

Le funzioni dell’immaginazione nel pensiero filosofico di Nicola Cusano

di Francesco Brusori

Abstract

This essay focuses on the specific notion of *imaginatio* that Nicholas Cusanus defines in his theoretical reflection. I shall analyze its applications (or functions) both in relation to the discursive kind of human knowledge and, more in general, in connection with the thought. The cusanian theory of mind reveals a triple use of this faculty, which allows reason [*ratio*] to produce not only forms concerning the sensible world, but also forms of pure rationality – completely free of perceptual impressions – such as those regarding the lexicon of mathematics, geometry and of planning thought. In this sense, the rational and imaginative dynamics develop the whole perspective of the human mind. In addition, Cusanus recognizes another innovative role of the imagination, which has to do with the capacity to reflect on God in symbolic terms. It provides the intellect with a special interpretation of the rational figures and forms, in order to convey the only possible way of argument around the First Principle of everything.

Keywords: Cusanus, imagination, reason, intellect.

1. Per una logica dell’assimilazione delle forme dei sensibili

La facoltà dell’immaginazione che Nicola Cusano ammette nella sua riflessione teoretica con il termine *imaginatio* – a traduzione del vocabolo φαντασία (di ampia diffusione dapprima aristotelica e in seguito neoplatonica) – sembra svolgere un ruolo apicale nell’ambito dell’intera economia intellettuale della mente umana. Cusano ne implica la presenza attiva al fondo di ogni operazione mentale degna di nota; e infatti non c’è un suo scritto filosofico-scientifico o teologico di rilievo che non ne tratti anche solo tacitamente. D’altronde, le varie influenze (dirette o mediate) di diversa provenienza cultura-

le di cui la formazione del suo pensiero beneficia gettano le basi per un’innovativa concezione non solo della globale attività della *mens*, ma anche delle movenze particolari di questa facoltà¹.

Sull’esempio del *De anima* di Aristotele², Cusano introduce l’immaginazione anzitutto nel quadro delle capacità mentali con la chiara e immediata intenzione di attribuirle un ruolo di intermediazione che si eserciti – con autonomia funzionale – tra il greve responso dell’inferiorità del senso e il potenziale astratto della superiorità razionale. Per conto di quest’ultima, infatti, l’*imaginatio* risulta avviata alla formulazione di *imagines formarum* di provenienza (occasionale) sensibile³. Solo per questa via sembra del resto coerente confidare in un adeguato rapporto tra le interiori modalità cognitive e l’esteriore portato di informazioni sensoriali. In generale, come si legge nel *De beryllo*, la razionalità non può fare a meno di «forma[re] i propri concetti nell’immaginazione»; in quella stessa immaginazione che «ricava dalle cose sensibili il principio o il soggetto delle proprie immagini o figure [*imaginis seu figurae*]» suscettibili di essere conservate o per giunta sottoposte a sempre nuove diposizioni concettuali⁴. Se «il senso coglie la forma insita nella materia solo quando la cosa è presente», l’immaginazione è in grado di fare senz’altro di più, esibendo e riproponendo tale forma «anche quando la cosa

1. Cfr. M. Thurner, *Imagination als Kreativität nach Nicolaus Cusanus*, in M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (éd.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale – Intellect and Imagination in Medieval Philosophy – Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, Turnhout-Porto: Brepols, 2006, vol. I, pp. 1695-1707, in specie pp. 1698-1701; F. Brusori, *La mente come specchio flessibile. Storia e preistoria dell’immaginazione produttiva*, Bologna: Pendragon, 2022, pp. 211-228, 303-319.

2. Cfr. Aristotele, *De anima*, Γ, III, 427 b 15-20 – 428 a 1-5; trad. it. di G. Movia, Milano: Bompiani, 2018, pp. 205-207.

3. Cfr. N. Cusano, *De coniecturis*, in *Opera omnia*, vol. III, Hamburg: F. Meiner, 1972, II 14, p. 144; trad. it. di E. Peroli, in Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano: Bompiani, 2017, p. 475. La traduzione italiana segue sempre questa edizione. L’edizione testuale delle opere cusaniene fa invece riferimento a *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicium fidata edita*, 20 Bde, Leipzig (Hamburg) 1932-2010, ad eccezione del *De docta ignorantia*, che segue l’*editio minor* dell’Accademia di Heidelberg (1964-1999).

4. Cfr. Cusano, *De beryllo*, in *Opera omnia*, vol. XI/I, Hamburg 1988, pp. 49-50; trad. it., p. 1203.

è assente»⁵. In quest'ottica di inclinazione aristotelica, anche per Cusano vale che senza *imaginatio* non solo non c'è conoscenza *del mondo* e né memoria, ma neppure pensiero⁶.

D'altra parte, il profilo operativo della mente sembra aderire a quello di una peculiare operatività in atto, «innata» [*concreata*] e irriducibile, priva originariamente di ogni contenuto possibile, ma predisposta a infinite *conceptiones* e *notiones*⁷. È una primigenia *vis iudicaria* volta a porre l'intellettualità tutta nella condizione di «giudicare da se stessa se i suoi ragionamenti sono deboli, forti o concludenti»⁸. Non detiene – in sé e per sé – forme concettuali o ideali preesistenti al proprio esercizio, non è interprete di alcuna reminiscenza, bensì è autrice spontanea di un autentico potenziale complicante per mezzo del quale sa assimilarsi illimitatamente *per formas et imagines* a ogni cosa (percepibile e intelligibile), dando avvio – a favore del pensiero in genere – alla coniazione di innumerevoli rappresentazioni, nozioni, figure⁹.

Se Aristotele si limita a concepire l'intelletto alla stregua di una tavola rasa atta a recepire soltanto quanto tratto dal patrimonio sensitivo attraverso un sofisticato procedimento di astrazione¹⁰, è oltremodo evidente che Cusano prosegue, dal canto suo, ancora oltre, concependo la mente alla stregua di un'irresistibile *vis seminalis*¹¹, capace di dare da sé frutto non appena entrata in (originario) contatto con il dominio sensitivo, o, in altre parole, di una *viva sub-*

5. Cusano, *De mente*, *I dialoghi dell'Idiota*, in *Opera omnia*, vol. V, Hamburg 1983, VIII, p. 169; trad. it. *La mente*, p. 921.

