

# LA PERCEZIONE SENSIBILE IN NICOLA CUSANO

ANDREA FIAMMA\*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. La teoria degli spiriti. 3. Segni naturali e specie sensibili. 4. L'attività dell'anima. 5. Conclusione.

## 1. INTRODUZIONE

LA percezione sensibile è quella modalità di conoscenza di un oggetto esterno che si realizza mediante i cinque organi di senso: l'occhio, l'orecchio, il naso, il palato e le mani sono parti del nostro corpo, fatti di carne, cartilagine o ossa, in cui sono presenti dei «sensori»: <sup>1</sup> in essi avviene 'qualcosa' che permette il trasferimento delle forme o specie dall'oggetto all'uomo stesso. Cusano illustra questo incontro tra il mondo esterno e i nostri organi percettivi paragonando i cinque sensi alle porte di un palazzo signorile, le quali, talvolta, si aprono affinché entrino i nunzi e trasmettano al signore le informazioni su quel che accade al di fuori del palazzo stesso. <sup>2</sup> L'immagine, suggestiva e carica di significati simbolici, rimane tuttavia un prodotto isolato della prosa cusaniiana.

Cusano, infatti, non dedica trattati specialistici alla conoscenza mediante i sensi, né alle dinamiche fisiologiche che presiedono la percezione sensibile e similmente molto di rado nei suoi scritti interviene sulla disciplina medica. Nonostante la scarsità di informazioni a nostra disposizione, è comunque possibile ricostruire la dottrina cusaniiana della percezione, facendola emergere dalle sue opere filosofiche, in particolar modo dal *De mente* e dal *Compendium*: testi che mostrano la confidenza di Cusano con le tradizionali fonti del tempo in ambito medico e il suo interesse per le dinamiche fisiologiche che supportano la conoscenza umana.

Benché Cusano non vanti una preparazione universitaria specialistica in tale settore, egli esibisce a più riprese una solida conoscenza delle principali teorie sulla percezione sensibile, elaborate sia dalla tradizione antica sia dai suoi con-

\* andrea.fiamma@hotmail.it, Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara, Via dei Vestini 31, 66100 Chieti, Italia.

<sup>1</sup> ARISTOTELIS, *De anima* II 5, 417a1-10.

<sup>2</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, volumen XI/3: *Compendium*, ed. K. Bormann, Lipsia 1964 [di seguito abbr.: *Comp.*], c. 8, n. 22, n. 3-4.

temporanei: alcune di esse erano state formulate dai maestri della tradizione teologica, che Cusano aveva approfondito nei suoi studi giovanili: ad esempio egli attinge la dottrina del raggio visivo<sup>3</sup> da Agostino<sup>4</sup> e mostra di conoscere la teoria del diafano,<sup>5</sup> che ha origine nel *De anima* di Aristotele, ma che è stata rielaborata con maggior precisione nel periodo tardo-antico, in particolar modo da Galeno e dalla sua scuola, e che nel secolo XII ha avuto eco soprattutto

<sup>3</sup> La teoria del raggio visivo viene formulata ad es. nel PLATONIS, *Timaeus* 45c-d. Sullo spirito cfr. *Phaedro* 133d; 247 b; *Timaeus* 41e; 44e; 69c. Secondo tale dottrina, nell'occhio di chi vede è presente uno spirito che ha la capacità di fuoriuscire all'esterno del corpo stesso; la sua traiettoria è determinata dallo sguardo e viene descritta da una linea retta. Il raggio visivo prosegue finché non incontra un oggetto corporeo e opaco, che gli si frappone dinanzi e che quindi ostacola la sua traiettoria; così il raggio visivo rimbalza sull'oggetto e torna indietro verso l'occhio, attraversando la pupilla. Lo spirito, sotto forma di raggio, quando colpisce l'oggetto, assume la forma (o specie) dell'oggetto stesso, in quanto esso possiede la capacità di conformarsi alle specie sensibili. In altri termini, lo spirito, che era fuoriuscito dal corpo, vi rientra dopo aver incontrato l'oggetto, ma gravido di specie, le quali si ritraggono nell'iride, che è interno all'occhio. Per questo motivo, secondo la concezione platonica, la percezione ha inizio fuori dall'occhio, cioè presso l'oggetto stesso che viene visto, proprio nel momento in cui l'oggetto è di ostacolo al movimento rettilineo dello spirito; essa però si compie nell'occhio, allorquando lo spirito restituisce all'anima sensitiva le specie sensibili che ha raccolto fuori di sé.

