

Greta Venturelli*

**«ad cognitionem signorum descendamus».
L'arte della *cognitio* nel *Compendium* di Nicola Cusano**

«ad cognitionem signorum descendamus». The Art of *cognitio* in the *Compendium* of Nicholas of Cusa

Abstract

In his second last work, the *Compendium* (1463-1464), Nicholas of Cusa discusses about *cognitio* throughout his new theory of signs. Presented here for the first time, this theory explains the nature and function of human knowledge in terms of empirical reception of sensible signs and mental production of signs. These latter are signs of the receipted signs (*signa signorum*) assimilated by human mind, which creates conjectures on reality thanks to its own notional power (*vis notionalis*). Then, the *cognitio* so acquired as conjectural knowledge, proves its validity in the external world. That premises the ineliminable conjectures' connection to their natural foundation and implicates the consequent opening to the dialogical dimension in which any conjecture is proved, discussed and overcome, to contribute to the well-being of the community (*ut melius vivant*).

Keywords: Knowledge; Theory of Signs; *ars coniecturalis*; *homo cosmographus*.

Abstract

Nel trattato del *Compendium* (1463-1464), Nicola Cusano affronta il tema della *cognitio* alla luce della propria teoria dei segni. Presentata e discussa qui per la prima volta, questa nuova teoria spiega la natura e la funzione della conoscenza nei termini della ricezione empirica di segni sensibili e della produzione mentale di segni. Quest'ultimi sono segni dei segni percepiti (*signa signorum*) assimilati dalla mente che, grazie al proprio potere nozionale (*vis notionalis*), crea congetture sulla realtà. Successivamente, la *cognitio* così acquisita come conoscenza congetturale prova la propria validità nel mondo esterno. Ciò presuppone l'ineliminabile connessione delle congetture con il proprio fondamento naturale ed implica la conseguente apertura alla dimensione dialogica entro cui ogni

* Cultrice della materia in filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, dell'Università degli Studi di Torino, via Sant'Ottavio 20, Torino, Italia.

congettura viene provata, discussa e superata, contribuendo in tal modo al benessere di una comunità (*ut melius vivant*).

Keywords: conoscenza; teoria dei segni; *ars coniecturalis*; *homo cosmographus*.

1. Il *Compendium* e la teoria dei segni

Nel *Compendium* (1463-1464)¹, Nicola Cusano affronta il tema della *cognitio*² alla luce della teoria dei segni. Questo aspetto, per il quale l'opera potrebbe essere quasi definita come un piccolo trattato di semiotica, conferisce al testo un carattere di novità³ che risiederebbe non tanto nell'aggiunta di un nuovo elemento alla riflessione cusaniiana quanto nella rilettura della stessa a partire dalla puntualizzazione sui segni. La rivisitazione della problematica gnoseologica nei termini di un'indagine sui segni si articola, dapprima, nella discussione sul carattere naturale e necessario dei segni (*Comp.* 2: h XI/3, nn. 3-4; ivi, 6: h XI/3, n. 16) e nella loro classificazione (*Comp.* 2: h XI/3, n. 5), per giungere poi alla spiegazione della funzione che essi svolgono nel processo gnoseologico che, attraverso la formazione di 'segni dei segni', conduce alla cognizione (*Comp.* 4-5: h XI/3, nn. 8-10, 12-15; ivi, 11: h XI/3, nn. 35-36)⁴. Dall'analisi di questo punto della tratta-

¹ Per la questione inerente alla datazione (incerta) e al destinatario del *Compendium* – presumibilmente Alberto IV di Baviera, già interlocutore di Cusano nel libro II del *De ludo globi* – si rimanda alla nota al testo di Enrico Peroli, che a sua volta si richiama allo studio di E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Parigi 1920 (cfr. E. Peroli, «Note e commento alle opere», in N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2017, pp. 2931-2964; p. 2931). Quest'ipotesi, che colloca la composizione del trattato tra la fine del 1463 e la primavera del 1464, è stata recentemente confermata anche da José González Ríos sulla base della presenza di due riferimenti interstatuali che rinviano rispettivamente al del *De ludo globi* (1463) e al *De apice theoriae* (1464); ciò proverebbe che il *Compendium* sia stato scritto parzialmente in concomitanza. (Cfr. J. González Ríos, «La concordantia entre *ars* y *natura* en el *Compendium Nicolás de Cusa*», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 93-103).

² In merito alla presenza del tema della *cognitio* nel *Compendium* si segnala che il termine *cognit** occorre 19 volte nell'intera opera.

³ Cfr. P. Casarella, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2017, p. 254; cfr. J. González Ríos, «Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?», *Filosofia* LXII (2017) 139-150.