6. Cfr. in generale G. D'Onofrio, *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval and Renaissance Christian Thought*, Turnhout: Brepols, 2008, pp. 297-308.

7. Cfr., ad esempio, Cusano, *De mente*, IV, pp. 119-120; trad. it., p. 881: «La situazione della mente è in un certo senso simile a quella di una vista sana che si trovi al buio e che non sia mai stata alla luce: essa è priva di ogni nozione in atto delle cose visibili, ma, non appena viene condotta alla luce e ne riceve lo stimolo, essa si assimila a ciò che è visibile in modo da averne una nozione».

8. Cusano, *De mente*, IV, p. 119; trad. it., p. 879 (trad. parz. modif.).

9. Cfr. Cusano, *De mente*, IV, pp. 119-120; trad. it., p. 881.

10. Cfr. Aristotele, *De anima*, Γ, III 4, 429 a 1 – III 5, 430 a 30; trad. it., pp. 211-221.

11. Cusano, *De mente*, V, p. 122; trad. it., p. 883.

*stantia*¹², alla quale ricondurre un articolato insieme di procedure logiche, immateriali e virtuali. E al contempo se lo Stagirita, a debita distanza da Platone¹³, sviluppa un'esposizione filosofica delle facoltà che fa dell'attività della *phantasia* una sorta di azione di trasmissione continuativa, di tipo ascensionale, volta a riportare alla sopraelevata attenzione di stampo intellettuale – conchiusa su se stessa – puntuali riferimenti agli inferiori riscontri percettivi¹⁴, riferimenti formali, peraltro, sempre più astratti dal loro contesto originario di realtà materiale e specifica, in modo tale che il pensiero non risulti mai sprovvisto di nozioni intelligibili di cui disporre in libertà¹⁵, il Cardinale di Bressanone, pur mantenendo in parte tale impostazione, sposa – come si vedrà – una concezione *funzionale* dell'*imaginatio* senz'altro più complessa e articolata.

L'autore del *De mente* svolge di certo in via diacronica il bandolo della matassa degli atti cognitivi (*naturaliter sincronici*) e con ordine parla, oltreché di una facoltà ricettiva che attraverso gli *organa* percepisce di volta in volta le cose quali *obstacula* di stampo impressivo, di una forza del «discernimento discorsivo»¹⁶, della *ratio*, atta a esercitarsi sulle consequenziali codificazioni e che «rischiara e perfeziona» *formaliter* il risultato della trasmissione sensitiva¹⁷. Così, la

12. Cfr. Cusano, *De mente*, V, pp. 119-120; trad. it., p. 881.

13. Per un'introduzione alla disamina platonica dell'*eikasia* si rinvia quantomeno a: M. Bundy, *Plato's View of the Imagination*, «Studies in Philology» 19 (1922) 4, pp. 362-403; J. J. Chambliss, *Imagination and Reason in Plato, Aristotle, Vico, Rousseau and Keats. An Essay on the Philosophy of Experience*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 8-11; J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, ed. by F. I. Zeitlin, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991, pp. 178-180.

14. Per approfondire la dottrina della *phantasia* di Aristotele si vedano: M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in M. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 249-277; D. K. W. Modrak, *Phantasia Reconsidered*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 66 (1986), pp. 47-69; M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press, 1988; H. Busche, *Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 51 (1997) 4, pp. 565-589; C. Oppedisano, *Sensazioni e passioni in Aristotele*, «Rivista di Estetica» 42 (2009), pp. 117-139; V. Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis» 41 (1996) 1, pp. 20-55.

15. Cfr. Aristotele, *De anima*, Γ, VIII 432 a 7-10; trad. it., p. 229.

16. Cusano, *De mente*, V, p. 126; trad. it., p. 885.

17. Cfr. Cusano, *Compendium*, in *Opera omnia*, vol. XI/3, Hamburg 1964, IV, p. 7; trad. it., p. 1919.

mente rappresenta «la forma che discerne le conclusioni della ragione», mentre la ragione rappresenta di certo «la forma che discerne [forma discretiva] i dati delle percezioni sensibili e i contenuti della facoltà immaginativa»¹⁸. Di qui, la modalità conoscitiva della mente umana dimostra di corrispondere a un'infaticabile «assimilazione [assimilatio] degli enti» potenzialmente infinita, in grado di comprendere *notionaliter* in sé tutte le cose «nell'immagine o nella somiglianza della loro propria verità»¹⁹. Una volta *ab initio* stimolata in campo percettivo, la *mens* prende a esercitare a pieno ritmo la propria connaturata potenzialità *complicante*, con l'intento di 'concentrare' «tutto in se stessa a suo modo»²⁰ (cioè: in chiave concettuale).

Dal momento che la mente è una specie di seme divino, che, nella sua forza, *complica concettualmente* gli esemplari di tutte le cose, Dio, dal quale essa ha ricevuto questa forza nel momento stesso in cui ha ricevuto da Lui l'essere, l'ha collocata in un terreno adatto, dove essa possa dar frutto e possa *esplicare da se stessa*, in maniera concettuale, l'insieme di tutte le cose²¹.

Essa è 'creatrice' sul piano teorico della cognizione, basato su rapporti di «somiglianza» e «differenza»²², e non su quello della formazione ontologica, proprio di Dio: ne *imita* a suo modo la spontaneità complicante e assimilatrice, tesa a forgiare, senza posa e *nel tempo*, infinite rappresentazioni. È «immagine della complicazione assoluta», che è Dio²³, e forte della propria semplicità sa farsi immagini di tutto secondo precise serie di connessioni e divisioni²⁴.

