

CUSANO E LEIBNIZ

Prospettive filosofiche

A cura di
Antonio Dall'Igna e Damiano Roberi



MIMESIS
Bibliotheca Cusana

Il volume è pubblicato con il contributo dei fondi PRIN 2008 – *Storia e valori: la tradizione dell'idealismo critico nella modernità e nella postmodernità* e PRIN 2008 – *Fondazione e dinamiche dell'individualità nel dibattito filosofico e scientifico tedesco, 1720-1920*.

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana *Bibliotheca Cusana* n. 2

Isbn 9788857524337

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

<i>Gianluca Cuzzo</i> INTRODUZIONE	7
NOTA BIBLIOGRAFICA	11

I. METAFISICA E PROSPETTIVISMO

<i>Gianluca Cuzzo</i> ARTE E METAFISICA IN CUSANO E LEIBNIZ: PROSPETTIVE A CONFRONTO	17
<i>Sandro Mancini</i> L'IDEALISMO TRASCENDENTE TRA CUSANO E LEIBNIZ	29
<i>Giovanni Groaz</i> LA POSSIBILITÀ IN CUSANO	45
<i>Jean Seidengart</i> L'INFINI CHEZ NICOLAS DE CUES ET LEIBNIZ	57

II. PROSPETTIVE ERMENEUTICHE

<i>Damiano Roberi</i> ALCUNE NOTE CRITICHE SULL'INTERPRETAZIONE CUSANIANA DI HANS BLUMENBERG	75
<i>Christiane Bacher</i> SELBSTERKENNTNIS ALS GOTTESERKENNTNIS BEI CUSANUS UND LEIBNIZ	89
<i>Andrea Fiamma</i> LA QUESTIONE DELL'INNATISMO NEL <i>DE MENTE</i> DI NICOLA CUSANO	101



Antonio Dall'Igna

IL VALORE DELLE DETERMINAZIONI
NEL MISTICISMO CUSANIANO E BRUNIANO 117

III.

ARMONIA, CONCORDANZA E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Klaus Reinhardt

IL MIGLIORE DEI MONDI SECONDO CUSANO 129

Maurizio Merlo

L'UNIVERSALE. *FIDES* E *RELIGIO* NEL *DE PACE FIDEI* 139

Walter Andreas Euler

DER CHRISTLICHE ÖKUMENISMUS VON CUSANUS UND LEIBNIZ 153

IV.

PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE

Harald Schwaetzer

CUSANUS, LEIBNIZ, HERBART? ROBERT ZIMMERMANN'S
CUSANUS-DEUTUNG IM KONTEXT DES 19. JAHRHUNDERTS 169

Amos Corbini

UNA *QUAESTIO DE DOCTA IGNORANTIA* DI PIETRO DI CEFFONS? 183

Simone Mammola

CUSANUS SCEPTICUS. FORTUNA E SFORTUNA
DI UN'INTERPRETAZIONE RINASCIMENTALE 203

Pietro Omodeo

KEPLERO INTERPRETE DI CUSANO:
LA CONTINGENTE GEOMETRIA DEL COSMO 215

Kirstin Zeyer

CUSANUS ALS VORLÄUFER VON LEIBNIZ. CUSANUS-REZEPTION
IM 19. JAHRHUNDERT MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
VON R. EUCKEN UND R. FALCKENBERG 227

Reinier Munk

LEIBNIZ'S CRITICAL IDEALISM 241

Enrico Pasini

EX OPPOSITIS QUID. CUSANO, ERASMO, LEIBNIZ 249



SANDRO MANCINI
L'IDEALISMO TRASCENDENTE
TRA CUSANO E LEIBNIZ

ABSTRACT: I aim at demonstrating how both Nicholas of Cusa and Leibniz glean from the platonic school of thought the idealistic notion of 'truth as expression', orienting it towards the singularity of being. I will also reveal a second assumption derived from the *philosophia perennis* by both thinkers: the idea of philosophy as hypothetic and intersubjective undertaking. The theoretical results of this philosophical conceptualization are formulated in the name of the Possibility rather than in the name of Necessity. Under this shared perspective, Nicholas and Leibniz interpret the substantial forms (*formae substantiales*) as "unities without plurality". It follows that the dialectic subjects can only be two: the creating God – *Monas monadum* for Leibniz – and the created substantial forms. In slightly different ways, Nicholas of Cusa and Leibniz deny an autonomous ontological status to the World and its uniqueness. Nevertheless, the substantial forms need a unifying structure to become intelligible to the humans. Such frame can work as a topological conjunction that bears the intermonadical and anagogical paths, leading the spiritual monads back to their principle. The Cusanian and Leibnizian *venationes sapientiae* are both embedded in a coherent paradigm of transcendent, monadic, and finalistic idealism.

KEYWORDS: Platonism, contraction, individuation, transcendent idealism, ontological inconsistency of the world.

