

Salvatore Carannante*

«cum cognitio sit assimilatio». Conoscenza, assimilazione e intelletto nel *De venatione sapientiae* di Cusano

«cum cognitio sit assimilatio». Knowledge, assimilation and intellect in Cusanus' *De venatione sapientiae*

Abstract

Written between 1462 and 1463, Cusanus' *De venatione sapientiae* can be considered as one of the most cogent expressions of his mature thought. This paper aims at exploring the background and the theoretical role played, in this work, by the concept of *cognitio*; it will be also outlined the strong connection between *cognitio* and other crucial ideas and images of Cusanus' philosophy e.g. *intellectus*, *imago*, *speculum* and especially *assimilatio*.

Keywords: Assimilation; Cusanus; intellect; *De venatione sapientiae*; wisdom.

Abstract

Redatto tra il 1462 e il 1463, il *De venatione sapientiae* rappresenta una delle testimonianze più significative della fase matura del pensiero di Cusano. Scopo del saggio è mettere in luce il retroterra e la fisionomia teorica assunta nell'opera dalla categoria di *cognitio*, facendone emergere lo stretto intreccio con una serie di concetti e immagini cruciali della riflessione di Cusano, come quelli di *intellectus*, *imago*, *speculum* e, soprattutto, di *assimilatio*.

Parole-chiave: Assimilazione; Cusano; intelletto; *De venatione sapientiae*; sapienza.

* Assistant Professor, Department of Humanities, University of Trento (Italy); salvatore.carannante@unitn.it

Redatto in Italia tra il 1462 e il 1463¹, il *De venatione sapientiae* incarna una delle testimonianze più significative e affascinanti della fase matura del pensiero di Cusano. Nel corso dei 39 capitoli che compongono l'opera Cusano offre infatti una complessa rassegna degli strumenti conoscitivi a disposizione dell'uomo nella ricerca della *sapientia*, quella «sapida scientia» che, a differenza della *scientia* ordinaria, si dirige alle realtà eterne, si ottiene per mezzo dell'*intellectus* ed è perciò collocata e oltre la sfera discorsiva ed oltre le contraddizioni². Questo percorso viene metaforicamente rappresentato nei termini di una *venatio*, una caccia nella quale si sono impegnati nel corso della storia numerosi filosofi, descritti come *venatores*, con le cui dottrine Cusano aveva guadagnato una maggiore familiarità soprattutto a seguito dell'acquisizione, nel 1462, e dello studio delle *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophia claruerunt* di Diogene Laerzio, nella versione latina approntata nel 1433 da Ambrogio Traversari³. Tra questi *venatores* Cusano include però anche se stesso, cogliendo così l'occasione per ripercorrere alcuni snodi decisivi della propria speculazione e tracciare quello che Santinello ha definito il «bilancio di tutta la propria attività di scrittore»⁴, una sorta di testamento spirituale in cui al dialogo con la tradizione filosofica si sovrappone, e si intreccia, un acuto, e non meramente ripetitivo, sguardo retrospettivo sul cammino speculativo compiuto in prima persona.

¹ Sulla cronologia compositiva del *De venatione sapientiae* e il dibattito al riguardo, cfr. Nicolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2018, nota 1, p. 2885.

² Cfr al riguardo. E.F. Rice, «Nicholaus of Cusa's Idea of Wisdom», *Traditio*, 13 (1957) 345-368; C. Catà, «L'umano come anelito del divino in Nicola Cusano», in *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di C. Catà, Roma 2010, 13-27: 15. Più specificamente sul *De venatione sapientiae*, cfr. H. Schnarr, *Modi essendi: Interpretationen zu den Schriften "De docta ignorantia", "De coniecturis" und "De venatione sapientiae" von Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1973; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa. Metaphysical Speculations*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1998; R. Ott, *Cusanus' Jagd nach Weisheit. Erläuterungen zu dem Werk „De venatione sapientiae – Die Jagd nach Weisheit“ von Nikolaus von Kues*, epubli, Berlin 2021.