18. Cusano, *De mente*, V, p. 127; trad. it., p. 887.

19. Cfr. Cusano, *De mente*, III, pp. 110-111; trad. it., p. 873.

20. Cusano, *De mente*, V, p. 122; trad. it., p. 883.

21. Cusano, *De mente*, V, p. 123; trad. it., p. 883 (corsivo nostro).

22. Cfr. Cusano, *De mente*, III, pp. 110-111; trad. it., p. 873.

23. Cfr. Cusano, *De mente*, IV, p. 115; trad. it., p. 877. Cfr. W. Dupré, *The Image of the Living God. Some Remarks on the Meaning of Perfection and World Formation*, in P. J. Casarella (ed.), *Cusanus. The Legacy of Learning Ignorance*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, pp. 89-104, p. 93: «The notion of man as image of God has been a self-evident assumption of the tradition in which Cusanus grew up».

24. Cfr. Cusano, *De mente*, IV, pp. 113-114; trad. it., p. 875.

Tutte le cose sono presenti in Dio, ma lì vi sono in quanto esemplari delle cose, tutte le cose sono presenti nella nostra mente, ma qui vi sono in quanto immagini delle cose. Come Dio è l'entità assoluta, che complica in sé tutti gli enti, così la nostra mente è un'immagine dell'entità assoluta che *complica in sé tutte le immagini*²⁵.

Entro la prospettiva che la *mens* si dischiude «ogni ricerca [*inquisitio*] consiste nel porre una proporzione comparativa»²⁶ e nel rilevare ciò che approssima e ciò che distingue ciascuna cosa da ciascun'altra. Ogni suo sforzo, insomma, ha un carattere comparativo e si svolge sotto un inemendabile giro d'orizzonte di tipo rappresentazionale che proprio il lavorio dell'*imaginatio* arricchisce e ravviva con una dote informativa *realistica* tratta – in via mediata – dall'apporto percettivo. È assimilando a sé ogni occasione esperienziale e ogni nota sensibile-sensoriale che la sorgiva operatività razionale si ritaglia progressivamente il proprio scorcio teoretico *sul* mondo esterno.

2. Per un'arte più *perfectoria* che *imitatoria*

L'interpretazione di provenienza aristotelica della *phantasia* costituisce per Cusano soltanto una prima direzionalità operativa, che non esaurisce affatto le prerogative dell'*imaginatio*. Al netto di quanto concesso sul versante dell'elaborazione delle forme di derivazione sensibile consentita da tale facoltà a beneficio del pensiero, Cusano ne ammette infatti, in aggiunta, un'attitudine autenticamente 'produttiva' che la tradizione peripatetica, non meno di quella platonica, ignora. La *vis mentis*, d'altronde, se esaminata con la debita attenzione lascia trasparire un dato dirimente: il fatto di annoverare, tra le sue rappresentazioni, anche *imagines formarum* prive di una genesi – mediatamente – sensibile, dacché unilateralmente sviluppate ed esibite dal concorso di ragione e immaginazione. Nel *De mente* è precisato che la mente quando si limita a eseguire «le sue ricerche mediante se stessa», indipendentemente da puntuali note percettive esteriori, arriva a

25. Cusano, *De mente*, III, pp. 110-111; trad. it., p. 873 (corsivo nostro).

26. Cusano, *De docta ignorantia*, I, 1, p. 5; trad. it., p. 7.

scovare in se stessa ciò che è «stabile, chiaro, limpido e saldo»²⁷, di evidente filiazione razionale.

*La nostra mente, non in quanto immersa in un corpo che essa anima, ma come mente che sussiste per sé e che è tuttavia in grado di unirsi ad un corpo, quando guarda alla propria immutabilità produce [facit] assimilazioni delle forme, ma non delle forme quali sono immerse nella materia, ma quali sono in se stesse e per se stesse, e concepisce le essenze immutabili delle cose utilizzando come strumento se stessa, senza ricorrere ad alcuno spirito organico, come quando, ad esempio, concepisce [concepit] che il cerchio è una figura nella quale tutte le linee che vengono condotte dal centro alla circonferenza sono uguali*²⁸.

La sua stessa, sorgiva e incorruttibile motilità cognitiva rende la mente *artifex* di uno sforzo di produzione durevole *anche* di rappresentazioni non già vincolate ai circoscritti rimandi all'ambito sensoriale, figlie esclusive della sola capacità riflessiva *intus* assicurata e operata dalla medesima indole mentale²⁹. La collaborazione di *ratio* e *imaginatio* dà testimonianza di una sinergia davvero ‘produttiva’ – e non meramente ‘riproduttiva’ rispetto a puntuali sollecitazioni *extra* percepite. Ciò permette senz’altro di rilevare come Cusano adotti una concezione della dimensione dianoetica di chiara influenza neoplatonica, che ha in Proclo il suo referente privilegiato³⁰. Esempi emblematici di questa insita *produttività* mentale, di base razionale-immaginativa, sono senz’altro le figure geometriche, la logica e il lessico della matematica, nonché le invenzioni e progettazioni virtuali del pensiero *tout court*, come le opere d’arte o le creazioni dell’artigianato³¹.

27. Cfr. Cusano, *De mente*, XV, p. 212; trad. it., p. 971.

28. Cusano, *De mente*, VII, pp. 154-155; trad. it., p. 907 (corsivo nostro).

29. Cfr. inoltre Cusano, *Compendium*, VI, p. 12; trad. it., p. 1929: «L'uomo trae dai segni sensibili le specie che sono adatte alla sua natura, ed avendo egli una natura razionale trae le forme che corrispondono a questa sua natura, in modo tale da potere, grazie ad esse, esercitare bene la propria ragione e reperire il nutrimento adatto: tanto il nutrimento materiale per il suo corpo, quanto il nutrimento spirituale per il suo spirito o per il suo intelletto».

30. Cfr. B. McGinn, *Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De Visione Dei in the History of Western Mysticism*, in Casarella (ed.), *Cusanus*, cit., pp. 26-53, qui p. 34.