<sup>4</sup> Nonostante la critica di Aristotele alla teoria del raggio visivo, la posizione platonica ha rivestito un ruolo preminente nelle filosofie tardo-antiche e medievali. Particolari rielaborazioni della prospettiva platonica si trovano nella teoria stoica della visione sensibile e soprattutto in quella neoplatonica, ad es. PLOTINI, *Enneades*, IV 4, 1-5, 4. Decisiva per la speculazione medievale è la formulazione trinitaria della stessa teoria, presente ad es. nel AUGUSTINI HIPPONENSIS, *De trinitate*, IX, c. 3, n. 3: «per oculos enim corporis corpora videmus quia radios, qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt, refringere, ac retorquere in ipsos non possumus nisi cum specula intuemur». Agostino individua una traccia della Trinità nei tre momenti che costituiscono la visione mediante il "raggio visivo", ovvero «res quae videtur», «visio» e «intentio», permettendo così un'ampia diffusione del modello platonico nel contesto cristiano fino al XII secolo.

<sup>5</sup> Aristotele nel *De sensu et sensato*, c. 2, 438a 26-29 e nel *De anima* II, c. 5, si esprime con un giudizio negativo sulla dottrina platonica, nella quale, a suo avviso, sono presenti numerose incoerenze; ad esempio egli non si spiega come sia possibile che per Platone lo spirito, descritto come la potenza di assimilarsi ad un qualcosa di esterno, possa fuoriuscire dall'occhio, alla stregua di una potenza attiva. Per Aristotele, infatti, l'assimilazione presuppone sempre la passività. Platone, dunque, attribuirebbe allo spirito visivo sia attività sia passività – il che non è possibile. Nel *De anima* Aristotele spiega invece che le specie sensibili degli oggetti non sono raccolte dall'anima mediante un raggio, bensì sono trasmesse dagli oggetti stessi attraverso corpi trasparenti (diafani), come l'aria o l'acqua, cfr. *ibidem*, c. 7 (418a-419b); le specie dell'oggetto giungono così nell'iride, dove sono ricevute passivamente, ed è qui che avviene la percezione. I corpi diafani permettono la trasmissione delle specie dell'oggetto poiché rendono possibile il movimento delle specie sensibili da un luogo (l'oggetto) a un altro (l'occhio). Quando invece tra l'iride e l'oggetto si interpone un corpo opaco – come spiega anche Platone –, la vista non percepisce più l'oggetto perché il corpo opaco ostacola la trasmissione delle specie.

grazie all'opera di Roberto Grossatesta.<sup>6</sup> Cusano utilizza inoltre le opere mediche di Avicenna e i commenti ad Aristotele di Alberto Magno.<sup>7</sup> La biblioteca di Cusano a Bernkastel-Kues è d'altra parte ricca di codici con la trascrizione delle opere di queste autorità.<sup>8</sup>

Se tuttavia, per un verso, Cusano è un fine conoscitore della tradizione filosofica, per l'altro egli presenta la dottrina della percezione sensibile in maniera non specialistica ed evita così il confronto con autori a lui contemporanei sulle *quaestiones* che animano le Università – quali ad esempio la quantità dei sensi interni, se ne siano quattro o cinque.<sup>9</sup> In generale, quando Cusano utilizza il

<sup>6</sup> In età tardo-antica e fino al XII secolo non pochi sono stati i commentatori di Aristotele, soprattutto di lingua araba, quali ad esempio Avicenna e Al-Kindi, che hanno formulato nuove sintesi degli ultimi studi in campo biologico e medico con la dottrina del raggio visivo. Il *Canone* di Avicenna si è imposto nel medioevo latino quale opera dal carattere prevalentemente “scientifico”; tuttavia, con essa, veniva trasmessa anche la dottrina del raggio visivo; a partire dal secolo XII si trovano discussioni su queste teorie presso latini come Roberto Grossatesta.

