

Nicola Cusano tra teologia della parola e pedagogia

Andrea Fiamma*

Introduzione

La disputa sugli universali ha segnato la filosofia delle Università sin dalle sue origini¹. Nei principali centri universitari europei erano difatti affrontate numerose questioni in merito alla capacità della parola umana di predicare la cosa reale (*res*) nei nomi; faceva inoltre problema la qualità del rapporto tra la realtà designata dal nome, il nome stesso e i concetti “universali” ad essi corrispondenti². La posizione filosofica che di volta in volta i maestri assumevano nel tentativo di fornire risposte coerenti a tali *quaestiones* portava con sé implicazioni di carattere teologico e politico, che è possibile comprendere alla luce della complessa struttura delle Università medievali.

A partire dal XIII secolo si assisteva inoltre in tutta Europa ad una progressiva polarizzazione di concezioni filosofiche ed interessi politici, che riguardavano sia le autorità vescovili, preposte al controllo dottrinale delle Università, sia gli Ordini mendicanti, i quali, tramite i maestri che vi appartenevano, soffiavano sul vento della competizione: nascevano così, nell’agone della disputa accademica, le scuole o *viae*. Le antiche controversie filosofiche, come la predetta disputa sugli universali, si arricchivano dunque di ragionamenti a tutto tondo, che chiamavano in gioco le considerazioni più disparate in materia di teologia, pedagogia e di opportunità politica.

* Dottore di ricerca in filosofia (Università di Chieti) e in teologia (Université de Lorraine), <https://independentresearcher.academia.edu/AndreaFiamma>. E-mail: andrea.fiamma@hotmail.it.

¹ Cfr. ad es. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996; tr. it. a cura di R. Chiaradonna, *Il problema degli Universali da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze 1999.

² Su questo tema si veda il primo capitolo, intitolato «I nomi delle cose: concetti, parole e segni scritti», del libro di F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente* (Subsidia Mediaevalia Patavina 7), Padova 2005, 17-167.

Nicola Cusano († 1464), cardinale della Chiesa, matematico e filosofo, è noto alla storiografia recente per aver voltato pagina rispetto alla tradizione universitaria³, contraddistinta da uno stile “verboso”, da eccessivi formalismi e dalle lunghe raccolte di *quaestiones*: egli, nell’opera *Idiota*, propone un modello alternativo di educazione, che si fonda sulla «dotta ignoranza» e perciò sulla *vera sapientia*, e promuove così un ripensamento della figura del maestro: né un logico, né un professionista delle dispute – «Liberaci, o Signore, dai dialettici», scrive in una sua nota opera⁴ –, bensì un nuovo Socrate cristiano, che recuperi il valore umano e sapienziale della Parola⁵.

Si presenta nelle pagine che seguono uno studio interdisciplinare sulla tematica della Parola nelle opere di Nicola Cusano, intesa come quello spazio in cui si concretizza il nostro rapporto con la Verità; viene esaminata in primo luogo la parola in quanto prodotto della nostra ragione e dunque strumento del linguaggio dell’uomo che esprime i propri pensieri; in seguito si analizza la parola secondo le diverse accezioni psicologiche, sociali e pedagogiche – la parola del maestro – elaborate da Cusano stesso, per poi affrontare, infine, la parola come quel momento in cui si dischiude all’uomo la presenza divina.

1. Parola e anima razionale

Nicola Cusano afferma, nei suoi scritti, che l’espressione più alta delle facoltà conoscitive dell’uomo consiste nella produzione del linguaggio, che gli permette sia di dare un nome a ciò che ha dinanzi, sia di aprire un canale di comunicazione con i suoi simili⁶. L’attività linguistica connota a tal punto la struttura cognitiva dell’uomo da

³ Sugli studi universitari di Cusano cfr. ad es. G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, hg. von M. Thurner, München 2002, 93-114; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del XV secolo*, in *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, a cura di G. Gembillo, Roma 2005, 223-240; A. FIAMMA, *Nicolaus Cusanus and the University Philosophy: Paris, Cologne and Leuven*, in H. SCHWAETZER – M.-A. VANNIER, *Nikolaus von Kues: Die Großregion als Denk- und Lebensraum* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 20), Münster 2019, 89-100.

⁴ *Apologia doctae ignorantiae*, n. 31, 3: «a dialecticis libera nos, Domine».

⁵ A. FIAMMA, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B 19), Münster 2019, in part. 265s.

⁶ *De mente*, c. 2, n. 58, 12; cfr. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, tr. it. *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un’analisi genetica del suo pensiero*, a cura di T. Cavallo, Torino 2011, 345.

essere per lui come un “sesto senso”⁷: è il linguaggio che ci definisce in quanto uomini e che ci fonda nella nostra identità personale. Per questo motivo – spiega Cusano nel *Compendium* – «nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat»⁸.

Il linguaggio, più nello specifico, è connesso all’anima razionale⁹; infatti tutto ciò che si può pensare con la ragione si può anche esprimere con le parole¹⁰. Tra le funzioni dell’attività linguistica bisogna considerare con particolare attenzione il nominare: ognuno può infatti attribuire un nome a ciò che lo circonda, donando ad una cosa un senso che essa non possiede in natura. Così, poiché ognuno di noi può formulare un nome diverso, di una medesima cosa si possono dare vari nomi, tanti quanti sono gli uomini che la nominano. L’uomo ha così stabilito per convenzione taluni nomi o parole allo scopo di designare le cose, fino a formare una lingua complessa di segni¹¹.