³ Il codice, riccamente annotato da Cusano, è attualmente conservato a Londra (British Library, Codex Latinus Harleianus 1347). La forte correlazione tra la lettura di Diogene Laerzio e la panoramica dossografica al centro del *De venatione sapientiae* è del resto affermata esplicitamente da Cusano stesso nel prologo dell'opera: «Nunc vero cum in Diogenis Laërtii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes, concitatus ingenium totum contuli tam gratae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire»; Nicolaus De Cusa, *De venatione sapientiae*, ed. R. Klibansky et I.G. Senger, in *Nicolai De Cusa Opera Omnia*, vol. XII, Felix Meiner, Hamburg 1982, n. 1.

⁴ C. Santinello, *Introduzione a Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 133.

Strettamente legata a concetti cruciali della riflessione, specialmente epistemologica, di Cusano, come quelli di *intellectus*, *imago* e *speculum*, la categoria di *cognitio* occupa, in tale contesto, un ruolo essenziale, e scopo delle pagine che seguono è farne emergere il retroterra e la fisionomia teorica. L'intento è quindi mostrare come la ricerca della sapienza descritta nell'opera sia tesa a una *cognitio veritatis* che si configura essenzialmente come *assimilatio*, una forma di conoscenza unitiva che porta l'intelletto, da un lato, a discernere «omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali», dall'altro, a riconoscere se stesso come «viva et intellectualis dei imago».

1.

Per inquadrare efficacemente il concetto di *cognitio* nel *De venatione sapientiae* può essere utile richiamare l'articolazione complessiva della *venatio*, il percorso di ricerca della sapienza che l'uomo intraprende spinto da un desiderio naturale e che si svolge, come affermato già nel prologo, in *regiones* a loro volta suddivise in campi⁵. Tale articolazione è precisata e approfondita più avanti, quando Cusano chiarisce che «tres sunt regiones sapientiae: Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remoti». *E parte obiecti*, quindi, la *sapientia* sussiste, e risplende, a differenti livelli di intensità, in tre *regiones*, una tripartizione cui si affianca, *e parte subiecti*, l'individuazione di dieci *campi* particolarmente adatti all'individuazione della preziosa preda ricercata dai filosofi: «Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possesset, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum conexionis, nonum termini, decimum ordinis»⁶. Al concetto di *cognitio* Cusano fa riferimento fin dal primo dei dieci campi, quello della *docta ignorantia*. Stabilito, in particolare, che la *via negationis* consente di riconoscere Dio come «perfectio omnium perfectorum et perfectibilium», e che così viene conseguita quella *sapientia* che rappresenta per l'intelletto un «infinite et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexhaustibilem thesaurum», Cusano richiama alcune battute del sermone

⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 1.

⁶ Ibid., n. 30. Al concetto di *regio* Cusano aveva fatto ricorso già nel *De coniecturis* per denotare una gerarchia di quattro ambiti ontologici cui corrispondono le varie facoltà conoscitive; cfr. Niccolò Cusano, *Opere*, nota 91, p. 2377.

In nativitate Domini di Leone Magno, dove, sottolineando l'ineffabilità di Dio, il pontefice afferma: «Sentiamus in nobis bonum esse, quod vincimur. Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat»⁷. La *cognitio* della verità è raggiunta solo da chi comprende che, in relazione alle cose divine, per quanto si possa avanzare nella conoscenza, l'oggetto ricercato è destinato sempre a superare il risultato raggiunto. Punto essenziale, la *cognitio* conseguita mediante la *venatio* nel campo della *docta ignorantia* marca, come Cusano è attento a rivendicare, un'importante novità rispetto alle cacce tentate in passato dai «venatores philosophi», che hanno provato inutilmente a rendere «dei quiditatem semper scibilem»; una parziale eccezione è rappresentata, in tale contesto, da Platone, il quale, intuendo in qualche modo la via della *docta ignorantia*, «aliquid plus aliis philosophis videns dicebat se mirari, si deus inveniri, et plus mirari, si inventus posset propalari»⁸.

