



CUSANO E LEIBNIZ

Prospettive filosofiche

A cura di
Antonio Dall'Igna e Damiano Roberi



MIMESIS
Bibliotheca Cusana

Il volume è pubblicato con il contributo dei fondi PRIN 2008 – Facoltà di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino.

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana *Bibliotheca Cusana* n. 2

Isbn 9788857524337

www.mimesisedizioni.it

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

Telefono: +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

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

I. METAFISICA E PROSPETTIVISMO

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

II. PROSPETTIVE ERMENEUTICHE

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

ENRICO PASINI
EX OPPOSITIS QUID.
 CUSANO, ERASMO, LEIBNIZ

ABSTRACT: To avoid the mystical rapture that seizes interpreters put before the theme of *unitas oppositorum* in Cusanus and Leibniz, this contribution shall 1) move from the prosaic question: what ensues from such opposites or from their conjunction? 2) interweave the analysis with some external point of view, notably that of Erasmus. This question will be investigated on the background of two antithetical traditions in dealing philosophically with opposition and contradiction, although in the end we shall try and find out other ways and reasons for connecting the two thinkers on the ground of the various possible *unitates oppositorum*, than those of the metaphysical doctrine of the opposites.

KEYWORDS: Cusanus and Leibniz, Erasmus of Rotterdam, contradiction, harmony, Platonism and Aristotelicism.

Nulla finisce, o tutto, se tu fólgoe / lasci la nube¹

È molto facile, parlando di Cusano e Leibniz, evocare il tema dell'unità degli opposti; di qui a trovarsi, consapevolmente o no, a prendere un certo generale tono mistico, il passo è spesso breve. Anche per evitare questo rischio, ci occuperemo qui piuttosto di una domanda terra terra: che ne viene fuori, che cosa risulta da codesti opposti? *Ex oppositis, quid?*

Proprio per la necessità di non lasciarsi trasportare, introdurremo altresì nel rapporto Cusano-Leibniz un terzo termine, medio tra i due almeno cronologicamente, e per molti versi pure storicamente, che sia però anche esterno, se non estraneo, a certi loro possibili apparentamenti. Erasmo da Rotterdam, benché abbia molto a che fare con le opposizioni – fu, come viene sovente osservato, una contraddizione vivente – rappresenta in questo come in molti altri campi un'impostazione decisamente alternativa ri-

1 E. Montale, *Le occasioni*, «Mottetti», X.

spetto alle genealogie che si costruiscono abitualmente tra Cusano e Leibniz; e in questo ruolo ritornerà nel prosieguo del nostro discorso.

Da Erasmo partiremo però innanzitutto in quanto maestro della *paremia*, cioè dell'espressione proverbiale, di ascendenza classica e risonanza popolare, in cui è raccolta una concisa allegoria. Quando parliamo di opposti, abbiamo in mente quelle cose che stanno agli estremi opposti di uno spazio fisico o ideale, contrapposte l'una all'altra. Presso quel collezionista di formule, che ne mise insieme poco più di quattromila negli *Adagia*, incontriamo proprio l'espressione *ex, o e diametro*. S'intende *e diametro opposita*,² in italiano diremmo 'diametralmente opposti'. È una *paremia* riflessiva, nel senso che altri adagi e proverbi possono essere opposti diametralmente tra di loro,³ e nasce dall'uso alterato e dunque metaforico di un termine proprio di un'arte;⁴ per questo carattere metaforico ne prevale la forma abbreviata.

Alla luce della metafora che piacque ad Erasmo, non è difficile vedere che l'opposizione comprende in sé sia la presenza degli opposti come tali, il loro stare agli estremi opposti del diametro di un cerchio, sia il cerchio intorno a quel diametro, che sulla propria circonferenza porta entrambi gli opposti: il modo, cioè, in cui gli opposti sono uniti, oltre che separati: come dice Cusano, "disiunctive simul et copulative".⁵ Sarebbe molto facile procedere da qui, sapendo bene che Cusano ha in vista più di ogni altro nella storia del pensiero occidentale la *coincidentia oppositorum* e, anzi, la *complicatio* degli opposti, in rapporto alla quale non sarebbe arduo escogitare delle allusioni leibniziane. La *complicatio* è un *Zusammenfalten*, un piegare insieme, e Deleuze ha scritto un libro molto famoso su Leibniz e la 'piega'.⁶ Sarebbe facile (questa via della *complicatio*, in pratica, complica molto meno le cose) e, come quel libro invero non felicissimo, piacevolmente *vacuo*.

Proveremo piuttosto a guardare a questo rapporto all'interno di una vicenda più ampia, gettando uno sguardo dall'esterno su quella sorta di fidanzamento alternato con la verità e la contraddizione che caratterizza tanta parte della nostra tradizione filosofica. In genere, come è noto, i filosofi

2 *Adag.* 945 (*E diametro opposita. Diametro distant*).

3 ASD II-1, 46.

4 "Proverbii fere faciem habent, quoties quae sunt artibus peculiariora vocabula, alio detorquentur, ut [...] ἐκ διαμέτρου, id est ex dimetiente a mathematicis" (ASD II-1, 68). "De vehementer inter se pugnantis olim dicebatur sumpta metaphora a geometris, apud quos perfectissima oppositio ex diametro est" (*Adag.* 945).

5 Cusano, *De coni.* I, 27.

6 G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988; *La piega. Leibniz e il Barocco*, tr. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.

si atteggiavano quasi a fidanzati ufficiali della verità e tuttavia più di un fidanzamento con la verità, nella storia della filosofia occidentale, è stato messo in pericolo da qualche *liaison* con la contraddizione o con la sua versione nebulosa e luminescente, l'unità appunto degli opposti. In questa lunga vicenda di simpatie e antipatie filosofiche per il binomio di verità e contraddizione, di unità ed opposizione, oltre alle somiglianze ci si presentano delle divergenze, che spesso la letteratura che si occupa di questi argomenti tende a sottovalutare e che ci impegneremo invece a prendere, in prima istanza, come filo conduttore.

1. *Gli opposti*

La questione degli opposti, nella nostra tradizione filosofica, si può far partire abbastanza ragionevolmente dal decimo capitolo delle *Categorie* di Aristotele, ad essi dedicato. Aristotele non propone nessuna particolare definizione degli opposti, bensì li introduce, come spesso fa, per elencazione di tipi: è una definizione *by examples*, come gli è abituale, nel senso che dei diversi tipi sono forniti gli esempi. Un oggetto “si contrappone a un altro in quattro modi: una prima forma di contrapposizione è quella dei termini relativi, una seconda è dei contrari, una terza sussiste tra privazione e possesso, una quarta tra affermazione e negazione”.⁷ Ne sono esempi rispettivamente *doppio* e *mezzo*, cui nella tradizione si affiancano *padre* e *figlio*; *cattivo* e *buono* o, poco più avanti, *bianco* e *nero*; *cecità* e *visione*, esempio sicuramente adatto al nostro contesto cusaniaco; *essere seduto* e *non essere seduto*.