I nomi sono pertanto segni convenzionali¹² e si trasmettono tra gli uomini non in maniera naturale¹³, bensì mediante «arte aut doctrina»¹⁴. Gli uomini hanno sviluppato l’arte del dire, articolata dalla grammatica e perfezionata con la dialettica¹⁵ e con la retorica¹⁶: essa consente la comprensione reciproca e la trasmissione della lingua

⁷ *Sermo* CLXXIV, n. 2, 23-24: «quidam vir religiosus dicebat esse sensum sextum, et ipsum nominavit affatum». Il riferimento è a RAYMONDI LULLI *De virtute veniali*, c. 6 (*CCContMed* 80, 245, l. 438).

⁸ *Comp.*, c. 3, n. 6, 16-18.

⁹ Cfr. *De docta ign.*, I, 24, 74, 10-12.

¹⁰ *Sermo* CLXXIV, n. 2, 25: «nam de omnibus quae concipimus loquimur».

¹¹ ARISTOTELIS *De interpretatione*, 2, 16a19-29. Cfr. su questo tema G. SADUN BORDONI, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari-Roma 1994, in part. 53-60; D. QUARANTOTTO, *Aristotele sulla naturalità e convenzionalità del linguaggio*, in *Elenchos* XXVI/1 (2005) 139-159.

¹² *Comp.*, c. 2, n. 5, 2: i nomi sono stabiliti «ex instituto».

¹³ Cusano nel *Compendium* menziona la dottrina della lingua originaria che sarebbe stata parlata da Adamo; essa comprendeva tutte le lingue: cfr. *ibid.*, n. 6, 10-16: «omnes enim linguae humanae sunt ex prima illa parentis nostri Adae, scilicet hominis, lingua. Et sicut non est lingua, quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullam, si audiret, ignoraret. Ipse enim vocabula legitur imposuisse. Ideo nullum cuiusque linguae vocabulum ab alio fuit originaliter institutum. Nec de Adam mirandum, cum certum sit dono dei multos linguarum omnium peritiam subito habuisse».

¹⁴ *Ibid.*, n. 5, 10.

¹⁵ Sulla dialettica come espressione del moto della ragione cfr. ad. es. *De con.* II, c. 2, n. 84, 1ss.: «ita quidem rationalis discursus scientiae, quae dialectica dicitur, ad quandam ducitur rationis necessitatem. Dum enim complicativa unitas, quae est et universalitas, in alteritate explicatur, rationabiliter ex complicativa noto explicative ignotum attingitur, alioquin in telligentia non esset in ratione rationabiliter, et unitas non esset in numero numeraliter seu in alteritate alterabiliter, et nihil omnium esset. [...] Ratio autem hanc unicam artem discursivam in quaternaria alteritate explicat. Quattuor enim dicit propositionum quantitates, quattuor modificationes, quattuor syllogisticas figuras, et ita de reliquis. Nec est aliud logica quam ars, in qua rationis vis explicatur. Naturaliter igitur ratione vigentes hac arte pollent».

¹⁶ Cusano cita spesso insieme grammatica e retorica quali arti prodotte dall’anima razionale, ad es. cfr. *De con.* II, c. 2, n. 86, 12-13: «ita quidem de logica sensibili, rationali et intellectuali, ita de rhetorica, ita de

stessa. D'altra parte non vi sarebbe comunicazione se l'arte di decodificare i segni linguistici non fosse insita nella natura umana. Difatti «pueros, quam cito fari possunt [cioè quando sopraggiunge in loro l'anima razionale], artis dicendi capaces videmus, quia prima et magis necessaria ad bene essendum scientia»¹⁷.

Gli animali, che invece non posseggono alcuna arte del dire, sono comunque in grado di codificare e decodificare un sistema di segni: ad esempio «gallus enim alia voce convocat gallinas, dum invenit pastum, et alia de milvo, quem ex umbra praesentem percipit, eas avisat, ut fugiant»¹⁸. Non bisogna però confondere questo genere di comunicazione, che obbedisce alla meccanica dei segni e che avviene al livello dell'anima sensitiva, con il linguaggio umano, che è sia un prodotto delle strutture cognitive, che sono naturali, sia dell'arte umana¹⁹.

La capacità di nominare e connettere tra loro segni fino a formare una lingua complessa scaturisce per Cusano dall'esercizio virtuoso della ragione ed è dunque un prodotto della natura; invece la scelta stessa dei nomi e le costruzioni grammaticali, retoriche e culturali connesse alla lingua sono convenzionali e sono prodotto dell'arte. Natura e artificialità non sono concepite da Cusano come l'una contrapposta all'altra; anzi, l'arte imita la natura creando relazioni tra le cose e in questo suo esercizio la porta a perfezione²⁰.

grammatica, si libet, agas»; cfr. *De ven. Dei*, n. 88, 7-10: «non enim scimus omnia, quae per hominem scribi possunt. Tu enim non es grammaticus, rhetor, logicus, philosophus, mathematicus, theologus, mechanicus et talia omnia, quae tamen, cum sis homo, fieri potes»; e soprattutto *De gen.* n. 186, 8-10, dove nomina le arti del quadrivio: «quemadmodum doctor, qui et scholarum rector, per alium praeest submonitorem grammaticae scholae, per alium rhetoricae, per alium logicae, per alium mathematicae». Cfr. anche *De sap.* I, n. 27, 2, in cui sostiene che la sapienza non si trova «in arte oratoria aut in voluminibus magnis».

¹⁷ *Comp.* c. 3, n. 6, 6-7.

¹⁸ *Ibid.*, c. 2, n. 4, 3-5.

¹⁹ Si nota in questo passo una critica di Cusano a quanto scrive Aristotele nel *De interpretatione*, e cioè che la differenza principale tra il linguaggio degli uomini e quello degli animali è che il primo possiede una certa convenzionalità e una articolazione in messaggi complessi. L'esempio fornito da Cusano si oppone esplicitamente a questa prospettiva, poiché mostra come tra il gallo e la gallina avvenga una comunicazione articolata, al punto che l'uno sa distinguere diversi generi di messaggi provenienti dall'altro. La ragione di questa critica, come vedremo a breve, risiede nel fatto che mentre per Aristotele il linguaggio è un puro prodotto convenzionale, che non ha alcuna relazione con la denotazione naturale dell'oggetto, per Cusano, al contrario, ogni nome possiede in sé un riflesso nel nome naturale della cosa. Cfr. ARISTOTELIS *De anima* II 9, 420b28-32.