Ed è sempre Platone – simbolo di una filosofia che, pur pagana, non solo riesce ad anticipare alcune verità cristiane ma offre anche un valido fondamento per la loro *cognitio* – a essere richiamato in un altro, decisivo campo in cui «venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam», quello della luce. Qui l'intelletto intuisce che tutte le proprietà, come la bontà, la bellezza, la verità, «in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum»: gli attributi riscontrabili nelle realtà finite trovano il loro fondamento nell'essenza divina ed è in virtù di questa partecipazione che «nihil omnium expers est sapientiae et claritatis seu lucis, sed quodlibet tantum habet de his, quantum suae naturae sufficit, ut sit non aliud quam est, meliori modo quo esse potest»⁹. Alcune pagine dopo però, richiamando un'opinione di Platone recepita con la mediazione di Proclo (in particolare della *Theologia Platonis*)¹⁰,

⁷ Leo Magnus papa, *Sermo XXXIX In nativitate Domini*, in *Patrologia latina*, vol. 54, p. 226; i *Sermones* di Leone sono peraltro presenti in uno degli esemplari della biblioteca di Cusano (Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 40; per il brano citato da Cusano, in particolare, cfr. f. 34r).

⁸ Ibid., n. 30. Il riferimento è verosimilmente al luogo del *Timeo* in cui, secondo la versione latina di Calcidio, Platone afferma che «opificiem genitoremque universitatis tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari»; Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 38 [28c]. Su questo tratto decisivo del confronto cusano con la tradizione platonica, e sul ruolo svolto in tale contesto da Dionigi Areopagita, cfr. almeno W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 153-202.

⁹ Ibid., n. 44.

¹⁰ Della *Theologia Platonis* era stato lo stesso Cusano a commissionare una versione latina a Pietro

Cusano fa coincidere questa intuizione della perfetta semplicità dell'essenza divina con l'atto mediante il quale l'intelletto guarda dentro se stesso:

Refert Proclus in primo libro *Theologiae Platonis* Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. Ea enim quae post ipsam sunt, umbras esse videt intelligibilem; quae vero ante ipsam, ait in profundo clausis quodammodo oculis conspici. Omnia enim in nobis animaliter esse dicit. Ecce divinum Platonis iudicium. Ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo. In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter. Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem¹¹.

Nella misura in cui scorge dentro di sé la bontà, la bellezza, la verità e così via, l'intelletto è in grado di riconoscere le medesime qualità nell'assoluta semplicità dell'essenza divina ma anche sul piano del contratto, nella molteplicità delle realtà materiali. A ben guardare, comunque, tale asserzione discende dall'applicazione di un principio più generale, che è al contempo ontologico ed epistemologico, e che è a sua volta ascrivito al «divinum Platonis iudicium»: «ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo». Il modo di essere delle cose è infatti condizionato da ciò in cui esse si trovano, ragion per cui «in intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus». Nel caso specifico dell'intelletto, la presenza delle cose in esso viene chiarita proprio ricorrendo al concetto di *cognitio*, poco dopo descritta, sulla base del suddetto principio esposto, nei termini di una *assimilatio*.

Balbi; completata all'inizio del 1462, la traduzione viene poi copiata in quello che oggi è il manoscritto Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 185, codice costellato da copiosi *marginalia* di mano cusaniiana, dei quali è disponibile un'accurata edizione: Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus latinus*, in part. 2.1. *Theologia Platonis. Elementatio theologica*, hrsg. von H.-G. Senger, Winter, Heidelberg 1986. Per un'utile messa a punto intorno al complesso dialogo che Cusano intrattiene con Proclo, cfr. C. D'Amico, «Cusano e la tradizione platonica», *Il Pensiero*, 59/1 (2020) 147-166 e la bibliografia qui indicata.

¹¹ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 49.

2.

Il nesso con il concetto di *assimilatio* rappresenta l'aspetto decisivo della riflessione sulla *cognitio* condotta nel *De venatione sapientiae* e consente di illuminarne le molteplici relazioni con alcuni capisaldi del pensiero, anzitutto epistemologico, di Cusano che, messi a fuoco in fasi precedenti del suo itinerario speculativo, trovano nell'operetta venatoria un importante momento di sintesi. Emblematico, a questo riguardo, è il prosieguo dell'argomentazione condotta nel campo della luce, quando Cusano osserva:

Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, quideus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo. In bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit. Sic intuendo in suam magnitudinem omnia intellectualiter ambientem cognoscit exemplarem dei sui magnitudinem ambitum, quae illius est imago, excedere, quia ipsius non est finis; ita de reliquis cunctis¹².