Questa impostazione aristotelica si trasmette alla filosofia di lingua latina non direttamente, ma attraverso il *Commento* di Severino Boezio alle *Categorie*. Tra i principali elementi che Boezio ha lasciato in eredità ad ogni posteriore dottrina degli opposti vi è la teorizzazione esplicita che questi quattro tipi di opposti, o questi quattro modi di dire l'opposizione, siano specie di uno stesso genere: tra loro non ci sono differenze se non specifiche. Boezio infatti, enunciato il nostro testo, si domanda se tra questi quattro tipi, che comprendono la contraddizione *stricto sensu* e forme molto più deboli di opposizione, vi sia analogia o invece estraneità: nelle

7 Cfr. Aristotele, *Categoriae*, X, De oppositis, 11 b 17-19; tr. it. di G. Colli in Aristotele, *Opere*, I, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 36.

sue parole, se il termine opposizione si predichi di essi in modo equivoco.⁸ Ne discute per mezza pagina e conclude che hanno ragione quanti li considerano quattro specie di un unico genere, tanto che la definizione si adatta bene (*non oberrat*) a ciascuna delle quattro specie.⁹ Si possono dunque trattare insieme. Questo ha non poca importanza perché, detto in estrema brevità e schematicità, agevola l'applicazione di gradi diversi di opposizione a differenti istanze di alterità, essendo poi il problema dell'identità e dell'alterità tra quelli fondamentali della teologia cristiana in quanto tale, cioè in quanto si occupa del mistero della trinità.

Sicuramente Cusano – e bisogna forse aggiungere: come tutti – conosce questa partizione¹⁰ e il relativo vocabolario s'incontra nelle sue opere: gli opposti sono contraddittori, relativi, contrari.¹¹ Così pure la citano in diversi luoghi Erasmo e Leibniz, benché in modi e con intenti un po' diversi.

Un altro elemento che entra nelle riflessioni del Cusano su questa materia, come è stato osservato da molti sin da un famoso studio degli anni Venti,¹² è un'idea fortemente neoplatonica che proviene, come fonte rico-

-
- 8 “Illud quoque quaeritur utrum oppositionis nomen aequivoce praedicetur” (Boezio, *In Categorias Aristotelis*, lib. IV; PL 64, 264).
- 9 “Sed qui melius iudicavere hi oppositionis nomen generis loco dicunt debere praedicari, idcirco quod cum nomen oppositionis de subjectis quatuor oppositionibus praedicetur, ab his quoque diffinitio non oberret” (PL 64, 265). Nella parafrasi dello Pseudo-Agostino (PL 32, 1419-40), cap. XVIII, sono pure detti “specie”, come anche le suddivisioni dei contrari (1437-38). “Aristoteles harum quatuor specierum, quae ex oppositis veniunt, proprietates et differentias latius et multis modis explicavit: nos autem et genus et species posuisse sufficiat, ne minutioribus occupatis” (1438).
- 10 Utile in generale il saggio di C. Marmo, *Types of Opposition in the Postpraedicaementa in Thirteenth-Century Commentaries*, in *La tradition médiévale des Catégories: XIII^e-XIV^e siècles*, eds. J. Biard e I. Rosier-Catach, Leuven, Peeters, 2003, pp. 86-103. Per uno sguardo su come la quadripartizione giunga alla tradizione neoplatonica di cui parleremo più innanzi, cfr. T. O’Loughlin, *Biblical Contradictions in the Periphyseon and the Development of Eriugena’s Method*, in *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, eds. G. Van Riel, C. Steel e J. McEvoy, Leuven, De Wulf-Mansioncentrum, 1996, pp. 103-126.
- 11 “Nam tanta est ibi identitas, quod omnes etiam relativas oppositiones antecedit, quoniam ibi aliud et diversum identitati non opponuntur” (Cusano, *De docta ign.* I, 84 PB); “mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria” (ivi II, 32 PB).
- 12 R. Klibansky, *Ein Proklos Fund und seine Bedeutung*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Jhrg. 1928-29, 5, Heidelberg, C. Winter, 1929; ma vedi da ultimo C. D’Amico, *La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, in “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, XXVI (2009), pp. 107-134.

nosciuta, dal *Commento* di Proclo – in effetti dalla lettura da parte di Cusano della traduzione latina che ne aveva fatto Guglielmo di Moerbeke – al *Parmenide* di Platone. Ve ne sono a testimonianza *excerpta e marginalia*, dei quali ci interessano qui in particolare un paio di passi ricopiati da Cusano, in cui Proclo afferma che in ogni opposizione è necessario che l'uno sia innalzato sopra entrambi gli opposti, *exaltatum esse ab ambobus oppositis*: dunque non sia neutro rispetto ad essi, sia sopra di essi.¹³

Un aspetto che suscita l'interesse di Cusano è che l'uno è non soltanto esaltato dall'opposizione, ma esaltato sopra ogni relazione tra gli opposti: *supra omnem habitudinem superexpansum*.¹⁴ Cusano è tra coloro che partecipano di un certo trasporto creativo per la produzione di neologismi con il *super*, che certo non gli è peculiare (una ricca produzione di questo vocabolario si riscontra tanto nella tradizione dionisiana, quanto nella Scolastica minore della prima età moderna), e il trovarne testimonianza in questo Proclo latinizzato forse lo rallegra. Intravede probabilmente in questi estratti soprattutto una parentela con le sue tendenze più caratteristiche nell'interpretare il rapporto tra Dio, in particolare nella sua considerazione negativa, e le contrapposizioni, i *contradictoria*: Dio è al di là, al di sopra, al di fuori dell'opposizione, e in specie della contraddizione; comunque non è mescolato nei contraddittori, perché è o preliminarmente o superiore ad essi.

Anzi, come ben si sa, Cusano chiama Dio l'"opposto degli opposti", richiamandosi allo pseudo-Dionigi: "Sicut Dionysius theologus Deum oppo-

13 "In omni enim oppositione necessarium est le unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris appellari" (Proclo, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. C. Steel, Leiden, Brill, 1982, p. 403). Cfr. *Cusanus-Texte / Marginalien / 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, 2.2, *Expositio in Parmenidem Platonis*, ed. K. Bormann, Heidelberg, C. Winter, 1986, p. 126: "in omni oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris appellari"; p. 128: "Oportet ante omnem oppositionem esse unum".

14 "Ab omni enim exaltatum est le unum oppositione, supra omnem habitudinem superexpansum est, supra omnem dualitatem purum est, omnis multitudinis ipsum et coelementalium duplicium causa ens et prime dualitatis et omnis habitudinis et omnis oppositionis"; "et michi videtur et propter hoc secundum quasdam velut oppositiones producere sermonem, ut ostendat le unum ultra omnem oppositionem, nulli coordinatum, omne autem oppositum ab omnibus similiter exaltatum" (Proclo, *Commentaire*, cit., pp. 367-368, 466). Cfr. *Cusanus-Texte / Marginalien*, cit., p. 111: "ab omni enim exaltatum est le unum oppositione, supra omnem habitudinem superexpansum".

sitorum vidit oppositionem sine oppositione. Oppositioni enim ante opposita nihil opponitur”; e altrove: “Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, sicut finis finitorum est finis sine fine. Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es [...] ipsa infinitas”, usando un’espressione (*oppositio oppositorum*) che ancora riprende dallo pseudo-Dionigi.¹⁵

Su questo terreno – Cusano ne è sicuramente consapevole anche prima di entrare in relazione con l’aristotelismo albertista – esiste un’alternativa filosofica e teologica estremamente forte, che si ascrive tipicamente alle riflessioni di Tommaso sull’essenza, nel cui quadro Dio risulta perfettamente estraneo alla contraddizione perché, dall’essenza di Dio, la contraddizione è espulsa originariamente.¹⁶ La sua essenza è infatti l’insieme delle sue perfezioni e Dio stesso, nel riflettere su queste perfezioni, in termini considerati, almeno in una prima fase del tomismo, come esclusivamente positivi, concepisce tutte le realtà che creerà, non dovendo complicare perfezioni contraddittorie tra di loro, né considerando aspetti contraddittori incorporati nel reale.