⁴ Per le opere di Cusano qui citate e per il criterio di citazione delle stesse qui impiegato, si rimanda all'edizione critica dell'*Opera omnia* di Heidelberg: Nicolai de Cusa *Opera omnia* (=h) *issu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*.

zione congiuntamente al recupero di altri concetti chiave del pensiero cusano ivi sottesi, quale quello di *ars coniecturalis*, è possibile comprendere quale ruolo giochino i segni nella *cognitio*, in che modo essa sia acquisita attraverso l'arte dei segni e quale significato essa assuma in relazione all'arte congetturale dei segni. Come si avrà modo di apprendere nel corso dell'analisi qui proposta, la cognizione, intesa da Cusano come una funzione dell'anima⁵, indica propriamente la forza della mente quando conosce i segni: la *virtus cognitiva* è la forza della mente che apprende razionalmente una conoscenza mediata delle informazioni percepibili dell'oggetto (*signa obiecti*), ovvero una congettura che la mente, come se fosse un cartografo, raffigura a se stessa come una mappa ben ordinata e proporzionata della realtà, grazie alla quale orienta il proprio agire nel mondo e contribuisce al benessere della comunità.

2. «ad cognitionem signorum descendamus»: naturalità, necessità e classificazione dei segni

Prima di entrare nel merito della *cognitio*, è opportuno comprendere la teoria dei segni esposta nel trattato, a partire dalla lettura del primo capitolo del *Compendium* in cui Cusano ripropone la tematica gnoseologica inerente ai limiti e, soprattutto, alle possibilità della conoscenza umana da cui diparte tutta la sua riflessione. Per introdurre alla questione, Cusano chiede al proprio interlocutore di ammettere in via preliminare due presupposti innegabili, assunti come *verum* da tutte le menti rette⁶. Si tratta del riconoscimento sia del carattere proprio della *singularitas* e dell'*unitas*, per il quale si ha che «singulare non est plurale nec unum multa»⁷, sia della priorità ontologica (rispetto al *modus cognoscendi*)⁸, che

⁵ Con l'espressione «virtutis [...] vivificativae et cognitivae» (Nicolai de Cusa, *Comp.* 13: h XI/3, n. 40, lin. 6) Cusano si riferisce alla duplice virtù, quale funzione e forza dell'anima, già discussa nel dialogo *Idiota. De mente* (1450) (cfr. Id., *De mente* 5: h 2V, n. 80, lin. 8-15).

⁶ Per l'autoevidenza della verità universalmente riconosciuta dalle menti che regolarmente esercitano la propria funzione cogitativa a cui si riferisce qui Cusano (cfr. Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 4-5), si rimanda al *De docta ignorantia* (1440) (cfr. Id., *De docta ign.* I, 1: h I, n. 2, lin. 10-11).

⁷ Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 5-6.

⁸ La priorità del *modus essendi* sul *modus cognoscendi* è ripresa dalla tradizione aristotelica e dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino, a differenza dei quali per Cusano tale priorità comporta necessariamente l'impossibilità di conoscere razionalmente la verità o essenza di un ente,

giustifica come l'«essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit»⁹. Queste due premesse, rispettivamente riconducibili alla metafisica dell'unità e alla metafisica dell'essere¹⁰, vengono qui riproposte in quanto essenziali all'introduzione a due questioni centrali: il problema metafisico del rapporto Uno-molti¹¹ e il problema sulla relazione tra l'essere e il pensiero¹². Tralasciando la prima questione che trova nel concetto di *contractio* la spiegazione della partecipazione dei molti all'Uno mediante il *modus* proprio di ciascuno, si esamina qui la seconda.

L'interrogativo sulla relazione tra l'essere e il pensiero si traduce nel quesito sulla possibilità di avere cognizione della verità di un ente. Quest'ultima, come è noto ai lettori del *De docta ignorantia* (1440), altro non è che l'essenza o *quidditas* dell'ente stesso – altrimenti il suo *modus essendi* – inattingibile nella sua purezza o necessità¹³. Inoltre, poiché l'«essendi modum omni cognitioni suprapositum»¹⁴, la natura originaria di un ente – ossia la sua verità – eccede la contrazione assunta nella determinazione contingente, in cui è possibile la cognizione. La ragione infatti, in virtù della propria natura misurante e discretiva, non è in grado di conoscere la verità, ma solo alcune determinazioni, sicché «de essendi modo non est scientia»¹⁵. Tuttavia, ciò non significa accogliere una forma di scetticismo tanto meno respingere il realismo. Da un lato, Cusano riconosce la presenza di una visione mentale che, presentandosi come una forma di intuizione

poiché la cognizione è sempre posteriore e per questo soggetta ad uno scarto irriducibile sul piano della *ratio discernens*. (Per il superamento dell'Aquinate, si veda Jan Bernd Elpert nel capitolo dedicato al *Compendium* in J. B. Elpert, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2022, pp. 472-473).

⁹ Nicolai de Cusa, *Comp.* 1: h XI/3, n. 1, lin. 8-9.