La *cognitio* è nient'altro che *assimilatio* e la conoscenza, per tale ragione, si configura come l'interiorizzazione di contenuti riplasmati in base alla forma specifica della facoltà che li 'contiene'. In virtù di tale *assimilatio*, l'intelletto, «ut in speculo vivo vita intellectuali», guardando dentro se stesso come in un vivo specchio¹³, ritrova tutte le cose assimilate e, al tempo stesso, in tutte le cose assimilate ritrova se stesso, secondo un meccanismo che, su un piano ulteriore, consente all'uomo di riconoscere nel proprio intelletto una *viva imago*¹⁴ e una *similitudo* del Dio creatore. Tale riconoscimento, naturalmente, implica sempre la consapevolezza dello scarto che separa la creatura, e le sue capacità conoscitive,

¹² Ibid., n. 50.

¹³ Sulla metafora dello specchio, assolutamente centrale nell'intero arco evolutivo della speculazione cusana, si vedano almeno i saggi raccolti in I. Bocken - H. Schwaetzer - K. Reinhardt (hrsg.), *Spiegel und Porträt: zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag*, Uitgeverij Shaker Publishing, Maastricht 2005; cfr. anche D. Monaco, «Monadi, specchi e menti. Pensiero matematico e "imago Dei" nell'opera di Cusano», *Laboratorio dell'ISPF* 10 (2013), URL: http://www.ispf-lab.cnr.it/2013_301.pdf

¹⁴ Sul punto specifico della *viva imago*, cfr. G. Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis, Milano 2012, pp. 117-137.

dal Creatore: «in bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit», poiché le proprietà divine eccedono costantemente gli orizzonti di comprensione dell'intelletto. In questo senso, nella categoria di *cognitio*, e nel suo stretto legame con l'*assimilatio*, si rivela condensata la complessità del rapporto di *similitudo* sussistente tra uomo e Dio, un rapporto in cui si radicano, da un lato, la possibilità per l'*intellectus* dell'uomo di realizzare una fruttuosa *venatio sapientiae* «quando intra se pergit non cessans se ipsam profundare», dall'altro, il chiaro permanere della distanza tra divino e umano.

Quest'aspetto diviene ancora più chiaro durante l'esplorazione del campo del limite, campo che incarna uno snodo cruciale del testo poiché il *terminus* «non enim habet nec principium nec finem; sed principia, media et fines omnium terminabilium in se habet, sicut radix omnipotentiae in sua virtute omnia continens cuncta explicat universaque determinat»¹⁵. Il *terminus* infatti è ciò che determina gli enti nella loro natura specifica e, in quest'ottica, identifica gli archetipi presenti nella *mens divina*, che contiene in sé, in perfetta semplicità, le «rerum rationes [...], secundum quas divina sapientia omnia praedestinavit seu praedeterminavit produxitque»¹⁶. Quest'attività della *mens divina*, che nel determinare mediante il *terminus* pone in essere le cose, viene riprodotto, a un livello parziale e depotenziato, dalla *mens humana*:

Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. Sic ponit terminum lineis, quas facit longas vel breves, et tot ponit punctales terminos in ipsis, sicut vult. Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus. De quo in libro De mente scripsimus¹⁷.

Se per la *mens divina* porre un *terminus* agli enti significa farli esistere, nel caso della *mens humana*, che è «imago mentis absolutae», quest'operazione si realizza e si risolve sul piano conoscitivo, «in suo conceptu», secondo una prospettiva esposta già in altre opere, tra cui il secondo dei tre dialoghi che compongono l'*Idiota*, ossia il *De mente*, qui esplicitamente evocato da Cusano. Nel testo, completato nel 1450, Cusano, commentando l'opinione di quanti hanno ritenuto

¹⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 80.

¹⁶ *Ibid.*, n. 81.

¹⁷ *Ibid.*, n. 82.

«mentem nostram esse naturae divinae et menti divinae propinquissime coniunctam», specifica la natura di questa connessione, precisando che «inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa»¹⁸. Ricorrendo, già in queste pagine, al concetto di *assimilatio*, Cusano chiarisce che tra *mens divina* e *mens humana* sussiste la stessa differenza che intercorre tra «facere et videre»: la prima, infatti, «concipiendo creat», la seconda «concipiendo assimilat notiones», esplicando una «vis assimilativa» che verte sulle *notiones* delle realtà create dalla «vis entificativa» della *mens divina*. Tale prospettiva viene poi riaffermata e radicalizzata, in tempi più vicini alla stesura del *De venatione sapientiae*, nel *De principio*, risalente al 1459; qui, richiamando nuovamente l'autorità di Platone¹⁹, Cusano sottolinea che le «similitudines realium entium» si trovano «essentialiter in conditore», mentre l'uomo le ritrova in sé «notionaliter», due livelli cui corrispondono, rispettivamente, l'*intellectus conditor* di Dio e l'*intellectus assimilator* dell'uomo:

Conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum²⁰.