Di questo approccio, si è detto, Cusano è consapevole, tanto che la sua risposta, come è stato osservato più volte, consiste nel ricondurre il problema a un concetto che sia totalmente preliminare alla considerazione della contraddizione: si tratta per lui della semplicità divina. La *semplicità*, che già si affaccia nel *De docta ignorantia*, diventa il termine fondamentale per la comprensione dell’essenza divina in quel breve dialogo che è il *De deo abscondito*, forse il testo in cui Cusano arriva meglio a stabilire, dal proprio punto di vista, il rapporto di precedenza dell’essenza divina rispetto a ogni contraddizione, trovando nel concetto della semplicità divina la base sicu-

15 Rispettivamente Cusano, *De non aliud* XIX, 47; Idem, *De vis.* XIII, 46. Cfr. anche W. Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII*, in “Salzburger Jahrbuch für Philosophie”, VIII (1964), pp. 175-185 (alle pp. 179-182, i due significati della *oppositio* come *Nichts von Allem* e *Alles in Allem*); Idem, *Platonismus im Christentum*, 1998; *Platonismo nel Cristianesimo*, tr. it. di M. Falcioni, Milano, Vita e pensiero, 2000, pp. 185 ss.

16 Tommaso neppure ammette troppe gerarchie o gradi nell’opposizione: “contradictio in contrariis et privative oppositis includitur” (*C. Gent.*, 2, 25; cfr. *In 4. Sent.* 11, 3, 2 ad 3). K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, Brill, 1973, s’impegna a mostrare che Cusano distingue invece tra *coincidentia oppositorum contrariorum* e *contradictorium* (pp. 177-179) e siccome il massimo sta “über jeder Bejahung und Verneinung”, allora la *contradictio* “erscheint hier als eine Art der *oppositio*, welcher das Maximum überlegen ist” (p. 180). Si veda anche E. Berti, *Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*, in *Concordia discors. Studi su Cusano e l’umanesimo europeo offerti a G. Santinello*, ed. G. Piaia, Padova, Antenore, 1993.

ra, a dirla in breve, per non dover essere tomista per rispetto alla dottrina trinitaria. Quella semplicità originaria dell'essenza divina permette, in fondo, di muoversi tranquillamente sul terreno delle contraddizioni, perché toglie il timore, se possiamo dire così, che la contraddizione genera nella tradizione che viene da Tommaso. Su questo torneremo, però, perché queste correnti di pensiero, apparentemente così contrastanti, hanno più stretti intrecci di quel che ci si aspetterebbe.

2. Nella nube

Già Meier-Oeser sottolineava come, nell'annotare le *Considerazioni su Dionigi l'Areopagita* di Alberto Magno, Cusano rimproveri all'autore che *fugit caliginem*.¹⁷ Alberto Magno ha timore dell'oscurità e della nebbia, perché nell'oscurità vi è appunto la contraddizione: “videtur, quod Albertus et pene omnes in hoc deficiunt quod timeant intrare caliginem, quae consistit in admissione contradictoriorum”.¹⁸ Non si tratta infatti della *caligo mentis*, della confusione soggettiva, quella naturale dello sciocco o quella del cristiano posto di fronte ai misteri, ma quella di cui quest'ultima è il preludio nell'elevazione: l'oscurità in cui abita Dio stesso, “quae caligo”, come dice Eriugena, “vere est mystica”.¹⁹ Cusano parla spesse volte della necessità di *entrare nella caligine*, tra l'altro nel *De visione Dei*:

-
- 17 S. Meier-Oeser, *Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophischen Hintergrund des cusanischen Koinzidenzgedankens*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, ed. O. Pluta, Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 321-342; su Alberto Magno che *fugit caliginem*, cfr. le pp. 323-324.
- 18 L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Heidelberg, C. Winter, 1941, p. 102. Per Alberto cfr. *Tenebra luminosissima: commento alla Teologia mistica di Dionigi l'Areopagita*, eds. G. Allegro e G. Russino, Palermo, Officina di studi medievali, 2007.
- 19 Giovanni Scoto Eriugena, *Expositiones in Mysticam theologiam S. Dionysii*, PL 122, 275C; e aggiunge: “idest, clausa”. Incontriamo la *caligo* che ottenebra la mente di fronte ai misteri presso lo stesso Eriugena, nel *De divisione naturae (Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon)*, ed. É. Jeauneau, vol. 2, Turnhout, Brepols, 1997, p. 31). Ma anche in Eriugena la *caligo* è principalmente l'incomprensibilità, il lume ad un tempo inaccessibile ed eccedente di Dionigi (cfr. *Expositiones in Mysticam theologiam S. Dionysii*, PL 122, 271B; *Periphyseon*, cit., vol. 5, 2003, p. 84). Cusano conosce Eriugena e lo cita elogiativamente (Cusano, *Apol.* 29-30). Tuttavia siamo certi soltanto che ne ha letto il primo libro e gli *excerpta* riportati nella *Clavis physicae* di Honorius Augustodunensis (cfr. P. Lu-

Unde exerior, quomodo necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem, ubi occurrit impossibilitas [...] Et quanto impossibilitas illa caliginosa cognoscitur magis obscura et impossibilis, tanto verius necessitas relucet et minus velate adest et appropinquat.²⁰

All'origine di queste formule vi è una citazione biblica – Cusano, come spesso accade ai mistici, si dà una certa importanza, perché colui che, solitario, “entra nella caligine” è Mosè: “stetitque populus de longe, Moses autem accessit ad caliginem in qua erat Deus”.²¹

In essa si rende sensibile, quasi in forma allegorica, la coincidenza degli opposti: si può richiamare a questo proposito l'*Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses* del 14 settembre 1453, in cui Cusano famosamente scrive: “nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie, que est infinitas”.²² L'espressione finisce per sostituire, nei tardi scritti cusani, il “muro del paradiso”²³ come descrizione tipica del luogo in cui si trova Dio e dove al tempo stesso alberga, più o meno ridotta a coincidenza, la contraddizione.

La connessione tra *caligo* e contraddizione, naturalmente, non è inventata da Cusano.²⁴ La riprende dallo stesso testo che Alberto Magno commentava, ossia la *Theologia mystica* dello pseudo-Dionigi, il quale effettivamente parla della mistica caligine all'inizio dell'opera, al primo capitolo (“compresbytero timotheo Dionysius presbyter: quenam sit divina caligo”), dove viene annunciato programmaticamente che si entrerà nell'oscurità luminosa, mistica e *superliquidissima*, là dove si debbono abbandona-

centini, *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 77 ss., p. 114).

20 Cusano, *De vis.* IX, 34.

21 Es 20,21; cfr. anche Es 19,9 e 24,16-18.

22 E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance: Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle* (Beiträge für die Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 14, 2-4), Münster, Aschendorff, 1915; ora in *Spiritualität heute und gestern* (Analecta Cartusiana, 35/17), Salzburg, 1992, Münster, 1915, p. 116.

23 R. Haubst, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der “Mauer der Koinzidenz”*, in “Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft”, XVIII (1989), pp. 167-195.

