto, è senza-senso predicarsi il modo condizionale: in esso *possibilitas absoluta* e *actus absolutus* coincidono. Spero risulti, a questo punto, abbastanza chiara la mia proposta di lettura, secondo la quale l'idea *secretissima* espressa nel *De apice theoriae* sia complicata, e progressivamente esplicitata, nell'intero *corpus* filosofico cusano; dal che può comprendersi come la gnoseologia cusana dipenda dalla sua ontologia. La teoria ontologica cusana riveste dunque all'interno della storia del rapporto fra i concetti di Dio e universo nel pensiero europeo un ruolo significativo. Abbiamo di fronte una singolare visione teologica, alla luce del quadro ontologico posto dal Cardinale: il rapporto tra principio divino e universo creato non è inteso come una relazione tra realtà essenzialmente estranee, ma bensì tra realtà aventi una medesima natura. Quella pensata da Cusano è una relazione tra finito e infinito che, da "esterna" (quale viene intesa nella tradizione della Scolastica tomista), diviene "interna" (conformemente alla tradizione neoplatonica di Eriugena e di Eckhart). Nel quadro ontologico del pensiero di Nicola Cusano, la relazione tra Dio e universo non è pensata come *interreale*, ma come *intrareale*.

### *L'ontologia di Cusano: due spunti "rinascimentali" e una questione aperta*

Da quanto detto sin qui, possiamo brevemente osservare, in conclusione, tre spunti fortemente vicini alla filosofia e alla cultura del Rinascimento (della quale Cusano è a tutti gli effetti un fulgido esponente), e una non-risolta questione, che si pongono alla attenzione dell'analisi, alla luce delle rilevazioni svolte a proposito della ontologia cusana.

In primo luogo, abbiamo visto come, strictu sensu, ciò che si definisce "essere" corrisponda, nel sistema cusano, a ciò che egli chiama *contractio*. "Ente", in questa filosofia, significa "contrazione singolare del principio". La proposizione "esso è", nel pensiero di Cusano, equivale a: "esso viene contratto". Questa visione possiede un risvolto decisivo: il creato, nella sua totalità, è divino per essenza. Questa idea è al centro della cultura filosofica del Rinascimento, costantemente

tesa a individuare, descrivere e realizzare quella “Bellezza” che si mostra come il riflesso, nella natura, del divino originario. In Marsilio Ficino, ad esempio, troviamo ampiamente affrontata la questione<sup>56</sup>. Nicola Cusano, in modo affatto originale, giunge a tale conclusione tramite la delineazione di un quadro ontologico, per il quale l’essere è non altro che contrazione di Dio. Non è un caso che uno dei luoghi del corpus cusano, nel quale viene descritta ottimamente la visione dell’essere nel sistema di Cusano sia il suo celebre sermo de Pulchretudine (sermone CCXLIII)<sup>57</sup>. Tutto l’essere, per Cusano, è divino: proprio in quanto contrazione del principio. Occorre porre attenzione, tuttavia, affinché questa concezione non conduca a errori interpretativi “bruniani”. Cusano mantiene sempre una prospettiva di pensiero squisitamente cristiana. Dio è posto sempre quale trascendenza, se non nella intimità essenziale della sua natura, nella inesauribile alterità modale del suo essere. Affermare che la quidditas delle cose esplicate sia la medesima di quanto è implicato nel principio non significa, sic et simpliciter, giustapporre la natura del contratto e dell’Incontratto: i quali rimangono sempre, per Cusano, inevitabilmente distinti. In questa distinzione, sottile ma profondissima, sta tutta l’irriducibile differenza tra la filosofia di Cusano e il pensiero di Bruno, differenza più decisiva di quanto solitamente non si pensasse, specialmente sul piano ontologico<sup>58</sup>. A riprova della peculiare posizione di Cusano, si può notare come tutta la sua opera si svolga attorno al tema cristologico della presenza della incarnazione del Nazareno nella storia. Senza il riferimento a Gesù Cristo, inteso come quell’unica contrazione che viene contratta al modo dell’Incontratto (compresenza nel Figlio della natura umana e di quella divina), il sistema di Cusano non reggerebbe, o si trasformerebbe in altro da quello che è.

L’incarnazione del Cristo è ciò che permette all’uomo di percorrere il sentiero per la sua deificatio, per la realizzazione dell’essenza divina del suo essere, la quale altro non è che una filiatione Dei: un essere figli di Dio. L’Incontratto, nel pensiero cusano, è il Padre. A questo proposito, possiamo notare il secondo spunto, legato alla cultura del Rinascimento, che si mostra nella ontologia di Nicola Cusano. In questa cultura, l’essere umano è inteso come una creatura divina, il cui destino sia rispettare e portare a termine tale natura, in una relazione strutturale con il principio originario. Questa idea, che in fondo è esemplificata dalla celeberrima immagine di Michelangelo raffigurante la creazione di Adamo, nella Cappella Sistina, trova una duplice espressione nel

---

<sup>56</sup> Cfr. G. Solinas, *Sull’estetica di Marsilio Ficino: il bello*, in “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Cagliari”, vol. 18, 1951, pp. 289-301; A. Chastel, *Marsilio Ficino et l’Art*, Genève 1975; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze 1987.