²⁰ Cfr. *De docta ign.* II, c. 1, n. 94, 11; *De ludo globi* I, n. 7, 6-9; *Comp.* c. 9, n. 27, 6-9. Non è possibile sviluppare in questa sede tale nozione. Cfr. a tal proposito il volume *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. von A. Moritz – F.-B. Stammkötter, Münster 2009.

2. La parola parlata

Cusano descrive le dinamiche fisiologiche e psicologiche che dirigono la formazione dei discorsi verbali in numerose opere²¹. Ad esempio nel *De filiatione Dei* l'analisi del funzionamento del corpo umano, che mediante la bocca articola il suono di segni convenzionali, e dell'anima razionale, che decodifica quei segni, viene presentata mediante la metafora della comunicazione verbale tra un maestro e un discente²². Cusano mostra che la capacità di esprimere un discorso non è di per sé sufficiente a determinare il successo della comunicazione stessa; bisogna infatti che il maestro e il discente accordino i loro intelletti mediante lo strumento della parola parlata.

Cusano nota che proprio nel momento in cui il maestro intende trasmettere contenuti agli studenti, il suo intelletto «movetur, ut ad similitudinem sui uniat alios»²³. L'intelletto agisce infatti per somiglianza, sia nel caso della conoscenza di una cosa a lui esterna sia nella trasmissione e ricezione dei segni convenzionali attraverso la parola. La *adaequatio intellectus ad intellectum* è precisamente, per Cusano, l'attività di decodifica e codifica dei contenuti dei nomi e delle parole che avviene ogniqualvolta un maestro e uno studente stiano discutendo tra loro. Il *medium* che permette l'adeguamento degli intelletti è quel passaggio fisico delle specie verbali attraverso i suoni articolati mediante la bocca e ricevuti attraverso l'apparato uditivo.

I contenuti di queste specie sono i concetti verbali del maestro, cioè la sua *oratio mentalis*²⁴. Seguendo la traccia di Agostino²⁵, Cusano spiega che il maestro, «quo-

²¹ Cfr. ad es. *De docta ign.* III, c. 5, n. 210.

²² *De fil. Dei*, c. 4, n. 74-75. Cfr. *De gen.*, c. 4, n. 165ss.

²³ *De fil. Dei*, c. 4, n. 74, 3-4.

²⁴ Questa tripartizione del linguaggio in parlato (*oratio vocalis*), interiore (*oratio mentalis*) e scritto (*oratio scripta*), del tutto assente in Aristotele, proviene da Boezio: cfr. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, 38-46. Bottin sottolinea l'apporto filosofico di Boezio al *De interpretatione* di Aristotele, poiché egli avrebbe offerto «un sostegno ontologico certamente irreperibile in Aristotele» all'affermazione secondo cui la ricezione delle specie che determinano la formazione di un concetto mentale – e da esso nasce il linguaggio – avviene allo stesso modo in tutti gli uomini, sicché un greco, un romano e un barbaro vedono il medesimo cavallo – benché essi, a causa della convenzionalità del linguaggio, lo nominino in maniera diversa. In Boezio nasce così l'idea che vi sia un linguaggio interiore che è universale perché corrisponde ad una struttura oggettiva della percezione; tale nozione di *oratio mentalis*, come di una lingua concettuale condivisa da tutti gli uomini, ha avuto un'influenza decisiva nel Medioevo, in particolar modo nel nominalismo, come ha mostrato C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999. Anche Agostino, seppur in maniera del tutto indipendente da Aristotele, ha presentato l'ipotesi di un linguaggio interiore che fosse universale e indipendente dalla sua espressione in una lingua umana. Tuttavia in Agostino l'origine del linguaggio non è, come per Boezio, nella comune impressione sensibile (o passione dell'anima), bensì nella comune formulazione di concetti interiori (*verbum mentis*); cfr. nota successiva.

²⁵ Per Agostino nel contesto della comunicazione si può affermare che il verbo vocale è come l'anima, mentre il suono della voce o l'inchiostro della scrittura sono come il corpo, vedi *De quant. an.*, n. 13, 22.

niam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevet ad magisterii aequalitatem»²⁶. Pertanto anche la formulazione del suono vocale avviene secondo similitudine. Il maestro si sforza di affinare il «verbo vocale» rendendolo simile al «verbo mentale» che è nel proprio intelletto. La lingua e la gola si contraggono ed il primo viene modellato ad immagine del secondo. Un riferimento a tale dinamica si trova nel *De docta ignorantia*²⁷, quando Cusano sostiene che il maestro non ha altro modo di comunicare il proprio pensiero agli studenti se non vi «induat sensibilem figuram»²⁸.

La comunicazione avviene «per spiritum naturalem doctoris»: il maestro ispira l'aria e «adaptat vocalem figuram mentali verbo convenientem, cui taliter ipsum verbum unit, ut vox ipsa in ipso verbo subsistat»²⁹. A proposito di questo spirito naturale, nel *De genesi* Cusano spiega che nell'uomo è presente «quandam virtutem [...] spirativam»³⁰ che presiede «motus linguae, labiorum et aliorum instrumentorum prodire necesse est, ut sit vocale verbum»³¹. Il compito precipuo di questo spirito è di muovere «instrumenta ad eandem intentionem proferentis»³². Tale assimilazione avviene sulla base di un corpo diafano, cioè l'aria, e della specie del suono, che trasmette le forme delle parole.