<sup>7</sup> Nel XIII e XIV secolo è comune il riferimento ad Avicenna in relazione all'antropologia e alla scienza dell'anima, cfr. ad es. ALBERTI MAGNI, *Summa de creaturis*, II, q. 78 e THEODORICI DE VRIBERG, *De iride et radialibus impressionibus*. Cfr. J. A. WEISHEPL (a cura di), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1980; tr. it. a cura di A. Strumia, *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994. Per la conoscenza cusana di questi testi cfr. A. FIAMMA, *Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXXXIV (2017), pp. 91-128.

<sup>8</sup> Nella biblioteca di Cusano si trovano manoscritti contenenti il *Commentum de anima et eius viribus* di Avicenna, il *Liber de impressionibus aëris* di Al-Kindi (Cod. Cus. 208, f. 53v-58v; J. Marx, p. 196, 58), il *Liber colliget* di Averroé (Cod. Cus. 310, f. 110-175; J. Marx, p. 303) e il *Liber de anima* di Alberto Magno (Cod. Cus. 193; f. 75-123v; J. Marx, p. 180). È realistico che Cusano abbia consultato a tal proposito i testi di Avicenna e Al-Kindi, ma la tematica meriterebbe uno studio più approfondito. Accanto a queste autorità del tempo e alle opere con un linguaggio maggiormente tecnico e dal respiro universitario, redatte soprattutto dai maestri della scuola di Salerno (ad es. Cod. Cus. 309, ff. 38-47v; J. Marx, p. 301) e da Bernardo di Gordonio (Cod. Cus. 308-309; J. Marx, pp. 300-301), Cusano raccoglieva manoscritti di autori ebrei e arabi, che si occupavano di osservare le dinamiche della percezione sensibile, di descrivere i processi fisiologici e di cercare rimedi alle malattie del corpo (Cod. Cus. 307-310; J. Marx, p. 296-303).

<sup>9</sup> Per Alberto Magno i sensi interni sono da situare nel cervello e sono i seguenti cinque: il senso comune, la fantasia, la memoria, il cogitativo e la estimativa, cfr. ALBERTI MAGNI, *Summa theologiae*, pars. II, ed. Borgnet 32, Paris 1895, tr. 8, q. 30, m. 2, p. 327a: «aut est in organis sensuum exteriorum, qui quinque sunt et noti, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus. Aut est in organis sensuum interiorum, qui etiam quinque sunt, ut dicit Avicenna, scilicet sensus communis, imaginatio sive formalis, phantasia, aestimativa, et memorativa sive memoria»; per Averroé sono invece quattro. Ma Giovanni di Jandun fa notare che in realtà Averroé si limita a collocare insieme la fantasia e il cogitativo, per cui non vi sarebbero differenze rispetto alla psicologia di Alberto Magno; il cogitativo, in particolare, indicherebbe secondo Giovanni di Jandun soltanto l'insieme delle capacità logiche. Cusano nel *Sermo*

termine «sensus», con esso indica ciò che la filosofia universitaria ha inteso come senso esterno: nel *Compendium* si trova un riferimento esplicito a «quinque sensuum»,<sup>10</sup> mentre altrove essi sono sempre specificati uno per uno, quali vista, udito, odorato, gusto e tatto.