<sup>57</sup> Cfr. G. Santinello (a cura di), *Nicolai de Cusa, Tota pulchra es amica mea (Sermo de Pulchretudine)*, Padova 1958, in cui si dà un’attenta edizione della predica, con relativo commento e un puntuale sondaggio delle fonti dello scritto.

<sup>58</sup> Cfr. F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847; H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M., 1976; P. Secchi, “Del mar più che del cielo amante”. Bruno e Cusano, Firenze 2006.

<sup>59</sup> Cfr., su questo aspetto in Bruno, L. Catana, *The Concept of Contraction in Giordano Bruno’s Philosophy*, Ashgate 2005.

contesto della filosofia e dell'arte tra Quattrocento e Cinquecento<sup>60</sup>. Marsilio Ficino, così come Pico della Mirandola e altri pensatori, hanno ampiamente offerto un meraviglioso quadro di tale concezione antropologica<sup>61</sup>. Nicola Cusano, a suo modo, tramite la sua ontologia, descrive a sua volta un essere umano quale creatura tesa a realizzare la propria natura divina. L'uomo è infatti, per Cusano, contratto come quella creatura la cui essenza risiede nella ratio: e poiché scopo ultimativo della ratio è comprendere la propria impotenza di fronte alla inconoscibilità del principio divino, tale comprensione – in cui consiste la “docta ignorantia” – è ciò che realizza la natura ultima dell'uomo, ossia l'essenza divina del suo essere. È per questo motivo che Cusano afferma che l'essere umano, tramite la docta ignorantia, si fa figlio di Dio.

Infine, l'ontologia di Cusano pone una questione decisiva, non pienamente risolta all'interno del suo sistema. Ossia la questione del non-essere. Tenendo ferma l'analisi svolta sin qui riguardo l'ontologia cusaniiana, il non-essere deve identificarsi con ciò che, essendo complicato nel principio, non viene esplicitato nell'universo: in ciò che la speculazione precedente il pensiero di Cusano avrebbe definito *potentia absoluta*.

Abbiamo osservato come il concetto cusaniiano di posse ipsum possa intendersi come un radicale “oltrepassamento” di una distinzione tra una potenza divina ordinata e una assoluta. Tuttavia, come si è visto, in Cusano tale “oltrepassamento” è tutt'altro che pacifico. Se consideriamo che, nella prospettiva di Cusano, tutto ciò che si dà complicativo si dà anche esplicitativo, il concetto di non-essere viene a porsi come un mero “errore logico di prospettiva”: ontologicamente, il non essere non si dà – in quanto tutto ciò che è esplicitato è essere, e nulla, di ciò che è complicato, non viene esplicitato.

Tuttavia, qualora in Cusano si desse una realtà, complicata nel principio, che non venga esplicitata nell'universo, essa sarebbe propriamente, nel quadro ontologico del suo sistema, il non-essere. Così come l'essere viene a identificarsi con il concetto di contractio, il non-essere corrisponderebbe a ciò che non viene esplicitato tramite la contrazione, ossia il *complicatum*. In questo senso, il passaggio dall'essere al non-essere, cui è soggetto il mondo del divenire delle creature, è non altro che un passaggio dalla explicatio alla complicatio. È in questo senso che Cusano, lambendo i perimetri della ortodossia cristiana, si spinge in vari passi della sua opera a parlare della eternità del mondo.

Tale questione fondamentale, connessa con l'ontologia del Cardinale, non sembra trovare una chiarificazione ultima all'interno dei suoi scritti. Non è un caso che le due maggiori riprese

---

<sup>60</sup> Mi permetto di rimandare al mio studio: C. Catà, *Perspicere Deum: Nicholas of Cusa and European Art of the Fifteenth Century*, in “Viator. Medieval and Renaissance Studies”, UCLA University, Volume 39, No.1 (2008), pp. 285-305.

<sup>61</sup> M. Allen, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino, and the Idea of Man*, in *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994)*, a cura di G. Garfagnini, Firenze 1997, pp. 173-96. C. Ernst, P.O. Kristeller, J.Randall, Jr. *The Renaissance. Philosophy of Man*, Chicago, 1943.

cusaniane nel secolo a lui successivo<sup>62</sup>, ossia le filosofie di Charles de Bovelles e Giordano Bruno, si pongano, esattamente su questo punto, come diametralmente opposte da un punto di vista filosofico<sup>63</sup>. D'altronde il pensiero dell'essere, che attraversa ininterrottamente la filosofia occidentale quale questione ultima e decisiva, intraprende spesso sentieri che borghesamente si biforcano.

---

**Giornaledifilosofia.net** è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. **Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net)". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

---

<sup>62</sup> Cfr. S. Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zu 18. Jahrhundert*, Münster, 1989.

<sup>63</sup> Sull'argomento, mi permetto di rimandare la mio lavoro: C. Catà, *Forking Paths in Sixteenth Century Philosophy. Charles de Bovelles and Giordano Bruno*, in "Viator. Medieval and Renaissance Studies", UCLA University, Volume 41, (2009).