3. Dal silenzio alla voce

Cusano nel *De genesi* afferma che l'azione del parlare consiste essa stessa in un movimento di *adaequatio*. La formulazione della parola vocale è dal suo punto di vista un atto in cui il maestro «silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et

Nel verbo, come nell'anima, viene condensata l'essenza formale della cosa che viene comunicata (cfr. *De trin.* VIII, c. 6, n. 9). Tuttavia per Agostino la vera questione da porre nell'analisi del linguaggio è capire come individuare, nell'immagine del verbo vocale, la sua origine interiore, cioè il *verbum mentis* (o *cordis*). Infatti soltanto il linguaggio interiore della mente ha accesso alla verità delle cose esterne (cfr. *De doctrina christiana* I, 12). Sulla metafora del maestro, cfr. AUGUSTINI HIPONENSIS *De magistro*, 12, 40.

²⁶ *De fil. Dei*, c. 4, n. 74, 6-9.

²⁷ *De docta ign.*, III, c. 5, n. 210.

²⁸ *Ibid.*, n. 210, 5.

²⁹ *Ibid.*, n. 210, 6-9.

³⁰ *De genesi*, c. 4, n. 167, 1-2.

³¹ *Ibid.*, n. 167, 2-3.

³² *Ibid.*, n. 167, 5-6.

surgit silentium in assimilatione conceptus»³³. Così come il verbo vocale si assimila a quello mentale, nella formulazione della parola parlata il silenzio si assimila al verbo vocale, che a sua volta porta con sé le specie del verbo mentale: il silenzio procede «per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem»³⁴, diventa suono e poi parola e infine discorso.

Quando l'uomo manifesta l'intenzione di esprimere il proprio concetto in una parola, per prima cosa «oritur sonus, quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis»³⁵. Le specie del suono vengono raffinate sempre più, presentando una forma via via meno confusa: così dai suoni emergono gli elementi del linguaggio, poi le sillabe, poi le parole e i discorsi completi³⁶. Chi parla non si limita soltanto ad imprimere al proprio discorso i contenuti nozionali trasmessi nel verbo vocale ad immagine del verbo mentale; infatti «in tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri»³⁷. In altri termini, nel verbo vocale, oltre all'*intelletto*, emerge anche la *volontà* del parlante, che si rintraccia «in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos»³⁸.

Il tono della voce e l'accento con cui si pronunciano le parole non sono per Cusano caratteristiche accessorie della comunicazione; esse manifestano invece in maniera sensibile le affezioni del maestro: nella parola parlata si esprimono l'*intelletto* e la *volontà* del maestro, che sono rintracciabili sia sul piano dei contenuti del discorso (specie) sia su quello della parola parlata (materiale); nonostante ciò, la suddetta manifestazione avviene pur sempre in maniera non adeguata³⁹, come insegna la regola della dotta ignoranza: ogni possibile verbo mentale cade nel più e nel meno, e pertanto esso, in quanto finito e limitato, non può mai esprimere in maniera precisa l'*intelletto* e la *volontà* che sono nel verbo mentale del maestro.

Le medesime difficoltà si trovano dalla parte di chi ascolta. Nel *De beryllo* Cusano sottolinea che chi ascolta può accedere alla volontà di chi parla, che è spirituale, sol-

³³ *Ibid.*, n. 165, 8-9.

³⁴ *Ibid.*, n. 165, 12.

³⁵ *Ibid.*, n. 165, 15-17.

³⁶ *Ibid.*, n. 165, 17-18: «oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem».

³⁷ *De filiatione Dei*, c. 4, n. 75, 1-2.

³⁸ *Ibid.*, n. 75, 3-4.

³⁹ Cfr. *ibid.*, n. 75, 5-12: «neque omnes modi pronuntiationis attingunt affectum, cum tantus sit, quod sufficienter pronuntiari non possit, neque omnes modi orationum attingunt conceptum, qui est inexpressibilis fecunditatis, cum sit ars magisterii, neque oratio et pronuntiatio cum omnibus modis possibilibus exprimere possunt magisterium ipsum intellectuale, quamquam non aliud in omni oratione existat aut significetur quam sui ipsius manifestatio ad finem transformationis in simile magisterium».

tanto attraverso il verbo vocale, che però è materiale⁴⁰. La ragione di chi ascolta deve così sforzarsi di intendere l'intelletto e la volontà di chi parla a partire dalle «sensus species sensibiles»⁴¹; egli deve infatti semplificare le specie percepite «quantum fieri potest»⁴², finché non divengano fantasmi sottili e non rivelino «intentionem conditoris intellectus»⁴³. Pertanto chi parla non ha altro modo per manifestare la propria volontà e il proprio intelletto se non affidarne l'immagine ad una espressione vocale, che non può essere precisa, al contempo anche chi ascolta deve trarre dalle specie sensibili la traccia del loro «intelletto creatore»⁴⁴.

4. Comunicazione e pedagogia

Comunicare è per Cusano conoscere mediante segni: le specie naturali del rosso sono percepite attraverso la vista, mentre le specie convenzionali dei nomi si apprendono nell'udito. La conoscenza ha bisogno di una parola (formale) e dell'aria materiale (corporea) per essere espressa nel verbo vocale e per essere ricevuta da chi ascolta secondo un processo di similitudine o *adaequatio*. La lingua stessa, in quanto prodotta dalla ragione – la quale si muove tra il più e il meno –, possiede una minore o maggiore capacità, a seconda dei casi, di predicare la cosa e/o di apprendere la.

Una volta che chi ascolta percepisce le specie individuali e particolari nel verbo vocale o parola, la sua ragione deve rappresentarsele (*phantasma*) e così astrarre un contenuto formale e universale⁴⁵. Nella ragione dell'ascoltatore la conoscenza torna pertanto ad essere spirituale, formale e universale nonostante sia stata comunicata come materiale, individuale e particolare. La comunicazione non può mai fornire precisione, perché dalla parte sia di chi parla sia di chi ascolta essa avviene mediante specie sensibili che cadono sotto il più e il meno⁴⁶.