L'*assimilatio*, strutturalmente connessa alla *cognitio*, si palesa nella sua na-

¹⁸ Nicolaus de Cusa, *Idiota de mente*, ed. R. Steiger, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. V, Felix Meiner, Hamburg 1983, n. 99. L'idea della *mens* come forza strutturalmente assimilatrice, tale da conoscere le cose mediante la loro interiorizzazione, è ribadita poco dopo, e fatta valere non solo per la conoscenza intuitiva, ma per l'intera gamma delle facoltà umane, a partire dalla stessa percezione sensibile: «Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, in ratione rationabilibus»; *ibid.*, n. 99-100.

¹⁹ Recepita, ancora una volta, con l'essenziale mediazione di Proclo, e più specificamente del suo commento al *Parmenide*, la cui versione latina è contenuta nel manoscritto Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 186; per i marginalia cusani cfr. Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus latinus*, in part. 2.2. *Expositio in Parmenidem Platonis*, hrsg. von K. Bormann.

²⁰ Nicolaus de Cusa, *De principio*, ed. C. Bormann et A.D. Riemann, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. X/2b, Felix Meiner, Hamburg 1988, n. 21.

tura di caratteristica definitoria dell'*intellectus* umano, «figura figurarum sive assimilatio assimilabilium» e, come tale, *similitudo* che riproduce nella sua *praxis* conoscitiva, e pertanto ad un livello limitato e depotenziato, l'attività creatrice del *conditor intellectus*, quello divino, descritto come «forma formarum sive species specierum». Se l'azione produttiva dell'intelletto divino dà luogo a *formae* e *species*, l'imitazione che ne può attuare, secondo le sue possibilità e specificità, l'intelletto umano ha per oggetto *figurae* e *assimilationes*, secondo una distinzione di piani che il *De venatione sapientiae*, coerentemente al suo carattere spiccatamente riepilogativo e retrospettivo, presenta in termini ancora più espliciti.

3.

E sono ancora le pagine dedicate all'esplorazione del *terminus* a offrire ulteriori elementi per mettere a fuoco il ruolo della *cognitio* come processo che marca la specificità della *mens/intellectus*²¹ dell'uomo rispetto alla divinità; a questo proposito Cusano scrive:

Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere. Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit. Essentiae autem et quidditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum²².

L'ambito della *mens humana* non è occupato dalle *essentiae* o dalle *quidditates* – che sono invece effetti dell'azione creatrice della *mens divina* – ma dalle «notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines» e che trova guardando dentro se stessa; la «virtus intellectus» consiste infatti non nel porre in essere, conoscendole, le *essentiae* delle cose, ma nel potersi «omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum». Va peraltro rilevata qui l'implicita equivalenza tra i concetti di *notio*, *species* e *assimilatio*, a indicare tre aspetti complementari dei contenuti conoscitivi sui quali l'intelletto umano esercita la propria azione. In quest'ottica, Cusano subito dopo aggiunge:

²¹ Nel contesto del *De venatione sapientiae* Cusano tende a impiegare i due termini come sinonimi.

²² Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 86.

Sicut enim visus in sua virtute et potentia non habet nisi visibiles species seu formas, et auditus audibiles: ita et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi <intelligibiles> formas <seu> species. Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentiales formas. [...] intellectus essentiales rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur. Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat. Et hoc <est> esse terminum omnium. Nam posse fieri intelligens non terminatur nisi in intellectu, qui est quod esse potest. Ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso. Intellectus vero noster intelligit, quando se assimilatur omnibus. Nihil enim intelligeret, nisi se intelligibili assimilaret, ut intra se legat, quod intelligit, scilicet in suo verbo seu conceptu²³.