1. Intento di questo lavoro è di portare in evidenza alcuni fili teorici che germinano dal suolo platonico della *philosophia perennis* e che attraversano sia la meditazione di Cusano sia quella di Leibniz. Intendo per *philosophia perennis* non uno statico catalogo di dottrine, ma la dialettica che vede il continuo riaffiorare di una comune famiglia di domande nel succedersi di una pluralità di risposte. Alla luce della considerazione della metafisica come storia di problemi, formulata da Nicolai Hartmann, la celebre definizione di *philosophia perennis* coniata nel 1540 da Agostino Steuco conserva una sua validità persistente anche se limitata, e non va pertanto considerata come interamente illusoria, come invece pare ritenere Kurt Flasch, la

cui critica si estende al metodo della *Problemsgeschichte* in quanto tale. Il riduzionismo sotteso a tale critica è già stato ampiamente messo in risalto da numerosi studiosi. La critica di Flasch tuttavia colpisce nel segno allorché indica l'insidia insita in tale prospettiva storiografica: questa, nell'enucleare i fili teorici che attraversano un'intera catena di pensatori collocati in tempi e spazi diversi, tende a sottovalutare le discontinuità portate dal contesto storico, che condiziona invece gli itinerari speculativi dei pensatori. Eppure, nonostante la sua non autosufficienza, la *Problemsgeschichte* consente di disoccultare specifiche matrici e catene concettuali che attraversano autori di epoche diverse. Questo approccio è risultato particolarmente fecondo nella storia del platonismo, come ha ben mostrato Beierwaltes: da Platone, a Plotino e Proclo, quindi da Eriugena a Cusano, Leibniz, fino a Kant e a Hegel, e ai loro ulteriori sviluppi, diretti e indiretti, possiamo cogliere alcuni grandi archi ideali, nei quali la *philosophia perennis* dà prova di una sempre rigermogliante creatività. In essa le inevitabili cesure sono contrappuntate dal *cantus firmus* di un primigenio movimento di pensiero, che potremmo definire come idealismo, se è ancor lecito – come a me pare – conferire oggi a questo termine una valenza positiva. Tale idealismo di matrice neoplatonica assume i fenomeni dell'esperienza come immagini consistenti, figure manifestive di una dialettica dell'interno e dell'esterno, delle quali interroga il senso, col decentrarle incessantemente dalla loro parvente immediatezza; per tale via la figura viene mediata riflessivamente con se stessa, in un trascendimento continuo che mantiene mobili e precari i risultati speculativi raggiunti.

Collocati in diversi contesti storici, Cusano e Leibniz sono accomunati dall'attingere al platonismo, sia classico sia cristiano, il dispositivo teorico che consente a entrambi di sottrarsi al paradigma aristotelico-tomistico in cui la verità si attiva nel registro realistico dell'adeguazione, e quindi di poter inscrivere le proprie elaborazioni entro il registro idealistico della verità come espressione. In questa seconda direzione, lungo tutto il percorso del platonismo europeo, l'assumere il finito come manifestazione dell'infinito ha dato luogo ai due percorsi paralleli della *philosophia perennis*, che hanno entrambi nel *Periphyseon* dell'Eriugena il loro punto di inizio. In essi opera un comune movimento di pensiero che mobilita l'esperienza, sottraendola alla sua ovvia positività e decentrandola sia in direzione archeologica, sia in quella teleologica. In tal modo l'esperienza si scopre relazionata al Principio che la attrae ponendosi come il suo alfa e il suo omega, e che produce questa dialettizzazione istituendo la comparazione tra la visibilità della figura esperita e la sua invisibile eideticità.

Il punto di divaricazione dei due percorsi paralleli del platonismo è dato dal differente concepire la dialettica dell'uno e dei molti, pur nella comune fondamentale continuità con Platone e con Plotino: una continuità che non è solo quella del dispositivo teorico che decentra i dati dell'esperienza, ma è anche quella dell'ambiguità irrisolta in entrambi i pensatori riguardo al principio di individuazione. Nel primo dei due percorsi il finito risulta concepito come prelevato dall'infinito quale sua piega, come una figura che si ritaglia dall'Uno solo epifenomenicamente, senza assumere una consistenza autonoma: è il grande itinerario del monismo neoplatonico, che attraversa la Scuola di Chartres e il platonismo rinascimentale nel registro esemplaristico dell'anima del mondo, per rilanciarsi poi, dopo la svolta cartesiana, con Spinoza e coi suoi successivi sviluppi nel periodo del romanticismo ottocentesco.

Il secondo percorso, invece, con maggiore fedeltà alla magistrale opera di Giovanni Scoto, attiva una dialettica della contrazione che evita di far dileguare il finito nell'infinito, pur senza separarli. A tal fine, i pensatori della singolarità fanno propria la critica di Aristotele a Platone e accolgono le essenze soltanto nella loro funzione di misura dell'esperienza, sottraendosi al fissismo dell'eidetica platonica. Ora, proprio in tale percorso si iscrivono sia Cusano sia Leibniz: situati rispettivamente al di qua e al di là della soglia della modernità galileiana e cartesiana, i sistemi di costoro presentano molteplici affinità e una convergente strategia filosofica. Quest'ultima mira ad affermare la singolarità delle sostanze finite che provengono dal loro principio infinito, insieme al carattere congetturale della conoscenza; per questo motivo tale comune movimento di pensiero è caratterizzato dall'asserto del pluralismo della verità e della centralità dell'intersoggettività quale *concordia discors*.

Nel forgiare la sua versione di tale strategia filosofica, Leibniz, fin dai suoi esordi, attinge l'istanza della singolarità soprattutto al concettualismo di Ockham, nel segno della contingenza e in quello dell'ipotesicità della conoscenza. Dal canto suo Cusano, prima di lui, non fa leva direttamente su Ockham, al cui orientamento complessivo però è in effetti assai vicino, ma a cui non si relaziona esplicitamente per motivi di discontinuità del contesto storico-culturale: agli occhi del raffinato umanista di Kues la prosa scolastica dell'elaborazione occamiana, insieme al gusto tipico per la cavillosità nell'argomentare, appariva insopportabile. Sarà così anche per Lutero, anch'egli vicinissimo ai contenuti di Ockham, seppure per differenti motivi, ma con una diffidenza di fondo verso il *Venerabilis Inceptor*. Quel che conta, ai fini del nostro discorso, è che la consapevolezza dei limiti del sapere, la sua insuperabile ipotesi, opera tanto nel terminismo occamiano quanto

nel neosocratismo cusano e poi in Leibniz. Questi è più direttamente situabile nella scia di Ockham, perché la rottura con la Scolastica attuata dall'Umanesimo è ormai alle spalle della nuova ragione cartesiana.