¹⁰ Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 628.

¹¹ Per la rivisitazione della relazione tra l'Uno e i molti – già discussa nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis* – attraverso la teoria dei segni si rimanda allo studio di V. Giraud, «La question des signes dans le *Compendium* de Nicolas de Cues», in I. Moulin (ed.), *Participation et vision de Dieu chez Nikolaus de Cues*, Librairie Philosophique, Paris 2017, pp. 69-82.

¹² Il *Compendium* si conferma essere un'opera dedicata anche alla questione centrale della riflessione cusana: la relazione tra l'essere e il pensiero che accompagna tutta la sua produzione (cfr. J. B. Elpert, *Loqui est revelare*, cit., pp. 469-470).

¹³ Cfr. Nicolai de Cusa, *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10, lin. 24-25.

¹⁴ Id., *Comp.* 1: h XI/3, n. 2, lin. 13.

¹⁵ Ivi, n. 1, lin. 13-14.

passiva della mente, garantisce l'esistenza della realtà ontologica¹⁶: la visione mentale intuente fonda la possibilità e la validità della domanda sul *quid est* (alla quale è possibile rispondere solo per via congetturale); dall'altro, egli ammette la possibilità di avere una conoscenza degli accidenti di un ente; pertanto, «omnia, quae attingitur [...] non sunt ipsa res, sed similitudinem, species aut signa eius»¹⁷. Similitudini (*similitudines*), immagini (*species*), segni (*signa*) del modo di essere dell'ente sono ciò che rientra nell'ambito del conoscibile, sicché «res igitur, ut cadit in notitia, in signi deprehenditur»¹⁸. Il segno – che, secondo la definizione già presentata da Cusano nel dialogo *Directio speculandi seu de li non aliud* (1461-1462), è ciò che rimanda al designato o referente¹⁹ – non è dunque soltanto il conoscibile di un ente ma è anche il medio della cognizione del *modus cognoscendi* dell'ente.

Dopo aver così presentato il valore gnoseologico dei segni, Cusano annuncia al suo interlocutore che è giunto il momento di discorrere con maggior attenzione sui segni, «ad cognitionem signorum descendamus»²⁰, a partire dal loro carattere naturale e necessario. Quest'ultimo è desunto dall'imprescindibilità del segno, grazie al quale soltanto è possibile cogliere alcuni aspetti del *modus cognoscendi* di un ente; infatti, poiché non si può dare alcuna forma di conoscenza al di fuori del segno, i segni si presentano come necessari sia per l'acquisizione sia per la trasmissione della conoscenza. Per questo motivo, riprendendo il finalismo naturale di Aristotele²¹, Cusano spiega che l'essere umano non perverrebbe ad alcuna forma di conoscenza necessaria al proprio sostentamento²² senza disporre naturalmente degli strumenti necessari all'apprensione dei segni. In virtù di questa predisposizione innata, ogni creatura è dotata della capacità di ricevere le imma-

¹⁶ Ivi, n. 2, lin. 1-2: «habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione».

¹⁷ Ivi, n. 1, lin. 10, 12.

¹⁸ Ivi, 2: h XI/3, n. 3, lin. 2.

¹⁹ Id., *De non aliud* 24: h XIII, n. 110, lin. 27: «signum est signati signum». L'importanza della definizione offerta da Cusano risiede nell'imprescindibilità del rimando al referente (che è l'*ens realis*): un segno è tale soltanto se ha un referente al quale rinvia sempre.

²⁰ Ivi, n. 4, lin. 13.

²¹ Il riferimento è al terzo libro del *De anima* di Aristotele. (Cfr. E. Peroli, «Note e commentario al *Compendium*», cit., nota 13, p. 2935).

²² Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 2: h XII/3, n. 3, lin. 8-14. Cfr. anche, oltre al già citato passo del *De docta ignorantia*, il *De venatione sapientiae* (Id., *De ven. sap.* 1: h XII, n. 3, lin. 1-4) e più avanti, nel *Compendium* (Id., *Comp.* 6: h XII/3, n. 16, lin. 2-8).

gini degli enti e di riconoscerle come segni delle cose stesse. Garantita così la sopravvivenza, si tratta poi di operare al fine del miglioramento delle condizioni di vita, proprie e altrui: affinché le creature vivano meglio, «ut melius vivant»²³, è opportuno vivere insieme ai propri simili²⁴, comunicare con loro e incrementare il patrimonio culturale²⁵. Da qui l'esigenza di non limitarsi alla mera ricezione passiva dei segni ma di impegnarsi nella produzione attiva di essi, tanto per comunicare quanto per trasmettere il sapere²⁶.