«In sua virtute et potentia» l'intelletto umano possiede esclusivamente *species* e forme intelligibili; *essentiae* e forme essenziali sono contenute esclusivamente nella «virtute et potentia causali» di Dio, il quale, «non intelligit, sed essentiat», ossia non comprende, al pari dell'intelletto umano, mediante l'assimilazione di similitudini delle realtà che esistono al di fuori di sé, ma, nell'atto di intuire in se stesso le forme essenziali degli enti, li crea, determinandoli secondo le loro caratteristiche specifiche: «ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso», mentre «intellectus vero noster intelligit, quando se assimilatur omnibus»²⁴.

La natura intrinsecamente 'assimilativa' della *cognitio* viene però approfondita, e riarticolata in una nuova direzione, nelle pagine incentrate sul decimo campo, quello dell'ordine, dominate dalla presenza, decisiva, di Dionigi Areopagita, elogiato come il più acuto di tutti i *venatores*, in quanto «deum quaerens reperit in ipso contraria coniuncte verificari privationemque excellentiam esse»²⁵. Non a caso, quindi, l'esplorazione di questo ultimo campo si apre con un'estesa citazione dal capitolo settimo del *De divinis nominibus*, letto da Cusano nella traduzione approntata, negli anni '30 del '400, da Ambrogio Traversari²⁶:

²³ Ibid., n. 86-87.

²⁴ È un punto, questo dell'identificazione tra *intelligere* e *assimilare*, affermato con nettezza già nel *Dialogus de possess*, collocabile al 1460 e, quindi, di qualche anno precedente il *De venatione sapientiae*: «Nisi enim intellectus se intelligibili assimilaret, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare»; Nicolaus de Cusa, *Dialogus de possess*, ed. R. Steiger, in Nicolai De Cusa *Opera Omnia*, vol. XI/2, Felix Meiner, Hamburg 1973, n. 17.

²⁵ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 89.

²⁶ Un esemplare dell'importante versione traversariana dell'intero *Corpus Dyonisiacum* è presente nella biblioteca di Cusano: Bernkastel-Kues, St. Nicholas-Hospital/Cusanusstift, codex Cusanus 43. Datata, ma ancora di riferimento, il lavoro sui *marginalia* che corredano l'esemplare condotto da Ludwig Baur, cfr. Nicolaus de Cusa, *Cusanus-Texte. III. Marginalien*.

Etiam est rursus divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita secundum eam, quae supra intellectum, unionem, quando intellectus ab entibus omnibus recedens, deinde et se ipsum dimittens, unitur super splendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus. Etiam quidem ex omnibus— quod quidem dixi — noscenda est. Ipsa enim est secundum eloquium omnium factiva et semper omnia concordans et indissolubili somnium concordiae et ordinis causa et semper fines priorum conectens principiis secundorum et unam universi conspirationem et harmoniam pulchrificans». Haec mihi magna visa sunt et maxime illius divini viri completam venationem continentia; ideo ponenda hoc loco iudicavi. Paulus apostolus, eiusdem Dionysii magister, differentiam inter ea, quae a deo sunt, et alia in hoc consistere aiebat, quod quae a deo sunt ordinata esse dicebat²⁷.

Come discepolo dell’apostolo Paolo, Dionigi ha potuto comprendere meglio di chiunque altro si sia posto sulle tracce della sapienza divina che la *cognitio*, quando si propone come oggetto Dio stesso, può realizzarsi unicamente «per ignorantiam». Nel punto più alto dell’ascesa conoscitiva, la *cognitio* come *assimilatio* si trasfigura in una ben più radicale *cognitio* come *unio*, tale da travalicare i confini dello stesso intelletto: percorrendo fino in fondo la *via negationis*, infatti, l’uomo abbandona qualsiasi determinazione finita, si distacca finanche da se stesso e «unitur super splendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus». Dal punto di vista di Cusano è questo l’obiettivo ultimo cui deve tendere la *venatio sapientiae*: dopo una lunga, e faticosa, perlustrazione dei molti campi in cui la sapienza sembra celarsi, il *venator*, seguendo la lezione di Dionigi, diviene consapevole che la suprema *cognitio*, l’effettiva conquista della preda a lungo ricercata, si pone al di là non solo della conoscenza discorsiva, ma anche della stessa *vis assimilativa* dell’intelletto, realizzandosi nelle forme di un contatto unitivo con l’eterna sorgente di tutte le cose.

Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, Winter, Heidelberg 1941.

²⁷ Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae*, n. 89.