24 Un'ampia e ricca trattazione sull'uso della locuzione nei mistici cristiani in Nicolás de Jesús María, *Phrasium mysticae theologiae B. P. Joannis a Cruce Carmelitarum excalceatorum Parentis primi Elucidatio*, Compluti, ex Officina Ioannis de Orduna, 1631, p. II, cap. II, §§ II-III, pp. 147-156.

re tutti i presìdi, ossia tutti gli strumenti, della scienza e della conoscenza. Nel testo tradotto da Ambrogio Traversari ed edito da Lefèvre d'Étaples:

Enimvero abs teipso atque ab omnibus libere, et absolute, ac pure excedendo: ad supersubstantialem divine caliginis radium sublatis omnibus, et absolutus ex omnibus evolabis. [...] Tum vero ipsa quoque visibilia atque intellectualia contemplator linquens, ingreditur ignorationis mysticam profecto caliginem: in qua omnia scientie et cognitionis presidia terminans, totus in eo fit (qui tactum penitus visumque refugit transcenditque omnia et qui nullius est, neque suimet, neque alterius) penitus autem ignoto, scientie omnis et cognitionis vacatione, prestantiore modo coniunctus. et eo quoque ipsoque nichil cognoscit: supra sensum, mentemque cognoscens.²⁵

Nel *De contemplatione* di Dionigi Certosino, nella caligine “Deus vere est, moratur atque conspicitur”²⁶ e “caliginem divinam intrare” significa “oculum apicemque affectus in Deum per hanc mysticam theoriam extendere”.²⁷ E l'autore protesta, in nome dello pseudo-Areopagita, contro chi identifichi la caligine con l'impossibilità a conoscere:

Postremo, per praefatam caliginem quidam intelligunt impotentiam infingendi oculos intellectuales ex toto et affectuales ex magna parte in deum: [...] non tamen modo loquendi beati Dionysii, a quo iste loquendi usus pro maxima parte sumpsit exordium, consonare videtur: ideo nec imitandum censetur.²⁸

L'identificazione tra la tenebra divina e le formule dello Pseudo-Dionigi è del resto una tra le principali caratteristiche identificative di questa corrente. La connessione è ancora proposta come immediata nel Commento latino al *Granum sinapis*, là dove il poemetto eckhartiano recita: “Us licht, us clâr / us vinstér gâr” (“è luminoso, è chiaro / è oscuro affatto”).²⁹ Tutta-

25 *Theologia vivificans, cibus solidus. Dionysii celestis hierarchia. Ecclesiastica hierarchia. Divina nomina. Mystica theologia...*, In alma Parisiorum schola, per J. Higanum et W. Hopylium, 1498, c. 80 r. Cfr. PG 3, 997B e 1000A.

26 *De contempl.*, III, art. 12; Dionysius Cartusianus, *Opuscula aliquot, quae ad theoriam mysticam egregie instituunt*, Coloniae, P. Quentel, 1534, c. 198 r.

27 Ivi, III, art. 8, 1534, c. 191 r.

28 *Ibidem*.

29 “Sequitur: *uz vinstér gar*. in quo notatur divinae lucis excellentia, quia divina caligo secundum Dionysium est inaccessible lumen” (*Der Lateinische Kommentar zum Granum sinapis*, ed. M. Bindschedler, Basel, Schwabe, 1949; Hildesheim, Olms, 1985, p. 112, e cfr. anche p. 110, “et haec est caligo in qua deus habitare dicitur, unde recte subiungitur: und weis doch nimand was”, e le pp. 130 e 152; nel testo cito il *Granum sinapis* da K. Ruh, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München, C.H. Beck, 1989, pp. 47 ss.).

via va osservato che il richiamo alla nube mosaica spezza l'antitesi, schiettamente neoplatonica, di luce (divina) e tenebra od oscurità (materiale, mondana), che pure è all'opera in molti scrittori cristiani che si ispirano a quella tradizione, come lo stesso Meister Eckhart.³⁰

Il testo, comunque, è ripreso, oltre che da Cusano, dai 'cusaniani', tra i quali spicca Bovillo, che alla divina caligine dedica un'opera breve e ambiziosa: "exigua lector datus est tibi mole libellus / Quo tibi caligo est diva adeunda duce".³¹ E qui il tema dionisiano della luce inaccessibile è espressamente connesso alla *coincidentia oppositorum* cusaniiana, detta da Bovillo *iuxta e pernecessaria*,³² e alla *docta ignorantia*.³³

La necessità di entrare nella tenebra caliginosa, in un certo senso, riceve la garanzia di un possibile successo proprio da quella semplicità divina cui, come abbiamo visto, Cusano si appoggia. Siccome la semplicità divina trascende completamente la contraddizione, così come la contraddizione trascende il nostro intelletto, che non è capace secondo la via della ragione di combinare in un proprio principio i contraddittori, allora è solo grazie alla virtù infinita divina – che può collegare i contraddittori distanti di una distanza infinita – che il nostro intelletto può dirigersi verso la comprensione dei contraddittori stessi e della loro unione, mentre, finché camminiamo soltanto nella via della ragione, non possiamo raggiungerla:

30 Vedi l'ampia rassegna in K.H. Witte, *Predigt 14: Surge illuminare Iherusalem*, in *Lectura Eckhardi III. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, eds. G. Steer e L. Sturlese, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, pp. 1-31. Si veda pure, nello stesso volume, la predica *Honora patrem tuum* (pp. 51-92) per l'identificazione di *vinsternisse e liden* (la sofferenza come fonte di illuminazione) anche in un contesto scritturale in cui compare la nube mosaica, in quanto luogo in cui è ricevuto il comandamento.

31 C. de Bovelles, *Divinae Caliginis liber*, Lugduni, in aedibus A. Blanchard, 1526, c. A i v.

32 Ivi, c. A ii v.

33 "Nemo hominum est: qui ex se ipso nosse queat illustrem esse, perlucidamque Dei caliginem, aut in ignorantia, quam doctam appellamus, consequendam esse, altissimi dei noticiam: nisi imprimis ad ea ipsa, quae expetit obiecta: per meram in Deo contrariorum coincidentiam, et exactam totius eorum pugnae abolitionem: se insigniter subvehi: ac manuduci patiatur" (ivi, c. A v r). Cfr. S. Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen: zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1989; J.M. Victor, *Charles de Bovelles, 1479-1553. An Intellectual Biography*, Genève, Droz, 1978; E. Kent, Jr., *Mysticism and the Coincidence of Opposites in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, in "Journal of the History of Ideas", XLV (1984), pp. 3-23.



Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit.³⁴

Se si tratta di *ambulare*, viene da ipotizzare, con un'ombra di *calembour*, che la mente umana, nella via della ragione, manchi delle giuste calzature per entrare nella *caligine* – delle giuste *caligae*. L'intelletto che riesce soltanto a seguire la via della ragione non possiede il giusto strumento speculativo: manca, potremmo dire, delle *caligae speculatoriae*, com'erano chiamati i sandali, leggeri e senza chiodi, usati per non far rumore dalle spie che precedevano l'esercito romano.

3. Alia via

Rispetto a questa tradizione caliginosa, l'altra tiene ferma l'intelligibilità, che la tenebra invece offusca nel superarla: "quorum summa tegit condensa nube caligo / omnes quae superat sensus noerosque logosque".³⁵ Quest'altra tradizione, che come si capisce non piace a Cusano e rispetto alla quale prende le sue misure, ha però uno sviluppo indipendente molto significativo, il cui punto culminante, in un certo senso, si trova nella filosofia di Leibniz.