La distinzione tra ricezione, produzione e riproduzione dei segni offre a Cusano l'occasione per una sistematizzazione tassonomica. Premesso che tutti i segni siano sensibili e che abbiano tanto la capacità attiva di designare altro da sé quanto quella passiva di essere recepiti, Cusano suddivide i segni in due macrogruppi: il primo, quello dei segni naturali, e il secondo, quello dei segni convenzionali²⁷: «signa omnia sensibilia sunt et aut naturaliter res designant aut ex instituto»²⁸. Naturali sono i segni impiegati per designare direttamente l'oggetto a cui rimandano e che si riconoscono naturalmente, senza alcun insegnamento. Questi si dividono, a loro volta, in segni che indicano la forma percettiva che informa sul segno stesso (ad esempio quelli relativi al colore, appresi dalla vista, e quelli relativi ai suoni, riconosciuti grazie all'udito) e in segni che designano lo stato fisico o emotivo di una persona o, più in generale, di un essere vivente (ad esempio, una risata, che basta venga udita per sapere che esprime gioia, e un gemito che riconduce al dolore e alla sofferenza)²⁹. Gli altri segni, quelli convenzionali «quae ad designandum ad placitum sunt instituita»³⁰ la cui istituzione non è nota *naturaliter*³¹, non possono essere compresi e impiegati senza arte o dottrina ovve-

²³ Ivi, 2: h XII/3, n. 4, lin. 2.

²⁴ Cfr. ivi, lin. 2-3.

²⁵ Cfr. ivi, lin. 6-7.

²⁶ Cfr. ivi, lin. 11-12.

²⁷ Cusano riprende qui l'insegnamento del *De doctrina christiana* di Agostino (cfr. P. Casarella, *Word as Bread*, cit. p. 262). Per una sistematizzazione analitica delle tipologie di segni indicate da Cusano, si rimanda allo studio di P. J. N. Theruvathu, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 162-166.

²⁸ Nicolai de Cusa, *Comp. 2*: h XII/3, n. 5, lin. 1-2.

²⁹ Cfr. ivi, lin. 2-8.

³⁰ Ivi, lin. 9.

³¹ Benché non sia oggetto di analisi di questo saggio, la questione del carattere convenzionale del linguaggio merita di essere evidenziata. Leggendo il passo sopra citato del *Compendium* alla luce di quanto già discusso da Cusano nel secondo capitolo del dialogo *De mente* (Nicolai de Cusa, *De mente 2*: h 2V, nn. 58-68), che – nel riprendere il *Cratilo* – spiega in che modo l'attribuzione

ro senza la mediazione da parte di un maestro che deve innanzitutto occuparsi di insegnare la conoscenza di questi segni di natura verbale (*verba*)³², ulteriormente distinti in *vocabula* e in *scripta*, colti rispettivamente con l'udito e con la vista³³. A quest'ultima diramazione segue poi la spiegazione della produzione dei segni, in modo particolare della formazione delle parole quali segni esplicanti ciò che è contenuto nella mente, che è a sua volta un segno di quanto appreso mediante le immagini sensibili. Le parole, pronunciate o scritte, come un'opera d'arte sono dunque segni della mente ossia traduzioni, di natura verbale in un caso e artistica nell'altro, della cognizione razionale o congettura della mente, qui illustrata secondo l'arte dei segni.

3. La *cognitio* secondo l'arte dei segni

Il percorso gnoseologico che conduce alla cognizione – e che interessa tutte le facoltà, dal *sensus* all'*intellectus*, mediante la *ratio*³⁴ – è un processo graduale

convenzionale di un nome abbia un fondamento naturale, si coglie la problematicità della questione. Come evidenziato da P. Casarella, oltre che nella natura mimetica – che risulta evidente dalla teoria della vocalità medievale ripresa da Cusano (cfr. J. González Ríos, «La concordantia entre *ars* y *natura* en el *Compendium* Nicolás de Cusa», cit., pp. 98-100) – l'origine naturale del linguaggio è da ricercarsi nella relazione con il *Verbum* o *Logos*, parimenti il fondamento del *nomen naturale* e il trascendentale del linguaggio.

³² Cfr. Id., *Comp.* 2: h XII/3, n. 5, lin. 10-14. L'importanza dell'insegnamento dei segni convenzionali è ripresa da Cusano dal *De magistro* di Agostino. (Cfr. A. E. Marazzato, «El papel de los signos en el *Compendium* de Nicolás de Cusa (1401-1464)», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 236-240).

³³ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 2: h XII/3, n. 5, lin. 7-8. Alla distinzione tra *vocabula* e *scripta* corrisponde la separazione tra l'*ars dicendi* e l'*ars scribendi*, discussa nel capitolo seguente (cfr. *ivi*, 3: h XII/3, nn. 6-7). Intese rispettivamente come scienza prima e scienza seconda, sarebbe un errore ritenere che la parola scritta sia inferiore a quella parlata. Condividendo la posizione di J. González Ríos, si ricorda che – senza rinunciare al valore che la parola assume nella teologia speculativa di Cusano – la parola scritta ha una forza decisiva rispetto alla metafora del mondo come libro. (Cfr. J. González Ríos, «La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa», in G. Cuozzo – A. Dall'Igna – J. González Ríos – D. Molgaray – G. Venturelli (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano – Udine 2019, pp. 137-149).