⁴⁰ *De ber.*, c. 31, n. 54, 5: «intentionem loquentis».

⁴¹ *Ibid.*, n. 54, 6.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, n. 54, 7-12.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 54, 15-16: «est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus».

⁴⁵ Cfr. A. FIAMMA, *Der menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues. Eine ein-führende Themenskizze*, in C. STROEBELE (hg.), *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*, Regensburg 2015, 53-71.

⁴⁶ A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia 1973, 18: «Se esaminiamo col Cusano gli elementi e le leggi del discorso razionale, osserviamo che la proporzione, su cui si fonda il discorso della ragione, implica *convenientia in aliquo uno*, ma anche l'alterità dei termini del discorso e quindi il loro limite e l'impossibilità di una loro piena identificazione e risoluzione in unità. Da ciò segue l'infinità delle mediazioni del discorso razionale».

Cusano afferma nel *De genesi* che vi è un «triplicem ordinem»⁴⁷ di precisione in colui che parla (ovvero il maestro), che corrisponde ai gradi del discorso sensibile, razionale e intellettuale; al contempo vi sono tre livelli di comprensione del verbo vocale nello studente che ascolta⁴⁸:

	LIVELLO SENSIBILE	LIVELLO RAZIONALE	LIVELLO INTELLETTUALE
maestro	in quanto il discorso è formato da suoni articolati in parole.	in quanto il discorso si sforza razionalmente di esprimere i contenuti mentali.	in quanto è la mente stessa del maestro.
studente	al modo dell' <i>animale</i> : si ascolta una voce articolata, come fanno gli animali.	al modo del <i>grammatico</i> : si comprende il discorso.	al modo del <i>matematico</i> o del <i>teologo</i> : si intuisce il concetto nella mente stessa del maestro.

La comunicazione permette l'utilizzo della lingua nella sua funzione comparativa: la trasmissione avviene nel *medium* imperfetto della parola vocale, che pone in relazione l'intelletto del maestro e quello dello studente. In questo contesto non è possibile attendere alcuna *scientia absoluta* in quanto l'adeguamento dei due intelletti è strutturalmente precario, transeunte e imperfetto. Chi volesse costruire una *scientia* della comunicazione verbale, ovvero chi perseguisse l'ideale della perfetta unità pedagogica tra maestro e allievo sarebbe destinato a cadere nel paradosso. La comunicazione non esprime correttezza né precisione né verità.

Cusano fornisce a tal proposito un esempio tratto dall'esperienza quotidiana⁴⁹: nel caso in cui un certo numero di giudici ascolti un candidato che esprima un qualche concetto a tutti già noto, «unus dicit exprimentem praecise expressisse, alius recte, alius vere, alius iuste et alius bene»⁵⁰. Costoro si pronunciano in maniera simile sul candidato, infatti «qui ait aliquem praecise ac recte dixisse, vult aliud dicere quam alter, qui eum ait vere ac iuste aut bene dixisse»⁵¹; eppure nessuno di questi giudizi

⁴⁷ *De gen.*, c. 4, n. 166, 1ss.

⁴⁸ *Ibid.*: «est deinde verbum magistri sic prolatum in se tenens triplicem ordinem. Nam est ipsum tale verbum sensibile et sensibilibus tantum auribus attingitur per penitus vocabula ignorantes. Et hic modus est bestialitatis. Omnes enim bestiae cum homine ignorante vocabula non aliud quam vocem articulatam attingunt. Est deinde verbum ipsum rationale, quia per scientes vocabula attingitur. Unde, cum solum ratio vocabula capiat, sic attingitur per hominem tantum sermo magistri et non per bestias. Sed quia potest grammaticus tantum attingere sermonem et non mentem magistri, qui in sermone conceptum mathematicum vel theologicum nititur explicare, habes verbum magistri in alio ordine rationale exsistere. Deinde, quoniam mathematicus aut theologus mentem magistri in verbo eius intuetur, verbum intellectuale ex hoc elicitur tertii ordinis, quod gerit proximam similitudinem mentis magistri».

⁴⁹ *De sap.* II, n. 36, 9ss.; *ibid.*, n. 36, 13: «in cotidiano experimur». Su questo passo cfr. FLASCH, *Niccolò Cusano*, 294.

⁵⁰ *De sap.* II, n. 36, 11-12.

⁵¹ *Ibid.*, n. 37, 1-2.

è uguale all'altro⁵². Ogni giudice esprime in differente guisa il medesimo concetto inesprimibile di bontà che è nella propria mente, di cui tutti i suddetti termini menzionati sono immagine⁵³.

Cusano fa però notare che vi sono discorsi maggiormente precisi di altri, così come per una medesima cosa vi sono nomi più appropriati di altri. Tale scala di prossimità al vero è manifesta nelle lingue degli uomini, infatti ogni «lingua habet propria, alia magis barbara et remotiora vocabula»⁵⁴. Per questo motivo Cusano conclude che la ragione umana non istituisce i nomi delle cose «ad placitum»⁵⁵, ma in ogni suo movimento cerca di avvicinarsi il più possibile al nome preciso. Benché, dunque, i nomi siano frutto di convenzione, il movimento di imposizione del nome non è casuale⁵⁶: esso rappresenta lo sforzo dell'intelletto di adeguarsi alla verità della cosa esprimendone una similitudine mediante una «certam rationem»⁵⁷.

⁵² *Ibid.*, n. 37, 5-7: «nam praecisum non est aliud nisi quod nec plus nec minus. Sic nec rectum nec verum nec iustum nec bonum plus aut minus admittunt».