Un breve elenco di virtù che attengono invece ai sensi interni si trova nel quinto capitolo del *De quaerendo Deum*: Cusano nell'incipit dichiara che l'opuscolo ha il compito di condurre il lettore «intra te quaerendi deum»;<sup>11</sup> tale *venatio* può avvalersi della guida dell'intelletto umano e giungere al di sopra di «omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum». <sup>12</sup> Cusano chiede perciò al lettore di rimuovere ogni contenuto della conoscenza, della percezione sensibile, del ragionamento e dell'intellezione allo scopo di trovare Dio «supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae». <sup>13</sup>

Questo passo offre un quadro chiaro sulle facoltà conoscitive umane e in particolare sulle virtù dell'anima sensitiva, le quali sono da negare affinché

CCLXXXV accenna alle facoltà intellettuali e ne nomina anch'egli quattro: la virtù «cogitativam», la «rememorativam», la «ratiocinativam» e «electivam». Inoltre sembra che queste "virtù" non siano soltanto quattro, ma sia possibile trovarne «alias tales forma intellectiva formatas»; tuttavia non esplicita quali esse siano e non menziona le loro denominazioni. Notevole è poi la provenienza di queste virtù, perché esse – spiega Cusano – hanno avuto forma per il tramite dell'intelletto. La formulazione di queste quattro virtù ricorda l'elenco dei sensi interni proposto da Averroé, probabilmente giunto a Cusano dalla lettura del commento di Alberto Magno al *De anima*, di cui possedeva copia (vedi nota precedente), e dalla frequentazione degli ambienti universitari, cfr. 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), Aschendorff Verlag, Münster 2019, pp. 89-100, e G. FEDERICI VESCOVINI, *Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in M. THURNER (a cura di), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Akademie, Berlin 2002, pp. 93-113; tr. it. *Cusano e lo studio scientifico di Padova agli inizi del xv secolo*, in G. GEMBILLO (a cura di), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. IV, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 223-240. A proposito di queste discussioni nel XIII secolo cfr. ad es. K. PARK, *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, in *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, cit., pp. 501-535; tr. it. *Alberto Magno e le scienze*, cit., pp. 537-600, vedi p. 552, e N. H. STENECK, *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*, «ISIS», LXV/2 (1974), pp. 193-211. Sulle distinzioni tra i sensi interni più specifico è lo studio di C. DI MARTINO, *Ratio Particularis, Doctrinae des Sensus internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2008 e *Id.*, *Alle radici della percezione*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXVIII/1 (2001), pp. 7-26.

<sup>10</sup> *Comp.*, c. 2, n. 3, 7; c. 8, n. 22, 4.

<sup>11</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, volumen IV: *Opuscula*, pars. I: *De quaerendo Deum*, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959, c. 5, n. 49, 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*, c. 1, n. 27, 1-3.

<sup>13</sup> *Ibidem*, c. 5, n. 49, 24-25.

si dischiuda la possibilità della visione: si deve rimuovere il «corpus, dicens Deum non esse corpus»<sup>14</sup> e poi il «sensus»,<sup>15</sup> cioè l'insieme delle conoscenze ottenute mediante percezione da parte dei sensi esterni; così per le percezioni che provengono da «sensus communem, phantasiam et imaginationem».<sup>16</sup> A questi tre sensi interni, i quali «non excedunt naturam corporalem»,<sup>17</sup> si deve aggiungere anche l'immaginazione, in quanto essa non «attingit non-corporeum».<sup>18</sup>

Nel presente saggio analizziamo la dottrina cusana della percezione sensibile, concentrandoci in particolare sul primo tratto del meccanismo percettivo, in cui avviene l'incontro tra i segni naturali della cosa e i sensi esterni dell'uomo, laddove – mediante gli spiriti sensibili – è presente l'anima sensitiva.

## 2. LA TEORIA DEGLI SPIRITI

Cusano nell'ottavo capitolo del *De mente*<sup>19</sup> menziona, per bocca del Filosofo – rappresentante della sapienza universitaria – le dottrine di alcuni *physici*:<sup>20</sup> si tratta di una descrizione del corpo umano da una prospettiva fisiologica. Con grande chiarezza e con un procedere didascalico, il Filosofo spiega che il sangue, che scorre nelle arterie, è veicolo di uno spirito sottilissimo, a cui è mescolata l'anima sensitiva. Mediante il sangue che rifluisce verso gli organi di senso, l'anima è sospinta nel corpo intero: dal capo alle mani, fino agli arti inferiori.