2. Volendo cercare il nucleo teorico della convergenza ideale tra Cusano e Leibniz, ritengo che esso consista nel comune innestare l'istanza aristotelico-occamista della singolarità entro il paradigma neoplatonico della contrazione. Ne risulta, su entrambi i versanti, cusano e leibniziano, la semantizzazione dell'universale come universale distributivo: l'Uno infinito trasmette, donandola, la sua peculiare indivisibilità agli enti finiti in cui si contrae, singolarizzando in essi la sua unità esclusiva superessenziale, e proprio per questo ultrasingolare, concepita come al di là – mai al di qua – della distinzione tra l'uno e i molti, e facendo sì che le intelligenze finite vengano intese, in accordo con Tommaso, come forme sostanziali e non come aggregati insostanziali di accidenti. È significativo che sia Cusano sia Leibniz qualifichino come “unità senza pluralità” le forme sostanziali, o “monadi spirituali”, come le definisce il solo Leibniz, e che per entrambi tale unità negativa presenti, come simmetrico e inseparabile, un profilo di positività. Ciò si palesa apertamente in Leibniz, nella cui concezione monadologica tutta l'inter-relazionalità della monade spirituale si ripresenta al suo interno come intra-relazionalità; ma tanto in Cusano quanto in Leibniz la pluralità delle rete relazionale di cui è intessuta la forma sostanziale non è affatto negata, bensì concepita dialetticamente. In entrambe le loro elaborazioni, le forme sostanziali sono disarticolate dall'impianto tomistico e innestate nella teoria neoplatonica della contrazione, venendosi così a configurare come parti *nell'* infinito e non come parti *dell'* impartibile infinito: parti che sono a loro volta indivisibili, giacché del Principio infinito contraggono l'assolutezza, e proprio per questo sono non soltanto contenute nell'infinito, ma sono anche contenenti l'infinito, insieme all'intera rete di relazioni in cui sono collocate: rete che riflettono in ognuna di esse, ciascuna dal suo peculiare e irriducibile punto di vista sul tutto.

I sistemi monadologici di Cusano e di Leibniz presentano anche un'affine connotazione antimondana, implicita nel primo ed esplicita nel secondo. Proviamo a delinearla in sintesi. Il contrarsi di Dio creatore nelle figure cui Egli, quale Principio infinito trascendente, liberamente sceglie di donare consistenza ontologica, fa sì che sulla scena dell'espressione si presentino solo due attori dotati di un'irriducibile consistenza ontologica e dunque provvisti dell'attributo dell'indistruttibilità: anzitutto Dio, che liberamente decide di contrarsi, conducendo all'atto – esistentificandoli, come scrive Leibniz – i possibili eternamente custoditi nel suo divino Intelletto; quindi

le monadi spirituali create; tutto il resto è accidente oppure è modo. Modi sono appunto le idee, col differente statuto di possibili nella mente di Dio e di nozioni o concetti derivati e assimilati in quella degli esseri umani, i quali sono vincolati a una conoscenza che non può mai travalicare la soglia della ipoteticità e della verosimiglianza.

All'interno di questa fondamentale convergenza, l'atto creativo delle forme sostanziali è concepito dai due pensatori in modo diverso. In Leibniz è pensato come una fulgurazione: lo sguardo di Dio, *Monas monadum*, a ogni sua infinita variazione suscita dal nulla una monade spirituale. In Cusano, invece, la prima contrazione è quella mediante cui Dio, quale Massimo Assoluto, produce la totalità della sua manifestazione, designata come massimo contratto, mediante la modulazione del *posse fieri*, ossia dalla materia quale primitiva passività del mero poter essere fatto, che a sua volta è creata *ex nihilo*; ma tale passaggio intermedio è gnoseologico, non ontologico, serve cioè a rendere intelligibile il processo dell'individuazione, che comunque acquisisce consistenza ontologica solo nell'atto terminale, ossia nel sorgere delle forme sostanziali.

Il *Periphyseon* di Giovanni Scoto è la fonte diretta e indiretta di questa posizione cusaniana: diretta per la parziale lettura del capolavoro eriugeniano ad opera del pensatore di Kues; indiretta, perché egli la assume anche attraverso la mediazione eckhartiana, nella quale è accentuata la simultaneità della creazione di tutte le forme da parte di Dio, che le custodisce nel suo Verbo, ossia nella immagine prima generata per *emanatio simplex*, e poi le porta all'atto nel processo del divenire. Ma, ancora una volta, dietro la *emanatio simplex* nella versione eckhartiana e cusaniana si colloca sempre il *Periphyseon*, con l'intuizione eriugeniana che la creazione delle forme dal nulla da parte di Dio debba essere intesa come l'esterno di un più originario interno, dato dall'infinito atto di autogenerazione trinitaria di Dio da parte di se stesso: *Deus creat seipsum* – scrive audacemente l'Eriugena – e questa autogenerazione si riverbera nell'atto con cui il suo Verbo genera le possibilità eidetiche e le custodisce tutte insieme e con pari dignità valoriale. Una prospettiva convergente ritorna implicitamente con Leibniz: i “concetti completi” sono presenti tutti insieme alla mente di Dio, che li esistentifica conducendoli a espressione nell'unica serie contingente degli enti creati e contingenti, allorquando entro la concatenazione degli eventi se ne determinino le condizioni attuative.