⁵³ *Ibid.*, n. 38, 17-19: «praecisio igitur aut rectitudo aut veritas aut iustitia aut bonitas in hoc mundo reperiuntur sunt quaedam participationes talium absolutorum et imagines, quarum illa sunt exemplaria».

⁵⁴ *De mente*, c. 2, n. 58, 15-16.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 59, 2-3.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 58, 13-14: «sunt enim vocabula motu rationis imposita».

⁵⁷ *Ibid.*, n. 58, 14-15. Aristotele nel *De anima* aveva evidenziato il carattere convenzionale ed arbitrario del «nomoteta». Tommaso nel *De veritate* nota invece che questa ragione, per cui si impone un nome ad una cosa, dipende dall'immagine della cosa che ci si è formati. Cfr. *De veritate*, q. 4, a. 1. Tommaso ha lo scopo di salvare una certa naturalità nel processo di attribuzione del nome. Infatti, poiché il concetto può rappresentare adeguatamente la cosa, allora anche il nome, che è parzialmente attribuito sulla base del verbo interiore all'intelletto, può predicare qualcosa dell'essenza della cosa. Infatti per Tommaso tale verbo scaturisce dalla rielaborazione interiore delle modificazioni dell'anima, che permettono all'intelletto di conoscere la cosa, quando a partire da esse trae le specie intelligibili, e di esprimere la cosa, quando elabora delle definizioni su ciò che ha conosciuto; queste definizioni, che compongono il verbo interiore, sono simili tra gli uomini perché sono frutto dell'astrazione delle nozioni delle cose dal contenuto sensibile. Questo complesso tentativo di recupero della naturalità del nome proposto da Tommaso ha d'altra parte un precedente in Aristotele – come ha notato BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, 89 –, il quale nella *Metafisica*, in apparente contraddizione con il testo dei *Parva naturalia*, sostiene che il nome esprime l'essenza della cosa. Sullo sfondo di questa discussione in merito alla convenzionalità o alla naturalità del nome, e sulla possibilità che il linguaggio designi l'essenza della cosa, emergono i tratti fondamentali del dibattito sugli universali, che ha permesso ai maestri e ai dottori del Medioevo di sviscerare una vasta gamma di possibili combinazioni e soluzioni del problema. A partire da questi problemi si è generato il celebre dibattito sugli Universali nel Medioevo, su cui si è scritto molto; ad es. tra i lavori più recenti cfr. il già citato DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Cusano segue Tommaso nel tentativo di moderare la convenzionalità del nome con una certa razionalità nell'attribuzione dello stesso. Tuttavia, a ben vedere, Cusano si muove in una direzione diversa rispetto a Tommaso. Cusano ritiene che ogni cosa disponga di un nome naturale, che le è stato imposto da Dio insieme alla forma. I nostri nomi, che sono espressione della nostra ragione, sono imprecisi e non possono riprodurre il nome naturale, perché quel nome non l'abbiamo prodotto noi. Noi conosciamo con precisione soltanto ciò che abbiamo prodotto. Dunque conosciamo con precisione il nostro linguaggio, ma non il linguaggio della natura, che è scritto da Dio. L'uomo può soltanto limitarsi a formulare congetture sui nomi naturali.

Cusano afferma che in ogni cosa è inscritto un nome naturale «ab aeterno»⁵⁸, frutto della imposizione astorica di Adamo⁵⁹. Più precisamente, il nome naturale viene «eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum»⁶⁰. Il nome naturale precede ogni nome attribuito alla cosa dalla ragione umana. Cusano fornisce a tal proposito un esempio di come avvenga l'imposizione del nome: l'Idiota viene presentato da Cusano nel celebre dialogo omonimo mentre è intento a scolpire il legno fino a far emergere la forma di un cucchiaio che egli possiede nella mente⁶¹. Cusano afferma che «lignum recipiat nomen ab adventu formae»⁶², ovvero soltanto allorquando «orta proportione, in qua coclearitas resplendet, “coclear” nominetur»⁶³.

Il nome “cucchiaio” viene liberamente imposto dalla ragione umana e istituito per convenzione dai popoli che parlano la lingua latina; similmente i popoli tedeschi, francesi o anglofoni attribuiscono i loro nomi alla medesima cosa. Nessun nome attribuito dai vari popoli coglie il nome naturale o preciso, che è unito alla forma del cucchiaio. Il nome naturale che determina quella proporzione formale che i latini chiamano “cucchiaio” è impronunciabile se non mediante un termine concepito nel contesto di una lingua umana; eppure esso «post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet»⁶⁴.

Il linguaggio rappresenta le medesime caratteristiche “congetturali” della conoscenza congetturale umana, in quanto per un verso esprime l'essenza della cosa in un nome congruo, mentre per l'altro il linguaggio vede la propria inadeguatezza rispetto al nome naturale della cosa che esso vuole esprimere; purtuttavia tale nome naturale è presente in ogni nome congruo. Pertanto in ogni discorso umano si esprime con segni vocali ciò che non può essere espresso: la fonte dell'essere e del pensiero, che è presente in ogni cosa e al contempo in essa inafferrabile⁶⁵.

⁵⁸ *De mente*, c. 2, n. 59, 8.

⁵⁹ Cusano sostiene che il nome naturale delle cose è stato imposto da Adamo: cfr. *De gen.*, c. 4, n. 172, 6-9: «quod Moyses pulchre exprimit, ubi Adam seu hominem nomina rebus imposuisse describit et in processu historiae causam nominum certam semper rationem insinuat». L'episodio sarebbe narrato in *Ps.* XCVIII, 2 e CXLIV, 3.

⁶⁰ *De mente*, c. 2, n. 59, 6-7.

⁶¹ Un esempio simile è quello della palla del *De ludo globi*, cfr. I, n. 3ss.

⁶² *De mente*, c. 2, n. 64, 1.

⁶³ *Ibid.*, n. 64, 1-2.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 64, 6-7.