In Leibniz troviamo, in effetti, una posizione sul nostro tema degli opposti per molti versi opposta a quella del Cusano. Leibniz, per quanto attiene alla metafisica, non lascia nessuno spazio alla sintesi degli opposti, né alla contraddizione, tanto che, per dare la definizione di ciò che può esistere, del puro possibile, e persino dell'aspetto per cui il contingente è il non-necessario, usa sempre la formula: ciò il cui *opposito* non implica contraddizione, o meglio, come si dice nella Scolastica del tempo, *non implicat*; e si sa già che ciò che non è implicato è la contraddizione, mostrando platealmente come la si tenga fuori dal discorso.³⁶ Anzi, il moto teorico impresso alla Scolastica della prima modernità dalla definizione del *possibile simpliciter* attraverso la non-contraddittorietà ha nel frattempo finito col produr-

34 Cusano, *De docta ign.* I, 18 PB.

35 Giovanni Scoto Eriugena, *Versus*, PL 122, 1230C.

36 "Contingens seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem" (GP VII, 108). "Quod [Metaphysica vel Geometrica] necessitate caret, voco contingens, quod vero implicat contradictionem, seu cujus oppositum est necessarium, id impossibile appellatur. Caetera possibilia dicuntur" (A VI, 4, 1516).



re un edificio speculativo importante, che si distacca dai limiti originari della concezione di Tommaso, ed è giunto alla dottrina a noi ben nota della molteplicità aperta dei possibili, in cui Dio sceglie la serie delle cose che gli piace creare, che com'è evidente influenza direttamente Leibniz. Quando, nella *Teodicea*,³⁷ egli fa visitare a Sesto il Palazzo dei destini, in cui ci sono le storie di ogni individuo possibile di ogni mondo possibile, questa non è che la *Disneyland version* della vasta controversia sui possibili, che parte almeno da Hurtado de Mendoza e prosegue nella Scolastica del '600, specialmente tra i gesuiti, e alla quale Leibniz stesso offre un importante e innovativo contributo.³⁸

Nel campo tomista, il Cardinale Caetano amava sostenere che ogni distinzione attuale, come pure ogni contrarietà, esige un'opposizione, e benché Tommaso insegnasse che non sempre la relazione reale esige i due estremi realmente,³⁹ tuttavia l'opposizione, quando è attuale, esige i propri estremi.⁴⁰ Si potrebbe analogamente dire che quando Dio decide di creare l'una o l'altra cosa, la pietra o la non-pietra, la pietra oppure un oggetto impossibile da nominare e da concepire per noi ma che è alternativo ad essa in un mondo possibile concepito da Dio *ante creationem*, questa opposizione esige gli estremi possibili. Ma è la stessa scelta tra i possibili che esige, in ipotesi, di "terminare", come dice la Scolastica del tempo, con l'esistenza di uno di questi possibili, ossia con il decreto possibile di creazione da parte di Dio, posto appunto come ipotesi; e infatti proprio in questo modo i possibili stessi, come arriva a dire Leibniz, esigono l'esistenza:⁴¹ un risultato a cui giungono alla stessa epoca, in forma leggermente diversa e più debole, i teologi gesuiti che partecipano al succitato dibattito sui possibili.

Se guardiamo alle genealogie che abbiamo delineato, questo precetto fondamentale della metafisica leibniziana sta dunque su una sponda opposta del

37 Idem, *Théod.* §§ 414-416; GP VI, 362-364.

38 Cfr. J. Schmutz, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, Diss., Bruxelles, Université Libre, 2003. Su Leibniz, la produzione dei possibili, le essenze individuali e l'*exigentia existendi*, rimando al mio *Complete Concepts as Histories*, in "Studia Leibnitiana", XLII/2 (2010), pp. 229-243.

39 Come accade nel caso della relazione di identità con se stesso, all'interno dell'ordine di processione delle persone della trinità: *S. th.*, I, 28, art. 1, arg. 2; resp.; ad 2.

40 Secondo quanto annota appunto il Caetano nel commento al *De ente et essentia*: "oppositio autem actualiter exigit extrema actualiter, ut patet regulariter de omni oppositione" (*Divi Thomae Aquinatis Doctoris angelici Opera omnia*, tomus IV complectens [...] Tractatum de Ente et Essentia D. Thomae cum Commentariis F. Thomae de Vio Caietani Cardinalis, Romae, apud J. Accoltum, 1570, c. 25 r).

41 Cfr. Leibniz, A VI, 4, 1442-1446.

fiume della metafisica, tanto per continuare a parlare di opposti, a quella su cui sta Cusano. Da una parte, troviamo *coincidentia e simplicitas*, una coppia che garantisce la possibilità di ospitare insieme i contraddittori che coincidono e la complicazione dei contraddittori in quell'infinito che era già semplice prima dei contraddittori e che li può contenere: in un certo senso, *ex oppositis* risulta qui, si può dire, tutto e niente, nella misura in cui questa espressione possa essere trasformata da una frase fatta in un'espressione di purezza cusaniana; di là, *ex oppositis*, non risulta se non la contraddizione, che non abbiamo difficoltà a confinare sapendo che Dio è perfetta ragione e se ha una contraddizione da maneggiare, creando l'universo di sua scelta la disporrà in punti temporali differenti. Il mutamento, ripete sovente Leibniz, "est aggregatum duorum statuum contradictoriorum".⁴²

Queste contrapposizioni, tuttavia, non devono essere considerate con troppa nettezza, a rischio di sovra-intepretare i testi e il pensiero dei protagonisti. Prendiamo l'evoluzione personale del Cusano. Nel *De docta ignorantia* era stata espressa l'esigenza di un concetto semplice, che per tale semplicità potesse considerarsi antecedente ogni opposizione: "Oportet enim in divinis simpliciter conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria ipsa antecederet praeveniendū"; la motivazione stava, non troppo sorprendentemente, nella necessità di far convivere il pensiero della *coincidentia* e la dottrina trinitaria: "puta non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tamquam duo contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecederet, ubi non est aliud distinctio quam indistinctio: Et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse idem".⁴³ Tale semplicità non era però differente dalla *coincidentia oppositorum*, dal punto di vista dell'umano intelletto, descritto come portatore di un impulso (*conatus*) "ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt".⁴⁴ Nel *De Deo abscondito* questa impostazione viene ripresa, in forma molto simile; come dice il Cristiano, "non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem".⁴⁵ La *simplicitas* è

42 P. es. in A VI, 4, 556, 569, 869.

43 Cusano, *De docta ign.* I, 76 PB. Cfr. ivi, I, 18 PB: "maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur".

44 Ivi III, 100 PB. Cusano stesso, già nel *De coniecturis*, sembra avanzare una critica alla troppo facile *copulatio* dei contraddittori nella *Docta ignorantia* (Cusano, *De con.* I, 31-32).