Le convergenze tra i rispettivi movimenti di pensiero di Cusano e Leibniz non si fermano qui, giacché entrambi gli autori intrecciano nella tessitura dell'espressione il filo del discreto con quello del continuo. Infatti alla pluralità discreta delle forme sostanziali finite in cui l'Uno assoluto

e trascendente si *contrae*, fa da contraltare la continuità dei modi in cui la contrazione si esprime: l'insieme dei modi non può dar luogo a un'autentica totalità conchiusa, come è quella costituita delle forme sostanziali, che Cusano qualifica nei termini di "intelligenze numerose", numerate con precisione dalla mente di Dio che tutte contempla, fa essere e raccoglie. L'insieme dei modi e degli accidenti può configurarsi solo nei termini di un'infinita e inesauribile modulazione della linea dell'espressione: in questo senso Cusano distingue correttamente le intelligenze numerose dai mondi innumerevoli, assumendo i mondi come aggregati di accidenti, mentre dal canto suo Leibniz definirà la linea continua dei modi dell'espressione come una piega (*pli*) di un infinito privativo.

3. La conseguenza genuinamente idealistica di questa posizione è tratta da entrambi i protagonisti del nostro confronto, che negano che il mondo sia l'orizzonte invalicabile del conferimento del senso. Con coerenza, in questo convergente procedere, le elaborazioni di Cusano e di Leibniz relativizzano il mondo, negandogli nella scia di Ockham l'infondata pretesa di unicità. Esse concordano infatti nel rifiutare di attribuire al mondo un'autonoma consistenza ontologica, riconoscendogli validità per l'unica funzione che esso svolge: quello di essere una sottile – per quanto indispensabile – cornice di intelligibilità, di affettività e di bellezza, che consente alle forme sostanziali di attivare i loro processi dell'accordo e di costruire entro tale cornice il cammino di risalita a Dio. Si tratta comunque di una funzione, non di una realtà originaria: il mondo non esiste come ultimità d'essere, ma opera come cerniera topologica atta a rendere discernibili le forme sostanziali entro la dialettica della contrazione. In quest'ultima si situa l'individuo monadico, che ha la sua ragion d'essere nell'Intelletto divino e si costituisce nel punto di svolta tra l'*explicatio* discensiva e la *complicatio* ascendiva.

Così in entrambi i pensatori lo statuto ontologico della singolarità si delinea a un tempo come ontologico e come assiologico-anagogico, giacché se vien meno la spinta propulsiva all'ascensione lungo gli ardui sentieri del monte della verità, vien meno corrispondentemente anche la gravidanza ontologica dell'individuo. In Cusano l'assumere questo cardine consente di verticalizzare la dialettica di finito e infinito che contraddistingue la teoria della contrazione, ruotando appunto il pulsare ritmico dell'uno e dei molti nella verticalità ascendiva della *progressio*: una scala ontologica e insieme assiologica, questa, resa possibile da un lato dall'operatività della causa finale insita in Dio, che attrae a sé, dall'alto, il processo della contrazione, e dall'altro lato dall'insuperabile imprecisione della contrazione stessa. In-

fatti è proprio il carattere dell'imprecisione il fattore che apre gli spazi di indeterminazione e di slittamento indispensabili per la personalizzazione dei percorsi di risalita, entro cui prende forma la *concordia discors* degli accordi intermonadici.

In tali percorsi intersoggettivi il mondo, come già aveva inteso Giovanni Scoto, funge da sfondo e cornice di senso, adempiendo le funzioni di sostegno e di conforto nella risalita, attraverso l'effetto fenomenico della sua bellezza e quello rassicurante della sua preliminarità, del suo porsi come la parvenza di uno stabilizzante pavimento geologico. Ma quella del mondo, lo ripeto, è comunque una validità esclusivamente di tipo pragmatico e insostanziale. Significativamente Leibniz nella *Teodicea* (§ 7) attribuisce al mondo – come è noto – il carattere di “collezione” (*assemblage*) di tutte le entità che esistono di fatto, per evidenziare la sua operatività, il suo porsi come fattore di ordine delle forme sostanziali. Le articolazioni interne ed esterne di queste sono raccolte dalla cornice-mondo, di modo da renderle discernibili da parte delle stesse forme sostanziali; si potrebbe dire che, in questa prospettiva, c'è il mondo come conseguenza del darsi di una indispensabile dimensione gnoseologica di tipo topologico, il cui statuto epistemologico è concordato intersoggettivamente, di volta in volta, dalle monadi spirituali. Il mondo dunque in Leibniz non è individuo primo, quale anima del mondo che in seconda battuta si individualizzi attraverso gradi discensivi; Cusano si muove nella stessa direzione, seppure con incertezze e ambiguità.¹ Infatti se solo ciò che è singolare è in atto, come entrambi i pensatori dell'Uno asseriscono apertamente, allora il mondo non può che avere lo statuto di un modo dell'espressione, ultimamente privo di un essere autonomo. Su questo punto Leibniz si esprime con maggior rigore di Cusano, per il fatto che ha alle spalle il paradigma cartesiano dell'evidenza, imperniato sul *cogito*, da lui curvato in direzione monadologica.

Una conseguenza che è resa esplicita dal solo Leibniz, ma che è pienamente compatibile con la posizione che Cusano nel *De coniecturis* condensa nella figura U dell'universo,² è l'impossibilità di distinguere in modo incontrovertibile e a priori il sogno dalla realtà. Come è noto ai lettori cusani, la figura U dell'universo è costituita da un immenso cerchio in-

1 Per un'analisi delle ambiguità della posizione di Cusano riguardo al principio di individuazione cfr. S. Mancini, *Vialità e individuazione: l'erigenismo di Nicola Cusano*, in “Il Pensiero”, XLVIII (2009), pp. 25-39.