⁶⁵ Cfr. *De con.* I, c. 4, n. 14, 1-6: «has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniecturatur».

5. Parola umana e Parola divina

Il linguaggio, in quanto prodotto dalla ragione, possiede per Cusano una struttura razionale: è la ragione stessa che, dopo aver imposto i nomi, li distingue, li organizza e li associa tra loro. L'uomo parla secondo dieci generi e specie⁶⁶, definisce la cosa e, inserendola in un contesto linguistico, le fornisce un senso⁶⁷: si costruisce così una mappa linguistica, in cui ogni nome è presente secondo una «certam rationem»⁶⁸. Tuttavia, per il fatto che i nomi delle cose cadono nel molteplice⁶⁹, essi sono inadatti a predicare la singolarità della cosa⁷⁰.

Non è possibile esprimere in maniera precisa l'essenza della cosa attraverso la parola parlata⁷¹; purtroppo, il discorso razionale è l'unica via congetturale per manifestare il nome naturale della cosa, che in sé è inesprimibile, eppure celato in ogni termine e discorso. Nel *De filiatione Dei* Cusano spiega che il linguaggio si situa strutturalmente in questa condizione paradossale, per cui «omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur. Est enim ipsum unum, pater seu genitor verbi, id omne, quod in omni verbo verbatur, sic in omni signo signatur»⁷².

Tuttavia, proprio perché l'essenza è indicibile mediante il nome, ancora nel secondo capitolo del *De mente* Cusano sostiene che l'essenza di ogni cosa e di ogni pensiero «per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur»⁷³; sarebbe pertanto necessario un nome intellettuale o un nome inesprimibile con la voce. Infatti «res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati»⁷⁴. Questo nome intellettuale e ineffabile non corrisponde a nessuno dei nomi razionali imposti dalla ragione, ma al contempo risplende in ognuno di essi come loro presupposto e misura adeguata⁷⁵.

⁶⁶ *De mente*, c. 11, n. 135ss. A tal proposito cfr. anche FLASCH, *Niccolò Cusano*, 345.

⁶⁷ Cfr. *De mente*, c. 11, n. 133ss.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 58, 14-15.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 58, 16-18: «cum proprietas vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari».

⁷⁰ *Ibid.*, n. 58, 12-13: «quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum».

⁷¹ D'altra parte già affrontando la dottrina dei segni naturali abbiamo avuto modo di osservare come per Cusano il segno non predichi mai la cosa stessa «per essentiam», bensì sempre «per accidens»: così come le specie naturali del colore rosso non trasmettono la rappresentazione della singolarità del rosso, bensì soltanto delle sue proprietà, i segni convenzionali, cioè i nomi, esprimono gli accidenti della cosa, ovvero le sue proprietà. Cfr. *Comp.*, c. 5, n. 11ss.; vedi anche sopra.

⁷² *De fil. Dei*, c. 4, n. 73, 3-4.

⁷³ *De mente*, c. 2, n. 67, 8-10.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 67, 10-11.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 68, 1-6: «unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut

In tal modo Cusano introduce il tema dell'onnipresenza del nome divino in ogni nome imposto dalla ragione come quell'unico nome intellettuale e ineffabile che è il presupposto in ogni nominare⁷⁶. Ogni parola detta è fondata su una parola pensata; ma ogni parola pensata vive nel presupposto della Parola divina: unica in grado di imporre alle cose il proprio nome naturale. Nell'esperienza del nominare che si offre all'uomo, egli percepisce la presenza in sé di uno spirito creativo del nome: l'uomo impone il nome ad immagine di Dio, Parola divina, che nel *fiat* della creazione ha dato nome, cioè realtà, alla cosa.

Cusano riconosce nel nome intellettuale quella originarietà della Parola divina descritta dal testo biblico⁷⁷ e talvolta ricorda il detto pagano di Ermete Trismegisto sull'onnipresenza della stessa Parola divina⁷⁸, mentre nel *De docta ignorantia*⁷⁹ e nel *De genesi*⁸⁰ nomina Dio con il tetragramma ebraico YHWH: queste e altre tradizioni religiose avrebbero compreso, a suo modo di vedere, il carattere congetturale del linguaggio, incapace di esprimere, mediante la propria articolazione razionale, il presupposto su cui esso stesso è fondato⁸¹; eppure ogni tradizione ha saputo intravedere

motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis».

⁷⁶ Sull'ineffabilità divina cfr. ad es. *De posset*, n. 10, 1-4: «grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini conveniunt, convenienter de deo dicuntur, cum differant per infinitum», oppure *De non aliud*, c. 6, n. 22, 11-19: «sensibile igitur caelum non est id, quod est, ab alio aut quid aliud a caelo, sed ab ipso 'non aliud' ab aliquo, quod vides ante nomen, quia omnia in omnibus est nominibus et omnium nullum. Nam eadem ratione, qua rationem illam caelum nominarem, eadem ratione ipsam terram nominarem atque aquam et pari de singulis modo. Et si rationem caeli non video caelum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo nomine video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen».

⁷⁷ Cusano interpreta l'episodio biblico della caduta della lingua a Babele in chiave filosofica, mostrando come nei diversi nomi convenzionali che le lingue umane danno alle cose vi è comunque conservata, benché sempre in maniera parziale, traccia dell'unica vera lingua di Adamo, che è una lingua composta dai nomi naturali. Tuttavia la lingua di Adamo è oramai impronunciabile per l'uomo: soltanto Dio, infatti, conosce e pronuncia i nomi naturali delle cose. Vi è traccia in questo passo anche della dottrina dei «primi nomi» (*próta onómata*) che espone Platone nel *Cratilo*, 422e-424b, in cui un'importanza centrale viene rivestita da colui che «dà il nome» o nomoteta, poiché è in grado di imitare la sostanza delle cose combinando lettere e sillabe.