³⁴ Per un'attenta descrizione delle facoltà e del loro funzionamento si rimanda al secondo libro del *De coniecturis* (1441-1442). (Cfr. Nicolai de Cusa, *De coni.* II, 13: h III, nn. 134-135; *ivi*, 16: h III, n. 157).

di assimilazione che procede dalla percezione di un segno sensibile (*signum*) e che prosegue mediante la formazione di un concetto o immagine del segno percepito (*signa signorum*) preservato nella memoria, fino alla sua estrinsecazione ad arte. Esso si articola dalla percezione sensibile, una ricezione passiva da parte del soggetto sul cui corpo agisce la forma o segno di un oggetto³⁵. Ogni oggetto, come qualsiasi altro ente naturale sensibile, emette per esempio una luminosità (o in atto o in potenza) tale per cui i segni percepibili del suo colore muovono, «per rectam lineam»³⁶, dall'oggetto verso i sensi del soggetto percipiente³⁷. Ciò richiede altresì la presenza di un *medium*, quale la luce, che rende possibile la moltiplicazione e la trasmissione dei segni³⁸. Tuttavia, affinché si giunga ad una visione dei segni da parte del soggetto, è opportuno che essi incontrino l'attenzione di colui che vede³⁹ grazie alla propria *virtus cognitiva*⁴⁰. Come precisato da Hans-Ulrich Baumgarten⁴¹, quest'incontro, definito da Cusano come un'*adaequatio* secondo il lessico ancora in uso all'epoca, non deve essere inteso in senso tomista, quanto piuttosto come una corrispondenza intenzionale tra i segni dell'oggetto (*similitudines obiecti*) e l'organo percettivo del soggetto nella sua assimilazione, senza che ciò comporti alcuna pretesa di oggettivazione dei segni percepiti⁴². Secondo Cusano infatti esistono due forme: una forma informante

³⁵ Cfr. Id., *Comp.* 13: h XII/3, n. 39, lin. 16-17.

³⁶ Ivi 4: h XII/3, n. 8, lin. 7.

³⁷ Cfr. ivi, lin. 2-9.

³⁸ Cfr. ivi, lin. 16-18.

³⁹ Ivi, n. 41, lin. 8-9: «patet quod visio ex intentione coloris et attentione videntis oritur».

⁴⁰ Ivi, 13: h XII/3, n. 40, lin. 6.

⁴¹ Secondo H.-U. Baumgarten, benché Cusano si muova, almeno inizialmente, nell'alveo della teoria tomista della percezione, la concezione che egli matura si sviluppa in una nuova direzione per la quale l'intenzionalità della mente si conforma alla propria *virtus cognitiva*, per cui la mente assimila il segno, astraendolo e, per ciò stesso, modificandolo. Cfr. H.-U. Baumgarten, «Nikolaus von Kues' Theorie der Wahrnehmung», *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999) 299-311.

⁴² Secondo Ernst Cassirer, la concezione cusana per la quale «l'io non conosce più gli oggetti adattandosi a essi e riproducendoli, ma, al contrario, cogliendone la somiglianza con la propria natura» è stata possibile grazie al passaggio dalla *similitudo* all'*assimilatio* per il quale «dall'asserzione di una somiglianza esistente nelle cose, che è la base del loro ordinamento e della loro classificazione per generi, passa all'interpretazione del processo in virtù del quale lo spirito può cercare e produrre un nesso armonico tra gli oggetti e se stesso». E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Vol. I. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1952, p. 56. In ciò risiede altresì il significato che Cusano attribuisce in prima istanza all'insegnamento di Protagora per cui a ragione sostiene *homo mensura rerum*. (Cfr. M. Álvarez Gómez, «"Homo mensura rerum"».

(*forma informans*) che è similitudine o segno dell'oggetto e una forma formante (*forma formans*) che è similitudine della mente⁴³. Soltanto quando entrambe le forme – il segno dell'oggetto che informa e l'intelletto che forma attraverso la sua similitudine – agiscono simultaneamente avviene la percezione; la visione, ad esempio, occorre quando nell'occhio sono compresenti queste due similitudini.