2 Cfr. Idem, *I modi della contrazione nel De coniecturis di Nicola Cusano*, in “FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (Università degli Studi di Palermo)”, IV (2006), pp. 199-222.

dicante l'interaltà della contrazione e ritagliato dallo sfondo invisibile dell'Assoluto incontratto; questo primo circolo si ripartisce nei tre grandi cerchi costituiti dall'Intelletto, dall'Anima e dal Corpo, e poi si riarticola all'interno di ogni circolo nella medesima maniera, così da rendere possibile prolungare la figura U in cerchi più piccoli. Ora, la scelta di rappresentare geometricamente la struttura dell'universo mediante cerchi concentrici, sullo sfondo di un irrepresentabile cerchio ultimo indicante Dio, serve a far capire al lettore che quella propria dell'universo è un'infinità privata, illimitata ma priva di autonoma consistenza.

La conclusione che possiamo trarre dalla posizione cusana è dunque che la realtà del mondo è di tipo astratto, ideale: qualificare il mondo come originario equivarrebbe a presentarlo come un ferro ligneo. Nella stessa direzione va l'elaborazione leibniziana. In numerosi scritti il pensatore di Hannover lo afferma con coerenza; così anche dal suo punto di vista il mondo è soltanto una cornice di senso funzionale al rendere compossibili le monadi.

Potremmo quindi giungere a un primo esito del nostro discorso: i sistemi di Cusano e di Leibniz si inscrivono in un idealismo che è trascendente, monadistico e finalistico. È anzitutto un idealismo trascendente, poiché la contrazione del Principio infinito e assoluto è concepita come insondabile e contingente atto gratuito di creazione *ex nihilo*. Tale idealismo trascendente è anche monadistico, poiché l'Uno si contrae dando luogo ultimamente a entità indistruttibili che, una volta sorte, rimangono provviste dell'indivisibilità che inerisce loro. Così Dio, quale *Monas monadum*, è simultaneamente *super omnia* e *in omnia*, come Colui che, in ogni monade spirituale, costituisce la singolarità di questa, come è eideticamente in se stessa, nell'Intelletto divino, e come ineffabilmente è più che in se stessa, nell'inattingibile ed eccelsa *Mens*.

Infine, l'idealismo trascendente e monadistico che caratterizza le elaborazioni di Cusano e di Leibniz è di tipo finalistico, perché in entrambe la causalità preponderante, anzi decisiva, è la causa finale. Quest'ultima in Cusano sovrasta tanto la causa esemplare quanto la causa efficiente: subordina a sé la causa esemplare, perché la funzione di misurare la datità delle entità contratte, comparandole con la loro invisibile uguaglianza eidetica, non è in funzione di un astratto giudizio di equità, ma è in funzione della sperata buona riuscita del processo intermonadico di risalita di tutte le forme sostanziali alla loro dimora nell'Intelletto divino. La causa finale piega a sé anche la causa efficiente, perché la manifestazione contratta dell'Uno non ha come fine a se stesso l'ente determinato, ma lo produce per esprimere l'intenzione dell'Uno.

A tale proposito emerge una differenza tra Cusano e Leibniz, riconducibile alla loro collocazione al di qua e al di là della filosofia cartesiana: mentre Cusano dà ancora spazio alla causa esemplare, non spezzando il filo che lo connette per un verso all'esemplarismo bonaventuriano e per l'altro alla Scuola di Chartres, Leibniz invece riconduce interamente l'operatività della causa esemplare entro la legalità della causa finale, che opera parallelamente con la causa efficiente. Comunque non è sostanzialmente differente il procedimento mediante cui Cusano commisura l'ente che si manifesta nel terzo cielo dell'anima allo stesso ente che dimora, nella sua essenza, nel secondo cielo dell'Intelletto, dal procedimento mediante cui Leibniz relaziona l'individuo in carne e ossa al suo concetto completo. In entrambi i casi tale giudizio è sempre ipotetico, dalla parte della mente finita dell'essere umano, che non può attingere l'univoca precisione della divina Mente; inoltre in entrambi i casi tale congetturalità si gradua in negativo, conferendo minore pregnanza veritativa all'ente psicofisico che più si allontana dalla sua inoggettivabile e invisibile uguaglianza, ossia da Dio, ultima e assoluta causa efficiente e causa finale.

Ciò che differenzia effettivamente Cusano e Leibniz a tale riguardo è dato dal criterio della misurazione congetturale. Cusano non lo tematizza esplicitamente, ma lo trae dal dispositivo tomistico dell'analogia di attribuzione, che egli attiva implicitamente, mentre esplicitamente la rifiuta. Infatti l'unica modalità di analogia che Cusano accoglie esplicitamente è l'analogia di proporzionalità, a motivo dell'incolmabile iato che si frappone tra il finito e l'infinito: un diffalco che può essere reso parzialmente intelligibile solo mediante proporzioni che nulla dicono della sostanza dei due separati piani, la cui mediazione analogica rimane quindi preclusa. Cusano tuttavia non si mantiene ligio a questo divieto, che trasgredisce tacitamente allorché riflette sul rapporto che lega le forme sostanziali a Dio. Infatti Dio, nel suscitare le forme sostanziali, dona loro la sua indivisibilità, che si attua nella misura consentita dallo specifico sostrato materiale che le accoglie. Ma questo significa che, come già per Tommaso, vi è partecipazione delle *formae formatae* alla trascendente *Forma formarum*, e per di più tale partecipazione avviene nel punto decisivo del nostro discorso, nella fondazione della singolarità dell'essere.