⁷⁸ *De mente*, c. 3, n. 69, 6-8.

⁷⁹ Cfr. *De docta ign.* I, c. 24, n. 76, 1ss., dove vengono citati sia Ermete Trismegisto sia il tetragramma ebraico. Cfr. *De docta ign.* I, c. 24, n. 75, 1-4; *De ber.*, c. 12, n. 13, 10-12; *De mente*, c. 3, n. 69, 6-8. Cfr. *Sermo XX*, n. 7, 16-20. In relazione alle fonti di questa dottrina esposta da Cusano si rimanda a MOSE MAIMONIDE, *Dux neutrorum*, I, 60-62 e MEISTER ECKHART, *In Exodum* III, 19 (LW II, 25, 3-6).

⁸⁰ Cfr. *De gen.*, c. 4, n. 168, 1-5: «et hinc maximi mysterii ineffabile dei nomen, quod Graeci, quia quatuor Hebraicis characteribus scribitur, Tetragrammaton appellant et Iehova profertur, forte quoniam est complicatio omnis vocalitatis, ineffabile dicitur, tamquam fons omnis effabilis verbi quasi ineffabilis in omni verbo effabili ut causa resplendeat».

⁸¹ Cfr. ad es. *De non aliud*, c. 10, n. 36, 5-9: «tu vides quidem ipsum "non aliud" innominabile, quia

nel linguaggio il momento creativo dell'umano in cui si dischiude la Verità. Ogni lingua umana tende perciò all'unico Verbo divino, che è condizione di possibilità di ogni parola detta e pensata.

Conclusione

Nel presente contributo è stata circoscritta la tematica della parola nella filosofia di Nicola Cusano. Si è mostrato come per Cusano la parola costituisca il nesso trasversale alle dimensioni dell'umano: quella corporea, per cui la parola è voce; quella sociale, per cui la parola è dialogo; quella pedagogica, per cui la parola è insegnamento; quella psicologica, per cui la parola è attivazione delle funzioni dell'anima; quella conoscitiva, per cui la parola è congettura sulla verità; e infine quella divina, per cui la parola è lo spazio per la manifestazione di quell'indicibile presupposto che è Dio.

Cusano nella sua analisi ha promosso la parola come strumento per la comprensione dell'umano e per l'espressione della sua creatività; nell'imporre il nome ad una cosa l'uomo esperisce la sua origine divina: ad immagine di Dio nel *Genesi*, l'uomo «fa come Egli ha fatto», ovvero dona nome e senso alle cose. Benché il linguaggio sorga per Cusano dalla funzione razionale dell'anima, esso oltrepassa sempre la dimensione psicologica e finita dell'uomo: nel donare un nome l'uomo riluce come *viva imago Dei*, immagine viva di Dio nel mondo.

La teologia della parola elaborata da Cusano permette all'uomo non soltanto di restare in ascolto di Dio, ma anche di orientarsi nella costruzione delle relazioni umane. In particolare la parola del maestro, umano e divino, è per Cusano una parola che nasce da una originaria relazione con l'allievo e, coltivata nella relazione stessa, conduce entrambi per mano verso Dio (*manu-ducere*). La Sapienza, infatti, non si impone dall'alto, bensì «grida nelle piazze», come Cusano stesso scrive nell'omonimo libro, cioè si manifesta nella costruzione spirituale della relazione tra gli uomini.

nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia praecedat; omne nomen tamen id est, quod est, ipsius participatione; nominatur igitur minime nominabile. Sic in omnibus imparticipabile participatur». Inigo Bocken, commentando il *De mente*, sottolinea che «es gibt zwar eine unauflösbare Spannung zwischen endlichen Namen und dem unendlichen göttlichen Namen – diese Spannung ist jedoch ein charakteristikum des menschlichen Sprechens selber. Hier schient sich eine ganz unerwartete, nicht dialektisch fundierbare, Wende zu vollziehen: der von Menschen erfundene Name ist Ausdruck des unerreichbaren und göttlichen Namens, der der unerreichbaren Genauigkeit der Dinge entspricht»: vedi I. BOCKEN, *Friede und Schöpfungskraft. Cusanus, Montaigne und die Philosophie der Renaissance*, in K. YAMAKI (cur.), *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond 2002, 60-76, cfr. 64; cfr. A. FIAMMA, *Il De pace fidei di Cusano: un appello all'unità dei cristiani*, in *Prospettiva Persona* CVI (2018) 50-54.

Riassunto

Il saggio si propone di interpretare le opere di Nicola Cusano (1401-1464) alla luce di una “teologia della parola”, che si realizza in aspetti filosofici, psicologici e pedagogici. Dopo un’analisi della concezione cusania della parola mediante i tradizionali argomenti psicologici del Medioevo, si procede con l’evidenziare che per Cusano la parola custodisce anzitutto una dimensione sociale nel dialogo e pedagogica nell’insegnamento; in questi “discorsi umani” la parola si fa immagine del discorso di Verità di Dio. Per Cusano ogni parola umana tende al Verbo divino; e benché nessuna parola esprima adeguatamente il Verbo stesso, ognuna riposa su di Lui come propria inesprimibile condizione di possibilità.

Abstract

The paper aims to the interpretation of the works of Nicholas of Cusa (1401-1464) through a “theology of word”, which is realized in philosophical, psychological and pedagogical aspects. First of all, the paper analyses the Cusanian conception of the word related to the traditional psychological arguments of the Middle Age; then it emphasizes that, from the Cusanian point of view, the word has an important social value in dialogue and pedagogical in teaching; in these “human discourses” the word becomes an image of the discourse of Truth of God. Cusanus thinks that every human word tends to the divine Word; and although no word adequately expresses the divine Word itself, each rests on him as his own inexpressible condition of possibility.