31. Cfr. Cusano, *De beryllo*, p. 9; trad. it., p. 1161. Sulla prossimità tra la rifles-

D’altro canto, le fonti neoplatoniche tardo-antiche alle quali Cusano si rifà, almeno indirettamente, per il tramite di una lunga tradizione medievale neoplatonico-cristiana propongono una nozione del *labor* dianoetico in capo alla διάνοια e alla φαντασία che si regge in tutta evidenza sulla creatività formale di cui le medesime facoltà dimostrano di essere capaci. In particolare, è attribuita all’immaginazione una multiforme dote proiettivo-riflessiva atta a rispecchiare, a progressivo vantaggio dell’attenzione razionale, sia il patrimonio noetico più riposto che le forme dei *sensibilia* messe a disposizione dai sensi. Già nelle *Enneadi*, d’altra parte, Plotino presenta la facoltà dell’immaginazione [τὸ φανταστικόν] come uno «specchio» a due facce³², impegnato a procurare alla cognizione, sotto la specie di puntuali rappresentazioni, da un lato le impressioni provenienti dalla percezione e, dall’altro, rimandi al più opaco e intimo contenuto noetico. E ancora Proclo procede a descrivere la *phantasia* come una «facoltà intellettuiva [νόησις] attinente alle figure» che «tende ad essere conoscenza di alcuni oggetti intelligibili»³³ e che pertanto – scriverà nel *Commento al I libro degli Elementi di Euclide* – «promuove ciò che conosce» [προβάλλει τὸ γνωστόν]³⁴ fino al punto di concorrere con la *dianoia* alla produzione di quel lessico delle scienze matematiche tanto indispensabile al pensiero progettuale quanto libero da intromissioni esterne di tipo sensibile e materiale. Senza aver potuto leggere tutte le opere di Proclo, ma ereditandone motivi dottrinali attraverso la loro riproposizione da parte di autori medievali cui invece ha ben presto accesso³⁵, Cusano

sione cusaniana e le teorie sperimentalistiche dei *perspectivi* del Quattrocento ha ottime pagine C. H. Carman, *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus. Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Farnham: Ashgate, 2014.

32. Cfr. Plotino, *Enneadi*, I 4 [46], 10, 6-12; I 1 [53], 9, 19-23; trad. it. di G. Faggin, Milano: Bompiani, 2018, p. 67. Su questo si veda più diffusamente E. Gritti, *La Φαντασία plotiniana tra illuminazione intellettuiva e impassibilità dell'anima*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis, 2005, pp. 251-274.

33. Proclo, *In Platonis Rem publicam commentarii*, VII, 233.9-15; trad. it. di M. Abbate, Milano: Bompiani, 2004, p. 165.

34. Cfr. Proclo, *In Primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, pa. II, § 1, 52.20-26; trad. it. di M. T. Cardini, Pisa: Giardini Editore, 1978, p. 62.

35. Sulle linee di trasmissione di nozioni neoplatoniche nel corso dell’epoca

ritiene quindi che la *flexibilitas absoluta*³⁶ della *vis mentis* sia dovuta proprio al dispositivo dianoetico e che, di qui, serva riconoscere che «noi traiamo le figure matematiche dalla forza della mente [*ex vi mentis*]»³⁷.

Fintantoché la mente «impiega» [*utitur*] la propria innata indole ‘unificante-complicante’ in grado di assimilarsi a tutte le cose in base a quella semplicità che le appartiene e che «non è comunicabile alla materia»³⁸ guadagna *imagines formarum* in qualche misura connesse all’apporto empirico, ma allorché si concentra sul proprio potenziale di sintesi virtuale, esercitandosi *ut instrumento*, scova e svolge da sé anche l’irriducibile forza di portare alla luce *imagines formarum* prive di immediate intromissioni esteriori. In quest’ultimo caso, è la mente a *costruire* «il numero», «il punto come termine della linea, e la linea come termine della superficie, e la superficie come termine del corpo»³⁹, dando prova di una complicità razionale-immaginativa che, nutrendo la sua predisposizione misuratrice e assimilati-

medievale si vedano almeno: R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (1939), München: Kraus-Thomson, 1981; Id., *Plato’s Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies*, «Medieval and Renaissance Studies» 1 (1943) 2, pp. 289-304; E. P. Bos, P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1992; S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014; R. Imbach, *Le (néo)platonisme médiéval, Proclus latin et l’école dominicaine allemande*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 110 (1978), pp. 427-228; W. Beierwaltes (Hrsg.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg: Carl Winter, 1987; C. D’Amico, *Cusano e la tradizione platonica*, «Il Pensiero» 59 (2020) 1, pp. 147-166.

36. Cfr. Cusano, *De mente*, VII, p. 156; trad. it., p. 907. Si veda al riguardo anche K. Harries, *On the Power and Poverty of Perspective. Cusanus and Alberti*, in Casarella (ed.), *Cusanus*, cit., pp. 105-126.

37. Cusano, *De mente*, III, p. 106; trad. it., p. 869. Sulla nozione procliana di *diakosmos allos* con cui contestualizzare l’operatività dianoetica, foriera delle stesse scienze matematiche, si rinvia almeno a: A. Angelini, “*Un autre ordre du monde*”: *sciences mathématiques d’autre les Commentaires de Proclus au Cinquecento*, «Revue d’Histoire des Sciences» 59 (2006) 2, pp. 265-283; della stessa anche *Il “doppio ritratto” di Francesco Barozzi. La traduzione del Commento di Proclo a Euclide*, «*Philosophia*» 3-4 (2010/2011), pp. 53-77.

38. Cfr. Cusano, *De mente*, VII, p. 157; trad. it., pp. 909-911.

39. Cfr. Cusano, *De mente*, IX, p. 171; trad. it., p. 923.

va, elabora ed esibisce *ogni* «molteplicità» e «grandezza» ovunque evincibili. La semplice figura di un «cerchio mentale», in qualità di pura formulazione razionale, costituisce l'archetipo di «tutti i cerchi possibili»⁴⁰ e parimenti, in prossimità di ogni occasione esperienziale che lo richieda, esprime un autentico valore d'uso a vantaggio di una rigorosa ricerca conoscitiva rivolta al mondo dei *sensibilia*.