45 Idem, *De Deo abscondito*. 8. Proprio ciò, sia detto di passaggio, che dovrà essere negato nella linea che da Böhme conduce allo Schelling delle *Ricerche sulla libertà*.

ancora protagonista nel *De venatione sapientiae*, dove del resto si tratta sempre di ‘entrare’, se non nella nube, nel ‘campo’ del *non aliud* e della dotta ignoranza.⁴⁶ Ma qui la contraddittorietà, la duplicità oppositiva, è riconosciuta a una ben più ampia platea di enti che in passato:

Dyonisius recte dicebat de deo simul opposita debere affirmari et negari. Ita, si te ad universa convertis, pariformiter comperies. Nam cum sint singularia, sunt pariter similia, quia singularia, et dissimilia, quia singularia; [neque similia, quia singularia], neque dissimilia, quia singularia.⁴⁷

Posse, quidditas saranno le parole chiave, a seconda dello scritto, negli ultimi anni. Ma da ultimo Cusano scriverà delle parole assai famose: “veritas quanto clarior tanto faciliior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucret”.⁴⁸ Nello stesso scritto, avviene l’identificazione di *posse* e *quidditas*: “ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quidditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam”.⁴⁹ Possibilità ed essenza sono lo stesso, essendo già quest’ultima, in quanto *quidditas*, l’irrefragabile *non aliud*: si tratta di un cedimento a quell’altra tradizione?

Mettiamo al paragone le espressioni cusaniene con un buon campione di tomismo quale Egidio Romano: “tanta est in divinis simplicitas, et propter

46 “Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. [...] Non enim est deus, qui alicui opponitur, cum sit ante omnem oppositorum differentiam” (Cusano, *De ven. sap.* XIV, 40-41); si tratta appunto del “campum doctae ignorantiae” (ivi XII, 34).

47 Ivi XXII, 65.

48 Cusano, *De ap. theor.* 120. Su alcune vicende interpretative di questo passo vedi K. Flasch, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, ed. C. Vasoli, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 175-193. D’altronde A. de Libera (*Uno, unione e unità in Meister Eckhart: dall’uno trascendentale all’Uno trascendente*, in *L’uno e i molti*, ed. V. Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 249-282, a p. 256) affermerà che nella metafisica dell’*Opus tripartitum* di Eckhart, “l’Uno [...] non è che un trascendentale di stile aristotelico”. Anzi: “considerata nella sua fonte più immediata, che è il *Quodlibet X* di Tommaso d’Aquino, la tesi eckhartiana formulata al §6 del *Prologus* in *Opus propositionum*, secondo la quale ‘l’uno è negazione della negazione’, non dice null’altro di quello che dice Tommaso quando afferma che ‘l’uno che si converte con l’ente non aggiunge nulla all’ente, se non la negazione della divisione’” (ivi, p. 257; con riferimento a *Quodl.*, X, 1, 1).

49 Cusano, *De ap. theor.* 119.

simplicitatem, tanta est ibi identitas, ut propter huiusmodi identitatem concedatur, quod essentia est Pater, et e converso”.⁵⁰ *Tanta est ibi identitas*, come si esprime lo stesso Cusano nel *De docta ignorantia*, in un passo che abbiamo già citato;⁵¹ identità di essenza che poggia anche per lui sulla semplicità: “essentia humana non est idem cum homine, sicut essentia divina est idem cum deo ob simplicitatem maximam divinitatis”.⁵² Ma l’osmosi tra le tradizioni che Pico della Mirandola intollererà all’*ente* e all’*uno* potrebbe valere in entrambe le direzioni, come in fondo testimonia a proposito del nostro tema Teodorico di Freiberg, per esempio, quando si preoccupa di chiarire che la ragione formale dell’unità è la privazione dell’opposizione di ente e non ente:

Duplex enim in ratione unius privatio invenitur, ut etiam large intelligatur privatio, una, quae est altera pars sive extremum oppositionis, quae est entis et non entis, qua per non ens solum removetur ens. Alia est privatio totius talis oppositionis ab ente, quod dicitur unum, et in hac formaliter completur ratio unius.⁵³

4. Ex oppositis, quid?

Fortunatamente, quando ci impegniamo in considerazioni profonde sulle sponde alternative delle diverse metafisiche, Erasmo ci viene sempre in soccorso dicendo: ma queste non sono cose di cui occuparsi. Erasmo ha molto in comune con Cusano, non solo perché hanno forse studiato nella stessa scuola; ha letto un po’ di Cusano, è amico o simpatizzante dei suoi seguaci francesi, nonostante le polemiche con Lefèvre d’Étaples.⁵⁴ Ma

50 *Fr. Aegidii Columnae Romani in tertium Librum sententiarum eruditissima commentaria cum quaestionibus*, Romae, ex Typ. A. Zannetti, 1623, dist. IX, p. II, q. II, art. I, p. 371 B.

51 Cusano, *De docta ign.* I, 84 PB.

52 Idem, *Crib. Alk.* I, 50.

53 Teodorico di Freiberg, *De natura contrariorum*, 16, 3, ed. R. Imbach, Hamburg, Meiner, 1980, p. 96.

54 “Erasmus mentioned [Cusanus] in his *Apologia ad Fabrum* (Louvain 1517), stating that Lefèvre followed Cusanus’ interpretation of a passage from Psalm 30 (LB ix 60)” (CE 373, s.v. “Cusanus”). Sul loro rapporto cfr. P.G. Bietenholz, *History and biography in the work of Erasmus of Rotterdam*, Genève, Droz, 1966, pp. 83-87 (e a p. 84 sintetizza così: “the thought of Cusanus elucidates that of Erasmus, although a direct influence seems improbable and their common roots in the *Devotio moderna* must remain a rather incalculable factor in such matters”); H.G. Senger, *Nichtwissen als Wissensform: Ignoranzkompensation von Petrarca bis*

quando deve parlare degli opposti ha atteggiamenti molto diversi rispetto al Cardinale. Da una parte ammette che la quadripartizione degli opposti potrebbe anche servire, ma alla retorica: per trovare i luoghi, uno dei tanti sistemi è cercare gli opposti, e come classificarli a questo scopo? Con la quadripartizione di Aristotele.⁵⁵ D'altra parte, quando, nel 1532, scrive la prefazione al *De Spiritu Sancto* di Basilio, estratto dalla grande edizione curata da Erasmo stesso presso Froben, parlando degli pseudo-filosofi (*philosophastri*) con cui polemizzava Basilio, fa l'elenco delle banalità che costoro ripetevano malamente da Aristotele o Porfirio e in cui consisteva tutto il loro sapere, e vi troviamo inclusa la quadripartizione degli opposti:

Quid sit Enuntiatio, quid Genus, quid Species, quid Substantia, quid Accidens, quid Quantitas, quid Qualitas, quid ad Aliquid, quot modis dicantur Opposita, quot modis aliquid vel sit in alio, vel de alio praedicetur. Quae nunc sunt elementa puerorum ad Philosophiae limen accedentium, ut istorum impietas magis sit imputanda falsae persuasioni, quam Philosophiae.⁵⁶

Si tratta, insomma, di cose di cui è improprio, anzi, inopportuno e forse anche sbagliato occuparsi da adulti.

Ma se, nel caso di Erasmo, alla domanda *ex oppositis quid?*, la risposta potrebbe essere una sezione di un manuale di retorica,⁵⁷ invece c'è qualcosa che, per Cusano, è un genuino prodotto della composizione degli opposti. Si tratta del numero. Ogni numero è composto da differenti opposti, che

Erasmus, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums*, ed. M. Thurner, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 633-648.