Il Filosofo tratteggia il funzionamento di un complesso sistema di capillari e arterie, che sembra tratto da un manuale di – come ha scritto Leen Spruit – «Hellenistic and medieval medicine».<sup>21</sup> Galeno aveva sostenuto che il sangue

<sup>14</sup> *Ibidem*, n. 49, 9.

<sup>15</sup> *Ibidem*, n. 49, 10.

<sup>16</sup> *Ibidem*, n. 49, 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 49, 14-15.

<sup>18</sup> *Ibidem*, n. 49, 15-16. Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita: Summa theologiae*, Romae 1892, pars. I-II (di seguito abbr. *S. theol.*), q. 84, a. 7: «incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit».

<sup>19</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen V: *Idiota de mente*, ed. L. Baur/R. Steiger, Lipsia-Hamburg 1937-1983 (di seguito abbr.: *De mente*), c. 8, n. 108, 1-115, 14.

<sup>20</sup> L'identità dei maestri della facoltà delle Arti cui si riferisce Cusano non è stata ancora indagata. Nell'edizione critica del testo, Senger fa risalire queste dottrine al GALENII, *De usu respirat.*, p. 159 e *De differ. puls.*, III, p. 33; IV, p. 45. Non bisogna dimenticare che, nella concezione aristotelica, la scienza dell'anima è parte della fisica, in quanto essa descrive la medesima alterazione mediante azione e passione affrontata da Aristotele in *Physica* III e nel *De generatione et corruptione* I, benché riguardi un contenuto paradossale quale l'anima e una maniera di essere di genere spirituale.

<sup>21</sup> L. SPRUIT, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy* (Brill's Studies in Intellectual History, 49), Brill, Leiden 1995, p. 22n.

è un liquido prodotto nel cuore, carico di nutrimento<sup>22</sup> per gli organi, e che esso viene diffuso in tutto il corpo per portare ovunque l'alimento necessario; così le arterie si spingono dal cuore, che è l'organo più interno, fino alle «cinque porte»<sup>23</sup> che il corpo dispone per aprirsi verso il mondo esterno, ovvero i cinque sensi.

Gli organi assorbono il sangue e da esso trovano la forza per esercitare le proprie funzioni. Non a caso allora le arterie sanguigne raggiungono ogni organo fino ai punti più estremi del corpo. Il sangue non sospinge soltanto il nutrimento corporeo, ma è inoltre veicolo per lo spirito delle arterie:<sup>24</sup> è esso – come vedremo in seguito – il protagonista della percezione sensibile. Cusano non presenta una definizione di questo spirito, bensì preferisce descriverlo nelle sue attività.

Consideriamo, ad esempio, l'organo della vista, che fornisce un luogo materiale al senso esterno più spirituale tra i cinque.<sup>25</sup> C'è un'arteria – osserva il Filosofo – che conduce il sangue, colmo di quello spirito incorporeo, fino agli occhi; essa, in prossimità degli occhi, si divide a sua volta in due arterie più sottili, che raggiungono i globi oculari, in particolare nella parte dove c'è la pupilla. In tal modo l'anima raggiunge la pupilla e la utilizza quale strumento per la visione.

Altre arterie si dirigono similmente al palato, alle orecchie e alle narici, conducendo l'anima nei luoghi propri dove risiedono gli organi dei sensi esterni. Secondo questi *physici*, la percezione avviene quando lo spirito, che è strumento dell'anima, si imbatte in un qualche ostacolo esterno e viene respinto: è infatti in quel momento che l'anima, che si trova nello spirito,

<sup>22</sup> La dottrina della circolazione sanguigna non era stata ancora scoperta; si dovranno infatti attendere gli studi di William Harvey nel Seicento. Sull'arte medica nel medioevo, cfr. ad esempio il volume di J. AGRIMI e C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini, Milano 1988.