Un emblema di questa abilità *spontaneamente poetica* dello spazio mentale pressoché illimitato è restituito dalla produzione artistica e artigianale⁴¹. Cusano nel *De mente* fa in particolare riferimento, a titolo esemplificativo, alla fabbricazione di utensili necessari alla vita dell'uomo ma del tutto inesistenti, come tali, nel regno naturale. Infatti, proprio per ideare e assemblare oggetti anche soltanto di uso domestico, come dei cucchiai, la mente è chiamata a crearne virtualmente la fisionomia, approntando uno sforzo progettuale di matrice razionale-immaginativa di ampio respiro, che in modo inedito (cioè: in assenza di un preesistente modello *in natura*) ne produca, con il concorso fondamentale di figure geometriche, numeri e rapporti misurabili, una *forma* predisposta alla realizzazione esteriore. L'esperienza *lato sensu* artistica, con tutte le sue possibili ideazioni, applicazioni ed esteriorizzazioni, dà così chiara *misura* della centralità e priorità – logica, oltreché temporale – dell'inventiva dianoetica rispetto a qualsivoglia lavorazione manuale. Cusano reputa pertanto coerente parlare dell'articolata funzionalità mentale, senz'altro mossa da una connaturata attitudine produttiva, come di un *numerus vivus* o *numerus numerans*⁴², che, pur rimanendo in sé incorruttibile e insostantivo, itera la propria unità nel medesimo momento in cui si commisura a ogni altra ‘entità’ reale per trarne nozione. Di qui, tutte le nozioni e le forme delle cose di grado in grado acquisite risultano perfettamente «assimilate all'architettonica della mente»⁴³.

40. Cfr. Cusano, *De mente*, VII, p. 157; trad. it., p. 909.

41. Cfr. K. Flasch, *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti*, in L. Chiavoni et al. (a cura di), *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*. Atti del Convegno Internazionale (Mantova, 29-31 ottobre 1998), Firenze: Olschki, 2001, pp. 371-380, p. 378; G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova: Liviana, 1958, pp. 220-222.

42. Cfr. Cusano, *De mente*, XV, p. 215; trad. it., p. 973.

43. G. F. Vescovini, *Saggio introduttivo*, N. Cusano, *I dialoghi dell'idiota. Libri quattro*, Firenze: Olschki, 2003, p. 27.

A ben vedere la *vis mentis* dà prova di essere «più formatrice [*perfectoria*] che imitatrice [*imitatoria*] di figure create»⁴⁴: attuando la propria *vis complicans*, essa produce, sviluppa, svolge e dimensiona rappresentazioni in piena autonomia funzionale rispetto al medesimo esistente, procedendo a intessere una trama concettuale ricca di *imagines* non solo connesse a riferimenti percettivi, ma anche originariamente avulse da essi.

L'«unità unificante» che la mente è in virtù della sua semplicità, dacché logicamente anteriore a qualsiasi pluralità concepibile e concepita⁴⁵, sa assimilarsi *formaliter* alla molteplicità cosale e dischiudere da sé una prospettiva rappresentazionale che di tale pluralità esteriore cerca di rendere conto il più possibile; una pluralità *pensata* e *immaginata* che sulla base di precise proporzioni restituisce insieme al senso del molteplice anche una traccia puntuale dell'endemica forza mentale. Nel contesto dello spazio mentale, dove il numero concepito dalla ragione dimostra di assurgere al ruolo di *esemplare in generale* dei concetti possibili⁴⁶, l'*imaginatio* dimostra di assicurare, da un lato, la presa in carico della dote informativa dei sensi al fine di restituire allo sguardo razionale forme a essa concorrenti e, dall'altro, l'elaborazione – su base matematico-geometrica – di formulazioni essenzialmente libere da ogni apporto percettivo tese a orientare, fin dapprincipio, la complessiva attenzione cognitiva. La duplice e sincronica dinamica dell'immaginazione istruisce, per così dire, un'autentica fucina offerta alle maestrie speciali della ragione, che da se stessa sviluppa e manifesta, nei termini rigorosi della *fictura*⁴⁷, la «misura della molteplicità, della grandezza, e della composizione»⁴⁸.

L'attenzione mentale, di qui, si ritrova posta nella condizione privilegiata di indagare e scandagliare – *potenzialmente* all'infinito – «mediante l'alterità della congettura»⁴⁹ (che produce da sé) sia

44. Cusano, *De mente*, II, p. 95; trad. it., p. 861 (trad. parz. modif.).

45. Cfr. Cusano, *De mente*, VI, p. 144; trad. it., p. 899.

46. Cfr. Cusano, *De coniecturis*, I 2, pp. 11-12; trad. it., p. 317; *De coniecturis*, I 2, p. 14; trad. it., p. 319.

47. Cfr. per esempio Cusano, *De coniecturis*, II 4, p. 89; trad. it., p. 413.

48. Cusano, *De coniecturis*, I 1, p. 9; trad. it., p. 317.

49. Cusano, *De coniecturis*, Prol., p. 4; trad. it., p. 313. Un deciso precedente dell'impiego della *coniectura* in riferimento al tentativo di approssimazione – nei

ciò che le proviene dalla spontanea sinergia di *ratio* e *imaginatio*, sia ciò che le è invece trasmesso per via dei sensi. A proprio modo, quindi, anche la mente umana ‘crea’ *similmente* alla mente divina: non ontologicamente ma concettualmente, nel segno della rappresentazione e della congettura.

3. Per un salto con l’asta oltre il muro del Paradiso

Ora, secondo Cusano, da un tale modello interpretativo delle movenze mentali consegue, a livello di una stringente teoria della conoscenza, che la mente umana «conducendo le sue ricerche per mezzo della ragione allontana l’infinito dall’intera sfera della sua comprensione»⁵⁰. Infatti, per una potenza *stricto sensu* razionale che, al pari di un *circinus vivus*, procede in ogni dove a formulare una discorsività intrinsecamente denotata dalle ristrettezze funzionali che le permettono di farsi «nozione o esemplare per cogliere se stessa in tutte le cose»⁵¹ senza mai attingere, però, alla *quidditas* delle cose, la verità assoluta (Dio) permane ignota.