Ritengo che ciò non si configuri come un'aporia che pregiudichi la coerenza del sistema cusano, ma che costituisca soltanto un'eccedenza del suo movimento di pensiero rispetto alla sua esplicita tematizzazione. Infatti, come ho già affermato in questa sede e come ho cercato di mostrare più

analiticamente altrove,³ la tessitura specifica dell'elaborazione cusaniana è costituita dalla trama del continuo, ossia dalla continuità indefinita dei modi manifestativi dell'Uno, intrecciata all'ordito del discreto, ossia dalla discontinuità delle forme sostanziali, ciascuna differente da tutte le altre: l'analogia di proporzionalità opera nel primo registro, l'analogia di attribuzione opera nel secondo, ma tra i due piani vi è parallelismo e reciproca convertibilità. Un'affine tessitura del discorso si ritrova nella monadologia di Leibniz, elaborata attingendo alla stessa matrice teorica neoplatonica, che consente di concepire le monadi nei due registri complementari del discreto e del continuo, una volta come atomi spirituali e un'altra volta come specchi dell'Uno, posti in una serie continua priva di salti.

In Cusano questo duplice e parallelo svolgimento della dialettica della contrazione illumina il rapporto tra le sue due fondamentali opere dei primi anni '40 del Quattrocento, il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*; nel primo testo infatti il registro dominante è dato dall'analogia di attribuzione, che consente il riconoscimento dell'indivisibilità delle forme sostanziali; nel secondo libro il registro dominante è dato dallo squadernarsi dell'analogia di proporzionalità, che rende intelligibile la continuità dei modi dell'espressione. Il fatto che Cusano non dichiarò apertamente di mutuare l'analogia di attribuzione nella fondazione della singolarità dell'essere è dovuto a una preoccupazione di tipo extrateorico, ovvero al suo proposito di prendere le distanze dal tomismo del suo tempo, più che dal movimento di pensiero proprio di Tommaso.

Dal canto suo Leibniz non ha la preoccupazione di prendere le distanze dal *Doctor Angelicus*, perché nel suo tempo il tomismo si presenta in Germania nella veste addolcita dell'ortodossia luterana, impregnata di neoplatonismo. Agli occhi di Cusano, invece, il tomismo si presenta nella veste rigida della *via antiqua*, imposta con la forza del potere religioso e politico nelle università.

Libero da questi condizionamenti storici, e nella sostanziale continuità con la *via moderna* delineata nel XV secolo in ideale riferimento alle posizioni di Ockham, Leibniz sceglie la strada più diretta: assumere, come già aveva fatto il *Venerabilis Inceptor*, il principio di contraddizione a criterio ultimo e inviolabile di giudizio ed estenderlo anche a Dio, riproponendo la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, assente in Cusano. Per quest'ultimo, in consonanza con Proclo e indirettamente con Plotino, la

3 Cfr. Idem, Quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara. *Singolarità e finalità nel De docta ignorantia di Nicola Cusano*, in "Annuario Filosofico", XXIV (2008), pp. 81-110.



validità del principio di contraddizione è limitata al terzo cielo, cioè al registro manifestativo costituito dall'Anima, intesa come la dimensione temporale in cui si intrecciano il sensibile e l'intelligibile. Nel sistema cusano il principio di contraddizione non vige nel secondo cielo dell'Intelletto, perché questo si connota come uno spazio infinito di integrale compostibilità, in cui ogni essenza è uguale alla totalità delle essenze e non differisce ultimamente da nessun'altra: nella sua specifica determinazione, ogni essenza è se stessa, la sua opposta e tutte le altre. In questa direzione già Plotino aveva qualificato il *Nous* come *sphairon apeiron*, come una perfetta sfera infinita in cui ogni punto eidetico coincide col centro, il diametro e la circonferenza del *Nous*. Così in Cusano il principio di contraddizione vige nella dimensione manifestativa dell'Anima, nella quale dà luogo alla dialettica dei contrari, mentre è sospeso in quella dell'Intelletto, nel quale vige la *coincidentia oppositorum* anche come coincidenza dei contraddittori, e poi è del tutto lasciato alle spalle nella loro *potentia fontana*, per prendere a prestito l'efficace definizione con cui Mario Vittorino nominava la prima ipostasi plotiniana.

4. Posti così i termini del confronto, sembrerebbe che sia emerso qui tra Cusano e Leibniz un divario incolmabile: la loro differente posizione nei riguardi della mistica, accolta dal primo e guardata con calibrata diffidenza dal secondo, sembrerebbe confermarlo. Infatti la differente posizione dei due pensatori riguardo al principio di contraddizione, limitato da Cusano al piano dell'esperienza sensibile, regolamentato dalla ragione discorsiva, ma travalicato nella dimensione intuitiva propria dell'Intelletto, e di contro assunto da Leibniz a criterio ultimo di intelligibilità, parrebbe dover collocare il pensatore di Kues nella linea dell'equivocità dell'essere che sfocerà in Cartesio, in contrapposizione all'univocità dell'essere di Duns Scoto e di Ockham, che invece viene fatta propria e riformulata da Leibniz.