Addentrando nella spiegazione, Cusano precisa che il soggetto percipiente, dopo aver accolto i segni percepiti dai sensi che permangono naturalmente nell'organo di senso soltanto finché l'oggetto è presente ai sensi⁴⁴, li trattiene attivando la propria ragione: la *ratio phantastica seu imaginativa* conserva nella memoria i segni percepiti e trasportati dagli spiriti corporei⁴⁵. Questi segni presenti nella memoria sono chiamati *signa signorum*, giacché essi sono i segni di quei segni già presenti nei sensi: «sunt igitur signa rerum in phantastica signa signorum in sensibus»⁴⁶. Una volta trattiene, i *signa signorum* vengono poi appresi dalla *ratio apprehensiva*⁴⁷ mediante un processo di astrazione, tale per cui questi segni, pur avendo un maggior grado di astrazione che avvicina loro alla forma astratta degli enti nozionali, presentano ancora un legame con gli oggetti sensibili dai quali non sono del tutto separati⁴⁸. Ciò accade poiché soltanto ciò che è riconducibile alla quantità può essere appreso dalla mente⁴⁹, dato che quest'ultima necessita di una sostanza materiale per intervenire con la propria *forma formans*

El Cusano come intérprete de Protágoras», in J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 379-395).

⁴³ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 11: h XII/3, n. 35, lin. 2-5.

⁴⁴ Ivi, 4: h XII/3, n. 8, lin. 19-20.

⁴⁵ Cusano sottintende qui la teoria degli spiriti corporei già presentata e discussa nel capitolo 8 del *De mente* che, insieme al presupposto del *continuum* tra le facoltà, spiega la 'psicologia del processo conoscitivo'. (Cfr. A. Kijewska, «“Idiota de mente”: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism», in W. A. Euler – Y. Gustafsson – I. Wikström (eds.), *Nicholas of Cusa on Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademi förlag, Åbo 2010, pp. 67-88).

⁴⁶ Nicolai de Cusa, *Comp.* 4: h XII/3, n. 9, lin. 4.

⁴⁷ Ivi, lin. 1-3. Per la distinzione tra *ratio apprehensiva* e *ratio phantastica seu imaginativa* si rimanda a Id., *De coni.* II, 16: h III, n. 157, ove Cusano spiega che la ragione assume nomi diversi rispetto alla direzione del proprio moto: verso i sensi accoglie i segni sensibili e li trattiene nella memoria, verso l'intelletto, invece, opera con le immagini o concetti apprendendole.

⁴⁸ Id., *Comp.* 4: h XII/3, n. 9, lin. 7-12.

⁴⁹ Cfr. ivi, 5: h XII/3, n. 12, lin. 1-3. Come già precisato nel *De beryllo* (1458), l'intelletto, legato indissolubilmente alla corporeità, necessita della grandezza o quantità, quale strumento di cui si serve per formulare i propri concetti (cfr. Id., *De beryl.*: h 2XI/1, n. 63, lin. 17-19) che sono di natura matematica (cfr. ivi, n. 52, lin. 4).

sulle *formae informantes* dei *signa obiecti*, ai quali conferisce una forma congrua al tipo di conoscenza (sensibile, razionale, intellettuale). Così, quanto conservato nella memoria e misurato dalla ragione, si rivela essere un concetto che la mente rappresenta a se stessa come una figura o immagine quale forma sostanziale matematica⁵⁰; l'immagine, ben ordinata e proporzionata, è il risultato dell'azione della mente sui segni percepiti, operante coi principi matematici dell'intelletto. Questa rappresentazione o misura rivela la duplice natura segnica del concetto, che è sia il segno dei *signa obiecti* (quale cognizione del *modus cognoscendi* dell'oggetto, da un lato) sia il segno della mente stessa (quale auto-cognizione, «sui ipsius cognitio»⁵¹, dall'altro).

Nel *Compendium*, la natura segnica della cognizione è illustrata in tutta la sua profondità e criticità dalla celebre metafora dell'uomo cosmografo (*homo cosmographus*), che paragona l'attività conoscitiva alla produzione di una mappa cartografica⁵². Secondo Cusano, qualunque essere perfetto – tale in quanto dotato sia dei sensi sia dell'intelletto – è da considerarsi come un cosmografo che vive stabilmente in una città e che ha il compito di redigere una mappa del mondo esterno, a partire dalle informazioni provenienti dai messaggeri che accedono attraverso le cinque porte della città⁵³. Dopo un'iniziale fase ricettiva⁵⁴, il cartografo chiude quest'ultime, interrompendo il flusso delle informazioni, e stende una

⁵⁰ Cfr. ivi, n. 52, lin. 3-4.

⁵¹ Id., *Comp.* 7: h XII/3, n. 20, lin. 14.

⁵² Il capitolo VIII del *Compendium* è interamente dedicato alla metafora dell'*homo cosmographus*. (Cfr. ivi 8: h XII/3, nn. 22-23).