A debita distanza operazionale, per così dire, dal contesto del *discursus scientificus* in capo alla *ratio*, poiché «non c’è alcun rapporto proporzionale fra l’infinito e il finito» [*infiniti ad finitum proportionem non esse*]⁵², nel *De docta ignorantia* Cusano, in consonanza con una tradizione ‘neoplatonizzante’ di lungo corso⁵³, ritiene tuttavia possibile postulare la percorribilità di una specifica via investigativa che consenta di congetturare su ciò che la stringente attività conosci-

limiti predefiniti del possibile – dell’intendimento umano alle altezze divine è di Giovanni Scoto Eriugena. Egli parla di un *coniicere breviter*, sostenuto dalla Grazia, intorno all’imperscrutabile attività e presenza di Dio (cfr. G. Scoto Eriugena, *Periphyseon*, I, 448 d; trad. it. di N. Gorlani, Milano: Bompiani, 2013, p. 177). A margine di questo rilievo, si veda anche Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in Id. (a cura di), *Eriugena Redivivus*, cit., pp. 311-343.

50. Cusano, *De conjecturis*, II 3, p. 84; trad. it., p. 407.

51. Cusano, *De mente*, IX, p. 177; trad. it., p. 931.

52. Cusano, *De docta ignorantia*, Hamburg 1964-1999, I 3, p. 8; trad. it., p. 13.

53. È evidente – come ribadisce con forza É. Gilson – che tra i pensatori «della generazione tra Alberto ed Eckhart» cresce un’«influenza decisiva di Proclo» sotto diverse forme che agisce ancora sul Quattrocento, come Cusano ben testimonia (cfr. Id., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* [1952], trad. it. di M. A. Del Torre, Milano: Rizzoli, 2016, p. 594).

tiva è sin dapprincipio destinata a ignorare, ossia la *praecisio* assoluta e completa⁵⁴; una via il cui accesso è indicato dalla cosiddetta «radice della dotta ignoranza»⁵⁵, dalla maturata contezza, cioè, dell'inconoscibilità diretta della Verità e nondimeno della sua esistenza⁵⁶. Al fine di incamminarsi per essa, come già si prescrive da tempo⁵⁷, occorre abbandonare ogni pretesa conoscitiva, dismettere, insomma, qualsivoglia intento oggettivante e determinante del caso⁵⁸, e accettare che l'*intellectus*, a fronte dei limiti della facoltà razionale, faccia tesoro dell'incomprensibilità e dell'ignoto, appropriandosi di una semantica unicamente «dischiusa attraverso simboli»⁵⁹ e predisposta alla vocazione congetturale⁶⁰. Solo *symbolice* può essere indagato l'«essere» come tale⁶¹, l'«unica forma infinita»⁶² di cui tutte le cose create sono mera immagine.

Dinnanzi a un ordine di grandezza indefinibile qual è l'Assoluto divino, che «trascende» [*transcedit*] appieno il raggio d'azione della *logica* razionale (cioè: quella della non-contraddizione)⁶³, riuscendo persino ad ammettere in sé la «connessione» di contrari infinitamente distanti tra loro, cioè quella *coincidentia oppositorum*

54. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 3, p. 9; trad. it., p. 15.

55. Cusano, *De docta ignorantia*, I 2, p. 8; trad. it., p. 13.

56. Per rendere questa sorta di duplicità di senso legata all'espressione complessiva di *docta ignorantia* E. Cassirer propone di parlare di «ignoranza cosciente» e «sapere ignorante» (Id., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], trad. it. di F. Federici, Firenze: La Nuova Italia, 1974, p. 43).

57. Basti, ad esempio, ricordare il *De divinis nominibus* e il *De mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi, che rappresentano coordinate fondamentali per le meditazioni di Eriugena, prima, e di Eckhart, poi: tre nomi estremamente familiari a Cusano ognqualvolta occorra precisare i termini del modo in cui il pensiero umano sia in grado di andare in cerca della Verità come tale.

58. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 10, p. 20; trad. it., p. 35; *De sapientia, I dialoghi dell'Idiota*, in *Opera omnia*, vol. V, Hamburg 1983, I, p. 43; trad. it., p. 813.

59. Cusano, *De docta ignorantia*, I 11, p. 24; trad. it., p. 43.

60. Cfr. Cusano, *De coniecturis*, I, Prol., p. 4; trad. it., pp. 311-313.

61. Cfr. Cusano, *De mente*, IX, p. 177; trad. it., p. 933.

62. Cusano, *De docta ignorantia*, II 2, p. 67; trad. it., pp. 121-123.

63. Cfr. Flash, *Introduzione alla filosofia medievale* (1987), trad. it. di M. Cassisa, Torino: Einaudi, 2002, p. 234: «Per Cusano la logica aristotelica, che Raimondo Lullo aveva voluto correggere ed Eckhart superare, non era più uno strumento per la ricerca della Verità».

semplicemente inammissibile alla vista razionale⁶⁴, l'unica modalità di pensiero e argomentazione adeguata si compone di simboli e si limita a fare segno a tali altezze⁶⁵. Non si tratta di annullare lo iato che coinvolge, distanziandoli infinitamente, la mente umana e la mente divina, ma semmai di indicare quest'ultimo in qualche misura, affinché la ricerca intellettuale della Verità possa continuare a svolgersi con crescente contezza. L'intelletto sente infatti la necessità di coglierne quantomeno – nei limiti dell'esprimibile – il *senso*. E la stessa intuizione formale della possibilità della *coincidentia* costituisce già di per sé un fatto di esclusiva estrazione intellettuale, un viatico, per giunta, per far intravvedere alla mente ciò che altrimenti non sarebbe in grado di conoscere⁶⁶. È solo in forza della *inquisitio intellectualis*, insomma, che quest'ultima può essere posta nella condizione *sui generis* di «scorgere in maniera intuitiva ciò che precede ogni conoscenza»⁶⁷, Dio quale principio remoto di tutte le cose.