Ritengo tuttavia che, a una più attenta considerazione, le cose non stiano come si presentano in superficie, e che tanto Cusano quanto Leibniz siano impegnati, ciascuno nella sua specifica situazione filosofica, a tentare una *terza via*⁴ tra il volontarismo arbitrarista e l'intellettualismo panlogistico, perseguita dai due con strumentazioni teoriche parzialmente differenti e ovviamente nei diversi contesti storici, che propongono ai due pensatori differenti obiettivi polemici: all'umanista Cusano, il superamento della Scolastica; a Leibniz, quello della rigida alternativa affermata da Descartes tra univocità ed equivocità. A mio parere, infatti, i due

4 Cfr. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 379.



pensatori sono animati dal medesimo intento di sottrarsi agli esiti volontaristici e arbitraristici cui conduce l'affermazione dell'equivocità dell'essere; comune a entrambi è lo sforzo di non cedere al rischio opposto di categorizzare il precategoryale, rendendo trasparente l'esperienza, con l'ipostatizzare la sua filigrana di intelligibilità nella monocorde esattezza delle idee. Dal lato di Cusano, vi è l'accoglimento della funzione esemplaristica delle idee, che sono accolte quali gradienti gnoseologici e valoriali della fattualità dell'esperienza, il che però non sfocia nell'idolatria dell'idea; quest'ultima, entro l'elaborazione cusaniiana, mantiene lo statuto di un modo congetturale della manifestazione, sulla base dell'assunto che soltanto ciò che è singolare è provvisto di consistenza ontologica. Dal lato di Leibniz si ripresenta lo stesso intento, lo sforzo di evitare di naufragare sui medesimi scogli.

Seguiamo più da presso la terza via cusaniiana. L'asserto della radicale sproporzione tra finito e infinito, non controbilanciata – come sarà invece in Leibniz – dalla validità universale del principio di contraddizione, se riconosce l'impossibilità del *quod est* a riflettere l'inattigibile eideticità del *quid est*, non per questo recide il legame tra la sponda dell'esterno e quella dell'interno, giacché Cusano introduce il terzo polo del *quia est* al fine di connettere gli altri due. Il piano del *quia est* designa il registro ermeneutico dell'interrogare la contrazione singolare, l'unica forma di contrazione, come si è visto, che non si dissolve nell'infinita e orizzontale rimanditività propria della materia e dei segni che ne marcano le incostanti modulazioni. Orbene, mentre il *quid est* per un verso indica le essenze custodite nel divino Intelletto, contornato dall'insormontabile e protettivo *Murus Paradisi*, nella cui soglia si esaurisce la legislazione del principio di contraddizione, lo stesso *quid est* per un altro verso è in un rapporto di tangenza col *quia est*, che nel territorio intermedio e magmatico dell'ambigua dimensione dell'affettività rilancia sempre di nuovo la domanda di senso, a sua volta radicata nella fatticità ultimamente irrischiabile del *quod est*.

Infatti quello del *quia est* è un domandare già sempre abitato da un'originaria, intuitiva e non categorizzabile risposta: benché non possa afferrare la precisa quiddità della *intentio* di Dio, l'interrogare proprio del *quia est* comprende imprecisamente che esso è costitutivamente orientato verso la *manifestatio* della trascendenza di Dio, in ciò che ha di più proprio e insieme di più diffusivo.⁵ L'intenzione – lo abbiamo visto – è quella di Dio, che dona l'essere alle forme particolari insieme al sigillo della sua indivisibili-

5 Cfr. Cusano, *De beryl.* XXXI, 40; 438 e ivi XXXVI, 49; 453.

tà, in modo che ciascuna di esse sia, in maniera partecipata per restrizione, un'unità senza pluralità, così come lo è, in maniera ineffabile, l'unità senza pluralità di Dio unitrino. Tale intenzione è presente in ogni singolarità contratta: soggiacente nel fondo della *abscondita memoria*⁶ della singola entità contratta, la volontà di Dio di manifestarsi nella sua contrazione affiora qualora la coscienza asseconi il desiderio che spinge alla *progressio*; lungo i sentieri della *progressio* la coscienza, reiterando la domanda sul *quia est*, ascende dalla Vita desiderante all'Intelletto desiderante, e poi da questo all'Uno, come leggiamo nei §§ 27 e 29 del *De principio*.⁷

Non può sfuggire il filo che collega questo movimento di pensiero a quello di Leibniz. Assumendo un'impostazione occamista, Leibniz muove dall'osservazione del corpo percipiente e delle percezioni interne dell'anima, per cogliere le notizie intuitive che lascino trasparire l'orientamento finalistico della creazione. Così la teleologia originariamente fungente nelle *petites perceptions*, che rappresentano il corrispettivo leibniziano della memoria nascosta cusaniiana, lascia trasparire in filigrana la meta del cammino delle sostanze individuali, che non è quella di ricomporsi panteisticamente in una presunta unità sostanziale dell'universo – essendo questo indefinitamente scomponibile e componibile, ne è privo – ma è quella di ricongiungersi alla trascendente e creatrice Monade assoluta, in un cammino intersoggettivo di costruzione di sempre più elevati nessi di componibilità e di armonia.

Tornando da Leibniz a Cusano lungo il filo di questo discorso, possiamo trovare conferma di tale orientamento teleologico monadistico e oltremondano nel *De non aliud*, composto nel 1462.⁸ Qui l'autore, ispirandosi a Proclo, concepisce il definire come l'atto del rendere discernibile il flusso dell'espressione: per un verso modalisticamente, con l'imprimere pieghe e linee di confine al *confusissimum chaos*;⁹ per l'altro verso monadisticamente, facendo emergere, in questa prima mappatura orizzontale della manifestazione, le tracce invisibili della sua originaria verticalità, che il movimento del definire attinge allorquando interroga l'orientamento finalistico delle forme particolari, nel quale infine emerge il darsi dell'identità delle sostanze individuali: un darsi ancora nascosto eppure già presente e ope-

6 Idem, *De aequal.* 27; 704.

7 Idem, *De princ.* 39; 735 e ivi 41-42; 736.

8 Per una disamina del *De non aliud* cfr. S. Mancini, *L'estrema soglia della riflessione trascendentale di Cusano: nient'altro che nome divino*, in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, eds. F. Botturi, F. Totaro e C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 871-881.