⁵³ Cfr. ivi, n. 22. Per rimarcare la propria distanza dall'innatismo nozionale, già discussa nell'*Idiota de mente* (cfr. Id., *De mente* 4: h 2V, n. 77; per un approfondimento critico si veda il contributo di A. Fiamma, «La questione dell'innatismo nel *De mente* di Nicolò Cusano», in A. Dall'Igna – D. Roberi (eds.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano-Udine 2013, pp. 101-115), Cusano specifica che una manchevolezza sarebbe presente nella descrizione del mondo, qualora una porta sensibile – quale, ad esempio, quella della vista – fosse chiusa con la conseguente impossibilità da parte dei messaggeri (della vista) di entrare. (Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 8: h XII/3, n. 22, lin. 12-17).

⁵⁴ In accordo con l'analisi di Josef Stallmach, il processo ivi descritto può essere suddiviso in quattro fasi principali (cfr. J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Ascendorff, Münster 1989, pp. 51-58), che corrispondono, innanzitutto, all'emissione dei segni sensibili da parte degli oggetti esterni verso gli organi di senso del soggetto, la percezione o prima assimilazione di questi segni (intesa come l'incontro tra il segno e l'intenzione del soggetto nei rispettivi organi di senso), la concettualizzazione o formazione dei *signa signorum* mediante la *forma formans* e, infine, la riflessione sulla propria attività cognitiva (quale auto-cognizione della mente).

prima raffigurazione (*designationem*)⁵⁵. Per evitare che questa venga perduta, egli la trascrive su una mappa «bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam»⁵⁶, dall'osservazione della quale – trasferendo il proprio sguardo interiore al creatore del mondo esterno che egli ha raffigurato nella mappa⁵⁷ – si scopre a sua volta creatore dalla rappresentazione del mondo sensibile, una rappresentazione – bene ordinata e proporzionata – che altro non è che una congettura della propria mente. Con questa metafora la *cognitio* mediante i segni si conferma essere un'attività o arte congetturale dell'*homo artifex*.

L'*ars coniecturalis*, già presentata nel *De coniecturis* (1441-1442), procede dal riconoscimento della *docta ignorantia* e si fonda sull'antropologia teologica umanistica⁵⁸, per la quale Cusano non si limita a definire l'uomo come *imago Dei*, bensì come *viva imago Dei* che è *capax Dei*⁵⁹. Ciò consente l'affermazione di una forma valida di sapere, la congettura ovvero «omnem humana veri positivam assertionem»⁶⁰. Grazie alla propria *vis notionalis*⁶¹, analogamente all'attività creatrice divina⁶², la mente rappresenta la propria congettura o cognizione, che partecipa della verità senza pretenderne alcuna oggettivazione. Questa è la consapevolezza alla quale giunge il cartografo quando riflette sulla propria atti-

⁵⁵ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 8: h XII/3, n. 23, lin. 1-2.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, n. 23, lin. 2-3.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, lin. 3-6.

⁵⁸ L'antropologia teologica cusaniiana può essere definita umanistica per l'importanza attribuita alla creatività della mente (cfr. G. Von Bredow, «Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva dei imago*)», *MFCG* 13 (1978), pp. 58-67). Più radicalmente, la creatività della mente costituirebbe il punto archimedeo dell'antropologia cusaniiana, per la quale – in modo del tutto originale, secondo Thomas Leinkauf – essa rappresenta l'inaugurazione di una nuova concezione della produttività, che coinvolge l'essere umano come artigiano del proprio mondo concettuale. (Cfr. T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006, p. 46).

⁵⁹ Cfr. Nicolai de Cusa, *Sermo CCLI*: h XIX, n. 13, lin. 12. Il genitivo della locuzione può essere duplicemente inteso in senso oggettivo (per cui l'uomo è capace di Dio come oggetto, imperfetto e inadeguato, del suo pensiero) sia in senso soggettivo (per cui l'uomo è capace di essere, analogamente, come Dio). Sviluppando quest'ultimo, l'essere *capax Dei* si traduce per l'essere umano nell'essere *capax (artis) Dei*, nozionalmente e mediante la produzione di artefatti (cfr. I. Mandrella, «*Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*», in A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 187-202).

⁶⁰ Nicolai de Cusa, *De coni.* I, *Prologus*: h III, n. 2, lin. 4-5.

⁶¹ Cfr. *Id.*, *De mente* 4: h 2V, n. 77, lin. 13

⁶² Cfr. *ivi* 7: h 2V, n. 99, lin. 7; *Id.*, *De ludo* II: h IX, n. 80. Ancora, «coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet» (*Id.*, *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 3).