Per segnalarne in qualche misura il senso, ciò che è assolutamente incomprensibile non può «essere visto che in un modo d'essere incomprensibile»⁶⁸ e le mire intellettuale possono al più fornirne, per così dire, una «pregustazione ingustabile» [*praegustatio ingustabilis*]⁶⁹, cosicché non già la Sapienza divina, ma gli effetti che discendono dalla sua esistenza ovunque risplendente e agente siano da ultimo intravisti. L'intelletto, d'altro canto, «viene mosso [*movetur*] verso la sapienza come verso la sua propria vita», spontaneamente attratto da quel «Principio razionale delle cose» da cui proviene⁷⁰: «ogni intelletto desidera essere. Per l'intelletto essere significa vivere, vivere significa intendere, intendere significa nutrirsi della sapienza e della verità»⁷¹.

64. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 24, p. 49; trad. it., p. 93.

65. Cfr. Cusano, *De sapientia*, I, pp. 15-16; trad. it., p. 799. Su ciò si veda Flasch, *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero* (2001²), trad. it. (a cura di) T. Cavallo, Torino: Aragno, 2011, pp. 46, 60, 103-104.

66. Cfr. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München: C. H. Beck, 2001, p. 37.

67. Cusano, *Compendium*, I, p. 3; trad. it., p. 1911.

68. Cusano, *Compendium*, VIII, p. 19; trad. it., p. 1941.

69. Cusano, *De sapientia*, I, p. 18; trad. it., p. 801.

70. Cfr. Cusano, *De sapientia*, I, p. 20; trad. it., p. 803.

71. Cusano, *De sapientia*, I, p. 27; trad. it., p. 805.

Al servizio dello scopo spirituale dell'intelletto si mette ancora l'immaginazione. Per riprendere un'importante espressione del *De ludo globi*⁷², l'*imaginatio* pare concedersi alla mente, a beneficio degli specifici intenti intellettuali, alla stregua di un'«asta» [*baculum*]⁷³; un'asta utile a saltare al di là del «muro del Paradiso» [*murus paradisi*]⁷⁴ in direzione della Verità ineffabile e che fornisce motivi di riflessione per un pensiero davvero simbolico. In questi termini è infatti consentito alla discorsività razionale approntare un'articolazione di pensiero che, al fine di riflettere in termini congetturali *intorno al Princípio Primo* di ogni cosa, cerchi di *utilizzare* le *imagines formarum* di norma impiegate a fini strettamente conoscitivi con una nuova e diversa accezione di significato, quella simbolica. Grazie alle prerogative di tale facoltà prende avvio una specie di ri-semanticizzazione in chiave simbolica del consueto lessico mentale tesa a sostenere l'intuizione della possibilità della *coincidentia oppositorum*.

Di qui, anche soltanto una linea retta immaginata *come infinita*, capace, come tale⁷⁵, tanto di complicare in sé qualsivoglia altra figura geometrica quanto di complicarsi, a propria volta, in un solo punto altrettanto infinito e invisibile, sembra poter simboleggiare l'idea (inoggettivabile) del modo in cui il «massimo assoluto», Dio, è congetturabile che complichì in sé tutto⁷⁶. Come riporta il *De sapientia*, la stessa circonferenza di un cerchio dà prova di essere suscettibile di complicazione nella figura della retta non appena attuata una puntuale rielaborazione virtuale di tipo infinitizzante⁷⁷: in questa retta protesa all'infinito, infatti, risulta definitivamente «complicato tutto ciò che può ricevere una forma e sono complicate le specie di tutte le cose»⁷⁸.

72. Per uno studio dell'opera che la metta in relazione alla 'dottrina' della *docta ignorantia* e al valore potenzialmente simbolico delle congetturazioni mentali si segnala Angelini, *Praecisio and Conjecture: Cusanus' Ball Game and the 'Learned Ignorance' of the World*, «Nuncius» 28 (2013) 1, pp. 5-18.

73. Cfr. Cusano, *De ludo globi*, in *Opera omnia*, vol. IX, Hamburg 1993, II, pp. 108-109; trad. it., pp. 1863-1865.

74. Cusano, *De visione Dei*, in *Opera omnia*, vol. VI, Hamburg 2000, IX, p. 35; trad. it., p. 1065.

75. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 13, pp. 25-26; trad. it., p. 45.

76. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 16, p. 30; trad. it., p. 55.

77. Cfr. Cusano, *De sapientia*, II, p. 75; trad. it., p. 841.

78. Cusano, *De sapientia*, II, p. 78; trad. it., p. 843.

Ben lungi dall'avvalorare una reale identificazione di Dio con una determinata figura geometrica, Cusano, servendosi soprattutto di esempi che coinvolgono solo elementi di pura e immateriale razionalità, si impegna a escogitare argomentazioni che riescano in via simbolica a far intravedere, e in parte a comunicare, le modalità con cui è pensabile che si denoti l'operare dell'«essenza divina» per essere coerentemente presupposta come tale. Solo mediante queste escogitazioni razionali dal chiaro valore simbolico questioni del tutto inconcepibili e inesperibili, quale, ad esempio, l'identità dei contrari che l'intelletto *non satiabilis* si sforza ad ammettere ma che la ragione non può fare altro che rigettare, possono guadagnare un barlume di esplicabilità almeno sufficiente a far assumere con consapevolezza alla mente, in definitiva, la Verità come *complicatio absoluta* in cui «tutte le cose esistono senza molteplicità e sono, in modo del tutto semplice, lo stesso massimo assoluto, senza alcuna distinzione, come la linea infinita è tutte le figure»⁷⁹; *complicatio* di cui la mente è *suo modo* immagine viva nel proprio mondo di figure, numeri e nozioni. Se l'intelletto si rivela infatti l'unica facoltà in grado di orientarsi verso quel «luogo cinto dalla coincidenza dei contraddittori»⁸⁰, il *murus paradisi*, ove abita la Sapienza eterna, è nondimeno soltanto l'immaginazione a dimostrarsi in ogni caso abbastanza abile a *mostrare* – seppure in modo parziale e indicativo – sul piano del libero pensiero quanto di più prossimo al carattere dell'Ineffabile possa essere congetturato. L'immaginaria dimostrazione del fatto che all'infinito la curvità, la triangolarità e ogni altra caratterizzazione geometrica specifica possono essere complicate in una semplice retta si rende simbolo di come qualsiasi ente, per particolare e determinato che sia, è complicato *ab origine* nell'unica e principale essenza di Dio⁸¹. Come la linea infinita è tutte le figure geometriche che riesce a complicare in se stessa e si presenta, con ciò, quale «misura adeguatissima» di tutte le forme e nozioni, così, in campo ontologico, l'essenza divina è tutte le essenze e, con ciò, «misura adeguatissima» di tutti gli enti.