9 Cusano, *De non aliud* VII, 16; 805.

rante. Infatti l'intima finalità delle sostanze individuali non si estingue nell'ordine manifestato dall'immenso agglomerato dell'universo, ma si rilancia, protendendosi oltre l'orizzonte mondano, verso "l'ordine degli ordini" che lo trascende.

L'affinità con Leibniz, già qui chiara, diventa ancora più marcata nel *De ludo globi*, composto l'anno successivo, che pare quasi annunciare i temi della *Teodicea*. Qui Cusano sostiene che il mondo è stato creato da Dio secondo la perfezione che poteva essere attuata sulla base della "volontà liberissima del Dio ottimo", che fa sì che Egli abbia voluto creare la migliore contrazione possibile, compatibile con i limiti della contrazione ristretta nella sensibilità. L'autore precisa che proprio per questo motivo la migliore riuscita del mondo creato non è la perfezione in quanto tale, ma consiste nella minore imperfezione impressa in esso dalla divisione, che è comunque un portato inevitabile della sensibilità.¹⁰ Infine nel 1464, nel *De apice theoriae*, in cui l'identità di *posse* e di *esse*, che già era stata intesa nella cifra congetturale del *possest* nel precedente e omonimo dialogo del 1458, è ora interpretata nella nuova e conclusiva cifra del *posse ipsum*. Qui troviamo da un lato il più netto punto di divaricazione da Leibniz, poiché la figura del *posse ipsum* indica Dio come assoluto poter essere, sciolto da qualsiasi contrazione, quindi anche dalla sua articolazione eidetica come Intelletto.

In tal modo Cusano conferma, nel punto in cui si interrompe bruscamente e misteriosamente la sua esistenza terrena e con essa il suo itinerario speculativo, che Dio va concepito come vivente al di là del potere regolativo esercitato dal principio di contraddizione, per cui parrebbe che il volontarismo sia l'esito finale del suo cammino, che preluderebbe pertanto al volontarismo cartesiano. Invece le cose non stanno così, perché il *posse ipsum* è pensato da Cusano come una cifra bivalente. Infatti se l'Assoluto, inteso come il *posse ipsum* dell'Uno negativo, è al di là di tutto, è pure il potere assoluto della totale complicazione, che raccoglie entro se stesso tutte le determinazioni sostanziali. In questo suo porsi come assoluta potenza affermativa, il *posse ipsum* opera come principio propulsivo di una radicale inclusività, la quale a sua volta si specifica nella logica della Sapienza, diffusiva e insofferente a discriminazioni e barriere: quella in cui si esprime il *posse ipsum* è la Sapienza che parla a tutti, gridando nelle piazze e riconoscendo così pari dignità valoriale a tutte le forme sostanziali.

Ci troviamo qui di fronte alla massima tensione tra il Cusano pensatore dell'Uno e il Cusano cardinale della curia romana; forse per questo motivo egli invita il lettore a cercare entro il *posse ipsum* il segreto che vi ha depo-

¹⁰ Cfr. Idem, *De ludo I*, 22-23; 868-869.

sitato, e che ritengo concerna appunto la valenza diffusiva e antigerarchica della Sapienza. Quest'ultima infatti accoglie gli individui, armonizzandoli nei legami intermonadici orizzontali e ruotandoli nella verticalità dell'orientamento alla trascendenza di Dio, rispetto alla quale ogni singolarità si pone in un rapporto di reciprocità e uguaglianza con tutte le altre, come risulta anche dal *De pace fidei*, se letto in filigrana. Pertanto, se nella direzione mistica della teologia negativa il principio di contraddizione è sospeso, nella complementare direzione affermativa esso ricompare, perché entro la contrazione umana non può manifestarsi una Sapienza che sia divina e contraddittoria insieme. Con tale esito, ossia con l'approdo alla Sapienza che si manifesta a tutti come la *potentia ordinata* esprimendosi nelle logiche antigerarchiche dell'inclusività, Cusano guadagna un esito non arbitraristico, perché ciò che include non esclude alcunché se non l'esclusione stessa come istanza di giudizio, il che è reso intelligibile proprio dal principio di contraddizione. Cusano raggiunge così la stessa conclusione cui era pervenuto vent'anni prima nel *De coniecturis*: la Giustizia, quale contrazione dell'umanità nel singolo individuo, espressione pratica della potenza ordinata. Come allora la Regola d'Oro, prescrivente di non fare agli altri quello che non si vuole sia fatto a sé, aveva una validità universale e contraeva nell'etica della reciprocità la divina *Aequalitas* del Verbo, così pure ora l'inarrestabile diffusività del *posse ipsum* si manifesta nell'attività di tutte le forme sostanziali, ogniquale volta la connessione prevalga sulla separazione. Così la terza via di Cusano intreccia i fili della potenza assoluta e della potenza ordinata, evitando di sfociare tanto nel cieco arbitrarismo di un Dio nascosto e irato, quanto in un razionalismo panlogistico che aneli a imbrigliare la provvidenza di Dio negli schemi della ragione. Leibniz riprenderà questo cammino, annodando i medesimi fili in una più complessa trama, che riconfermerà l'esito raggiunto dal suo predecessore.