vità in analogia alla creazione del mondo reale; con questo momento, riflessivo e introiettivo, a ragione si può affermare con João Maria André che l'arte della *cognitio* è un'attività di produzione simbolica⁶³, oltre il livello segnico, che – in virtù del rimando a ciò che è trascendente, oltre al riferimento immanente – inserisce la proposta di Cusano in una prospettiva squisitamente ermeneutica, senza per questo perdere il riferimento a qualsiasi criterio di verità, tratto peculiare dell'*ars coniecturalis* cusaniana. Quest'ultima infatti, proprio in quanto *ars*, è intrinsecamente legata alla natura alla quale rinvia costantemente, prevenendo il rischio di incappare in un vuoto autoreferenzialissimo segnico privo di riferimento esterno, tale per cui i segni perderebbero la propria natura divenendo dei vuoti simulacri. Ciò si spiega chiaramente a partire dalla relazione dialettica in cui Cusano pone arte e natura: nel mondo creato non si dà mai o solo natura (*unitas*) o solo arte (*alteritas*)⁶⁴, bensì entrambe. Come illustrato nel secondo libro del *De coniecturis* in cui questa coppia concettuale viene presentata, l'alterità – che segue necessariamente all'unità – è esplicazione dell'unità stessa che, a sua volta, non può darsi senza alterità. L'arte, dunque, in quanto *naturae similitudo* altro non è che esplicazione della natura⁶⁵ o meglio similitudine della forza generatrice della natura. Rileggendo in questi termini il paradigma mimetico classico⁶⁶, si comprende come l'attività umana sia indissolubilmente legata al proprio fondamento naturale⁶⁷; per questo motivo la congettura è tale (ossia un valido artificio umano) poiché partecipa della verità (o natura) di cui è chiamata a dare prova. Da qui la centralità della verifica, che si presenta come un'operazione necessaria di convalidazione della congettura, che – come evidenziato da Gianluca Cuzzo – trova nella mano tanto il proprio strumento quanto il proprio simbolo⁶⁸.

⁶³ Cfr. J. M. André, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1997, pp. 554-563.

⁶⁴ Cfr. Nicolai de Cusa, *De coni.* II, 12: h III, n. 131, lin. 3: «Natura unitas est, ars alteritas, quia naturae similitudo».

⁶⁵ Cfr. H. Schwaetzer, «„...quia naturae similitudo“. *Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung*», in A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 267-290.

⁶⁶ Come suggerito da J. M. André, intendendo per *physis* non tanto gli enti reali quanto piuttosto l'*arché*, l'espressione *ars imitatur naturam* ripresa da Cusano debba essere interpretata nel senso che «ciò che l'arte imita è la forza generatrice della sua stessa realtà» (J. M. André, «Arte e natura: il ripensamento del tema della *imitatio* in Nicola Cusano», in *Filosofia* LXIV (2019) 111-125.

⁶⁷ Cfr. Nicolai de Cusa, *Comp.* 9: h XII/3, n. 27.

⁶⁸ Come G. Cuzzo scrive, «la mano, secondo Cusano, interpreta i segni mentali che sono alla base

Il ritorno alla realtà extra mentale, con cui la *cognitio* assolve il proprio compito, apre alla dimensione dialogica entro cui prende pienamente significato il progetto cusano. L'acquisizione esperienziale del sapere, non semplicemente per la sopravvivenza bensì per il benessere (*ut melius vivant*), trova nel confronto dialogico il proprio momento di fecondità: scardinando ogni pretesa di oggettivare la verità senza per questo cadere in un solipsismo né in un vuoto formalismo, la teoria cusana della *cognitio* attraverso l'arte congetturale dei segni afferma criticamente il valore rappresentativo della conoscenza e sottopone la congettura ad una revisione costante nella garanzia del fondamento naturale della stessa. Questa lezione cusana, più attuale che mai⁶⁹, si traduce nell'invito a condividere la propria mappa sulla realtà con quelle altrui: soltanto operando per la *concordantia differentiarum* delle varie congetture è possibile costruire una realtà sociale inclusiva in cui il sapere – valido ma non oggettivo, naturalmente fondato ma non definitivo – è costruito socialmente a partire dal fondamento naturale senza per questo giungere ad una definizione ultima, che rimane invece aperta nel suo progressivo moto asintotico di avvicinamento alla verità di cui sempre partecipa.

del linguaggio. Mentre il verbo esprime il pensiero [...], la mano [...] realizza le condizioni di verificabilità della dottrina congetturale sul piano dell'esperienza [...]». G. Cuozzo, «Cusano, Ficino, Giorgione e Leonardo», in A. Dall'Igna – V. Maurella (eds.), *Dialettiche del Rinascimento*, Mimesis (Bibliotheca Cusana), Milano – Udine 2021, pp. 11-56; p. 27.

69 La lezione di Cusano può essere valorizzata nel contesto attuale, contraddistinto dalle ICTs e dai *social media*, in relazione al problema del rischioso solipsismo e del vuoto autoreferenzialismo in cui questi mezzi di comunicazione rischiano di far incappare i propri utenti. I *social media*, in modo particolare, ripropongono alla nostra attenzione la problematica gnoseologica entro un orizzonte sociale, dinamico e soggetto al mutamento in cui le informazioni devono riscoprire criticamente sia la propria natura conoscitiva sia il proprio fondamento.