79. Cusano, *De docta ignorantia*, II 4, p. 73; trad. it., pp. 133-135.

80. Cusano, *De visione Dei*, IX, p. 35; trad. it., p. 1065.

81. Cfr. Cusano, *De docta ignorantia*, I 16, p. 32; trad. it., p. 57.

Se nell'ambito della finitezza l'anima interpreta le figure geometriche in virtù delle loro intrinseche differenze, al punto tale da non confondere mai un triangolo da una mera linea retta, nell'indefinita dimensione tendente all'infinito dischiusa invece dalla multiforme attività immaginativa si rivela in qualche misura congetturabile *anche* ciò che parrebbe avere dell'impossibile: l'eventualità che qualsiasi poligono, una volta teso e deformato virtualmente *ad infinitum*, riesca a *complicarsi* nella semplice ma rigorosa rettitudine di una linea illimitata e, da ultimo, in un punto. Come un punto infinito o una retta infinita dimostrano di complicare formalmente in sé *omnes et omnia* al massimo grado, realizzando un'assoluta identificazione di tutte le diversità ipotizzabili, così è congetturabile che Dio, in qualche modo, in qualità di uguaglianza perfetta e originaria attualità infinita complichi in sé, fin dapprincipio, tutte le cose⁸².

Per Cusano, insomma, il discorso delle scienze matematiche, se portato – con l'immaginazione – *virtualmente* oltre i limiti finiti che lo vincolano in rapporto alla comprensione del mondo sensibile, costituisce l'«unico e vero e preciso simbolo del pensiero speculativo e della visione speculativa che ricollega le opposizioni»⁸³ in vista di una ricerca della verità fondamentale.

Come Cusano ricorda ai monaci del monastero di Tegernsee nel corso del *De visione Dei*, si tratta infatti di comprendere che al fine di inoltrarsi nelle cose divine e affrontare la «santissima oscurità» (o «caligine divina») «con i mezzi propri dell'uomo» bisogna sempre ricorrere a «qualche similitudine» ed esperimento mentale [*experimentaliter*]⁸⁴. Similitudini, esperimenti mentali, e ancor prima elaborazioni matematico-geometriche dal valore simbolico che solo l'operatività proiettivo-produttiva dell'immaginazione consente e veicola. Soltanto l'*imaginatio*, infatti, è in grado non solo di

82. Cfr. anche G. Cuozzo, *Dal «panteismo ontoteistico» alla «teologia infinitesimale»*. *Con inediti di Vincenzo Gioberti su Giordano Bruno e Nicola Cusano*, Torino: Aragno 2007, p. 66: «Nel principio assoluto di tutta la realtà si trova soltanto ciò che vi è di positivo nei contraddittori, e non il limite che è proprio della molteplicità varia del finito contratto».

83. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 30.

84. Cfr. Cusano, *De visione Dei*, p. 4; trad. it., p. 1025. Su questo, più in generale, si segnala Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano: Mimesis, 2002.

concorrere alla formazione dei concetti necessari alla ragione per dispiegare il lessico concettuale e promuovere l'indagine della realtà materiale, ma anche di alimentare uno sviluppo interpretativo del pensiero teso a trasfigurare, all'occorrenza, ogni rappresentazione fino al punto di renderla «allusione a qualcosa di più profondo», situato in una «piega della realtà posta tra il cielo e la terra»⁸⁵. Detto altrimenti: oltre a concorrere con la *ratio* alla formazione delle *notiones* a vantaggio tanto del puro strumentario matematico-geometrico quanto dell'indagine razionale della realtà esteriore, la facoltà dell'immaginazione dimostra – pur non svincolandosi mai da quella sua (mediata) applicazione al «genere delle cose sensibili» che le impedisce di volgersi direttamente alla ricerca della Verità – di concretizzare uno sforzo ulteriore volto all'eccezionale impresa di rendere quanto più possibile manifesto e comunicabile all'attenzione mentale anche ciò di cui l'intelletto va in cerca sotto il proprio «orizzonte di senso»⁸⁶ ma che, come tale, rimane sempre imperscrutabile alla logica *stricto sensu* conoscitiva della non-contraddizione. Ed è di tale Verità (o Sapienza o Dio) «inaccessibile, incomprensibile, in-nominabile, non multiplicabile»⁸⁷ che la *mens* si scopre *viva imago*, capace di imitarne *suo modo* l'*intentio* complicante, e l'intelletto giunge a riconoscersi autentico *creator* degli enti razionali con cui si articola in via discorsiva – con il benestare del dispositivo razionale-imaginativo – il suo scorcio prospettico sulla realtà⁸⁸.

85. Cfr. Id., *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano: Mimesis, 2012, p. 15.

86. Cfr. Id., *Arte e metafisica in Cusano e Leibniz: prospettive a confronto*, in A. Dall'Igna, D. Roberi (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano: Mimesis, 2013, pp. 17-27, p. 19.

87. Cusano, *De vis. XIII*, p. 44; trad. it., p. 1081.

88. Sul retaggio ermetico di tale convinzione si rimanda a: P. Arfè, *Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius*, in Thurner (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposium in der Villa Vigoni*, Berlin: Akademie Verlag, 2002, pp. 129-151; A. Löw, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz*, Berlin-Wien: Philo, 2002; Thurner, *Explikation der Welt und mystische Verinnerlichung. Die hermetische Definition des Menschen als 'secundus deus' bei Cusanus*, in P. Lucentini et al. (ed.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Napoli, 20-24 novembre 2001), Turnhout: Brepols, 2003, pp. 245-260.