55 L'esempio più caratteristico di questo bricolage, in cui Erasmo segue da presso il filo delle *Categoriae* per ordinare l'*inventio*, si trova nel *De conscribendis epistolis*: "locus ab oppositis quinque partibus dividitur. A privative oppositis sic: 'Caecus est, igitur nunquam videbit'. [...] A negatione: 'Pacem contempserunt Carthaginienses, in Hispania enim nostros socios sollicitant'. A relative oppositis: [...] 'Si tu me praeceptorem appellas, cur ego te non appellem discipulum?' [...] A contrarie oppositis: [...] 'Si praemio dignus, qui tyrannum occidit, supplicio afficiendus, qui tyrannum iuvat'. In contrariis, quae mediata vocantur, non consequitur necessario ut: 'si niger non est, igitur albus est; nam viridis aut ruber esse potest'" (ASD I-2, 397-398). Il modello è forse il Boezio del *De differentiis topicis*: "ex oppositis vero multiplex est locus. Quattuor enim sibimet opponuntur modis", ecc. (PL 64, 1191B-C).

56 *Allen* 2643, 130-135.

57 O anche poche righe in una dispensina schematica, come nel *Compendium rhetoricae*: "Repugnantia: Contraria, sapiens, stultus. Privativa, caecus, videns. Contradictoria, doctus, non doctus. Relativa, pater, filius, locator, conductor" (*Allen*, X, p. 402).



hanno gli uni agli altri un rapporto proporzionale. C'è un senso piuttosto generico in cui, secondo Cusano, il numero è composto dagli opposti: dall'unità e dalla molteplicità, rispettivamente esplicate e complicate,⁵⁸ o dal pari e dal dispari.⁵⁹ Il senso profondo in cui il numero esiste grazie agli opposti dipende dal fatto che il numero, per Cusano, non esiste come tale: come dice l'Idiota, “conspicis etiam, quomodo non est aliud numerus quam res numeratae. Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse, sed numerus rerum res sunt”.⁶⁰ Ma le cose numerabili sono tra loro degli opposti che hanno dei rapporti di proporzione. Contemperando la contraddizione con la proporzione che hanno tra loro le cose create, in quanto sono poste in un universo ordinato, allora si che dagli opposti risulta qualcosa:

Omnis igitur numerus, compositus ex oppositis differentibus atque ad invicem proportionabiliter se habentibus, taliter existit, quod illa sunt ipse. Par numerus impari opponitur, atque omnis numerus, sive par sive impar, ex pari et impari, hoc est ex se ipso existit.⁶¹

Non soltanto il tutto e il niente, ma il numero. Ora questa è un'idea non certo incompatibile con la prospettiva leibniziana. Qui troviamo una continuità con il Leibniz che nel sistema binario, in cui tutti i numeri sono ricavati da 0 e 1, dal nulla e dall'unità, crede di riconoscere “l'immagine della creazione”.⁶²

Questo è un primo punto con cui vorrei temperare l'idea che Cusano e Leibniz, nella dottrina degli opposti, stiano su opposte sponde del fiume della metafisica occidentale. Ne vanno menzionati altri due che formano con questo una specie di sequenza: il primo è il rapporto tra la contraddizione e gli enti matematici. Certo la matematica di Leibniz è diversa da quella di Cusano. Per Cusano, la coincidenza degli opposti può dare un

58 Cfr. Cusano, *De coni.* II, 77.

59 “Nam numerus est compositus et ex se ipso compositus – ex numero enim pari et impari est omnis numerus compositus –” (Idem, *De mente* VI, 134).

60 Ivi VI, 144-145.

61 Cusano, *De coni.* I, 13-14. “Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remansisse ratione convincitur” (ivi I, 11-12). Questo spiega in che senso nel Cusano, *De docta ign.* I, 20 PB si legga: “sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas”.

62 Leibniz, Lettera a Herzog Rudolf August, 1697; A I, 13, 123-125. Si può accostargli per simpatia il Cusano che scrive: “numerus igitur ex unitate et multitudine tamquam finito et infinito constitui videtur” (Cusano, *De princ.* 44).



contributo essenziale al perfezionamento della matematica⁶³ in quanto offre la base teologica e metafisica necessaria sul piano epistemologico per riconoscere l'identità ultima di retto e curvo e, di conseguenza, poter affrontare su nuove basi i problemi di rettificazione e quadratura, che rimangono insolubili per la geometria basata su riga e compasso; ne deriva infatti, nella sua intenzione, una strumentazione teorica alternativa alle curve quadratiche dei geometri greci e più vicina alla strumentazione archimedeica dei metodi di esaurimento che sarà riscoperta nel secolo successivo.

Nella matematica che più si associa al nome di Leibniz, fatta di serie infinite e calcolo infinitesimale, entra l'esistenza di enti contraddittori non perché partecipano in ultimo ad un tempo di retto e curvo, ma perché restano anfibi tra esistenza e non esistenza: è il problema dell'infinitesimo, o della metafisica degli enti infinitesimali e della fondazione delle procedure analitiche che appaiono farne uso; di come

il reale non cessa di governarsi perfettamente mediante l'ideale e l'astratto. E si trova che le regole del finito valgono nell'infinito, come se vi fossero atomi [...], benché non ve ne siano affatto, essendo la materia attualmente suddivisa senza fine; e che, viceversa, le regole dell'infinito valgono nel finito come se vi fossero degli infinitamente piccoli metafisici, benché non ve ne sia alcun bisogno [...] è perché tutto si governa secondo ragione, altrimenti non vi sarebbe né scienza né regola, il che non sarebbe conforme alla natura del principio supremo.⁶⁴

Di come, dunque, con il finito si possa trattare l'infinito, perché il mondo è così proporzionato, e razionale, in quanto rispecchia l'essenza del creatore. Non è, palesemente, una considerazione mistica, ma piuttosto riguarda le ragioni di ordine generale per le quali sono possibili sia una fisica matematica, sia una matematica che descrive i processi fisici. In questo senso, sia Cusano sia Leibniz producono qualcosa, nella matematica, dalla coesistenza degli opposti, che è permessa o assicurata dal buon ordine del mondo, in quanto esso rispecchia, nell'un caso nella *coincidentia* la *simplicitas*, nell'altro caso nell'inesauribilità l'infinita complessità, dell'essenza divina.

In secondo luogo, c'è un senso importante in cui, per entrambi e per tutta una folla di autori loro predecessori e successori, dagli opposti nasce qualcosa: si tratta precisamente della condizione universale di ciò che ab-

63 "Intentio est ex oppositorum coincidentia mathematicam venari perfectionem" (Idem, *De math. perf.* 204).

64 Leibniz, Lettera a Varignon, 1702; GM IV, 93-94; SF I, 541.

biamo testé accennato al punto precedente, ossia dell'armonia, in particolare l'armonia dell'universo.

Mentre non esiste filiazione, o comunque genealogia che faccia risalire la matematica leibniziana al Cusano, è molto più credibile tirare delle connessioni storiche e teoriche per questo secondo tema. L'idea è sicuramente antica: “non sine causa dictum est, omnia, quae ex contrariis consistenter, armonia quadam coniungi atque componi. Est enim armonia plurimorum adunatio et dissidentium consensio”.⁶⁵ Ma il platonismo rinascimentale rifiuta il negativo e tende a privilegiare l'*adunatio*, la pura consonanza. Nelle parole di Marsilio Ficino, l'armonia “nihil admittit dissonum, dum permanet harmonia”.⁶⁶

La concezione leibniziana dell'armonia si differenzia, pur con forti elementi di continuità,⁶⁷ rispetto alla visione unilaterale del platonismo rinascimentale. Leibniz condivide l'idea che l'armonia sorga dalle diversità dei singoli, come nella musica dalla diversità delle singole voci. Già Eriugena diceva che come nella musica strumentale dalle diverse qualità e quantità delle voci, che prese individualmente paiono dissonanti, se si congiungono secondo certe regole razionali dell'arte musicale producono una dolcezza conforme a natura, così accade per la bellezza dell'universo. Così, evidentemente, collega l'idea più o meno teologica dell'armonia dell'universo con l'estetica e con la matematica, essendo la musica una delle discipline matematiche medie, anzi forse il modello di esse. Anche in questo caso, però, non si dovrebbe sovra-interpretare. Quando Eriugena, nel *Periphyseon*, afferma: “numeri ex monade procedentes diversarum proportionum causae sunt, proportiones vero proportionalitatum, proportionalitates harmoniarum”,⁶⁸ sta dicendo semplicemente che dai numeri naturali nasco-

65 Boezio, *Inst. Arithm.*, II, 32, con una certa eco neoplatonica; cfr. Plotino, *Enn.*, IV 4, 41: “anche nell'universo domina un'armonia unica, pur se risulti da contrari; vero è che essa nasce tanto dai simili come dai contrari, poiché tutte le cose sono affini (πάντων συγγενών)” (tr. it. di V. Cilento, *Enneadi*, vol. 2, Bari, Laterza, 1949, p. 278, modif.).

66 Marsilio Ficino, *Theologia Platonica. Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. M. Raymond, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. I, p. 284.

67 Sugli importanti elementi di continuità del pensiero di Leibniz con il platonismo rinascimentale il principale riferimento resta T. Leinkauf, “*Diversitas identitate compensata*”. *Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, in “*Studia Leibnitiana*”, XXVIII (1996), pp. 58-83, e XXIX (1997), pp. 81-102.

68 *Periphyseon*, cit., vol. 2, 1997, pp. 106 e 451.

no i rapporti (da due e tre viene $2/3$), dai rapporti dei rapporti vengono le proporzioni e dalle diverse proporzioni gli accordi.⁶⁹

Leibniz ha studiato in università tedesche dove non si leggeva più Cusano, ma in cui si scrivevano e si apprendevano manuali di filosofia aristotelica d'impianto platonico, in cui non si era del tutto dimenticato l'insegnamento di Giordano Bruno, e dove persino il ramismo aveva una tintura platonica, cui non era estranea una qualche eredità cusania trasmessa attraverso i manualetti di Melantone, sui quali era stata stabilita la fondazione delle università protestanti. Leibniz, negli anni giovanili, è influenzato fortemente dagli scritti che provengono da Herborn, l'università tra l'altro in cui ha studiato Comenio, ossia colui nel quale forse più riluce questo riflesso cusano. Tra loro specialmente in Johann Heinrich Bisterfeld ha trovato l'idea dell'armonia come risultato delle convenienze e delle differenze, di "unitas et varietas", degli enti,⁷⁰ una posizione che risale lontanamente all'idea cusania che ogni accordo e corrispondenza naturale "ex harmonicis concordantiis et ex contrariis dissonantiis ponderatur".⁷¹

Leibniz vi aggiunge però l'idea che l'armonia nasce dalle dissonanze e anzi, senza piccole dissonanze i suoni consonanti sono sciocchi. Lo ripeterà per tutta la vita e fino alle ultime opere, ma già nel 1671, in uno dei primi 'manifesti' della sua filosofia, una lettera a Magnus Wedderkopf, dice: "peccata bona sunt, id est harmonica, sumta cum poena aut expiatione"; i peccati sono buoni, altrimenti detto, se li prendiamo con il loro opposto: "nulla enim nisi ex contrariis harmonia est".⁷² Più tardi, negli *Elementa Verae Pietatis*, scriverà: "ipsae dissonantiae gratiam augent, si subito in con-

69 Sta usando il linguaggio di Boezio, in cui *proportio* e *proportionalitas* stanno per i termini *ratio* e *proportio* nell'uso poi invalso, e si limita ad enunciare i fondamenti minimali della teoria musicale (W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, 1994; *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, tr. it. di E. Peroli, Milano, Vita e pensiero, 1998, n. 22, p. 199, non sembra consapevole di questo aspetto, tanto che cita il passo in cui Boezio spiega i termini, in *Inst. mus.*, II, 12, ma soltanto per dire che la coppia è "significativa anche per la teoria della musica"). Sulla tradizione neoplatonica e la musica si veda anche R. Erickson, *Eriugena, Boethius, and the neoplatonism of Musica and Scholica Enchiridiadis*, in *Musical Humanism and Its Legacy: Essays in Honor of Claude V. Palisca*, eds. N. Kovaleff Baker e B. Russano, Hanning Hillsdale, N.Y., Pendragon Press, 1992, pp. 53-78.

70 J.H. Bisterfeld, *Phosphorus Catholicus, seu artis meditandi epitome*, Leiden, H. Verbiest, 1657, Regg. VI-VII, p. 3.

71 Cusano, *De stat. exper.* 239.

72 Leibniz, A II 1, 187. Cfr. per questo capoverso e il seguente il mio *La concordia e l'armonia. Leibniz e la globalizzazione di una tradizione europea*, in corso di stampa in "Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica", LI (2013).

cordiam aliis dissonantiis revocentur”;⁷³ a Stenone ribadirà che “longe gratiorem fieri harmoniam incidentibus dissonantiis, insperatoque in consonantiam redactis, quam si non nisi consonantiae fuissent”.⁷⁴ E nella *Teodicea* completerà così il suo pensiero: “un gusto un po’ acido, acre o amaro piace più dello zucchero; le ombre ravvivano i colori e addirittura la dissonanza, messa nel posto giusto, dà risalto all’armonia”.⁷⁵

Sarebbe tempo di terminare. Ma non si può non rimarcare, in conclusione, che la questione dei contrari e della loro ricomposizione unisce Cusano e Leibniz ancora su un altro terreno. A differenza di tutti questi altri, non è tale che Erasmo se ne sarebbe andato scrollando la polvere dalle proprie *caligae*: è piuttosto il terreno che Erasmo, con grande difficoltà e dentro le contraddizioni reali della sua epoca, ha praticato più di ogni altro, quello della costruzione dell’armonia terrena nella forma della pace. Leibniz arriverà a teorizzare la concordanza non solo tra le principali religioni, idea che in fondo aveva potuto recepire da un’eredità sicuramente cusaniana, ma addirittura tra l’Europa cristiana dall’incerta morale e la sicura etica dell’atea Cina. Ma Leibniz probabilmente non avrebbe potuto pervenire a questa condizione di filosofo insieme cristiano e universale, se non fosse per quell’eredità cusaniana ed erasmiana, che quasi certamente non aveva incontrato, per questo aspetto, nelle università tedesche e negli studi di gioventù, dovendo piuttosto ricostruirselo nel tempo della maturità e nell’incontro con la cultura europea più avanzata. Un’eredità a cui forse ha dato un carattere particolare: Leibniz è il primo che arriva a cosmopolitizzare l’esigenza della concordia. Ma senza le *caligae* che in questo caso gli avevano approntato Cusano ed Erasmo, è probabile che fare quei passi non gli sarebbe riuscito.

73 Leibniz, A VI, 4, 1359.

74 Idem, A VI, 4, 1382.

75 Idem, *Théod.* § 12; GP VI, 109; SF III, 115.