<sup>23</sup> *Comp.*, c. 8, n. 22, n. 3-4: «quinque portarum quinque sensuum».

<sup>24</sup> Negli esseri animati si chiama *spiritus* e si relaziona all'anima sensitiva, mentre nei vegetali si chiama *umore* e si relaziona all'anima vegetativa, cfr. ad es. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, volumen III: *De coniecturis*, ed. J. Koch/C. Bormann, Hamburg 1972 [di seguito abbr.: *De con.*], II, c. 8, n. 112ss., dove Cusano presenta il noto esempio dell'albero e del seme. Karl Bormann nella sua edizione a p. 108 fa notare che in questa trattazione di scienza naturale Cusano prende sorprendentemente le distanze da Alberto Magno, che invece nel xv secolo era considerato un'autorità in questo campo.

<sup>25</sup> Cusano segue Tommaso d'Aquino nel ritenere la vista il senso esterno maggiormente spirituale e dunque il più elevato. Questa considerazione, che non si trova in Aristotele, scaturisce dalle rielaborazioni neoplatoniche della tardo-antichità, cfr. M. F. BURNYEAT, *Aquinas on "Spiritual Change" in Perception*, in D. PERLER (a cura di), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Studien und Texte zur Gesteigeschichte des Mittelalters 76, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 129-153, in particular pp. 131-132.

a motivo dell'impatto con l'ostacolo, viene eccitata a percepire e conoscere l'oggetto.<sup>26</sup>

Questa dinamica non avviene soltanto nella vista, ma accade per tutti i sensi: nelle orecchie lo spirito viene respinto dalla voce, nel palato viene rallentato dalla secchezza dell'aria che vi è presente e nel tatto viene ostacolato da un qualcosa di solido. Sembrerebbe, pertanto, che per costoro il presupposto della percezione sia un contatto con l'oggetto, il quale permette anche la trasmissione di determinate informazioni sulla cosa percepita sotto forma di specie.

Cusano non approfondisce secondo un linguaggio specifico di tipo universitario il problema del rapporto tra il contatto che avviene tra i due corpi e il conseguente risveglio spirituale dell'anima.<sup>27</sup> Questa breve descrizione dell'attività percettiva ci aiuta nondimeno a fissare i contorni di alcune caratteristiche corporee dell'uomo. Anzitutto siamo ora informati della presenza di uno spirito in cui «est immixta»<sup>28</sup> l'anima; questo spirito scorre nel sangue, il quale a sua volta scorre nelle arterie, che così irrigano ogni parte del corpo. Cusano non riporta però alcuna notizia in merito alle modalità con cui l'anima si mischia allo spirito.

Tommaso aveva cercato di formulare una definizione di spirito delle arterie come *corpus subtilis* e lo aveva caratterizzato come un essere intermedio (*esse medium*) tra il corporeo e lo spirituale;<sup>29</sup> difatti l'anima, mediante lo spirito, raggiunge ogni organo corporeo preposto alla conoscenza e in particolare i cinque sensi esterni: gli occhi, le orecchie, le narici, la bocca e le mani.

Analizzando quanto espone il Filosofo nel *De mente* non è però chiaro il ruolo dell'anima nella percezione. Infatti sembrerebbe che, nel momento della

<sup>26</sup> Cfr. *De con.*, II, c. 11, n. 130, 1-6: «infirmus igitur specificus huius naturae gradus, parum in actu, paene quasi in potentia, quandam connexionis participabilitatem cum fluxibili vita possidet, non quidem ut fluxibili vitae vigorem stabilitatis praestet, sed potius ut eius etiam connexionem per admirationem sensibilium rationabiliter moveatur atque in dormitanti potentia ad actum excitetur evigiletque». L'origine di questa dottrina è da individuare in ROGERI BACON, *De multiplicatione specierum*, in *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, ed. e trad. di D. C. Lindberg, Oxford University Press, Oxford 1983.

<sup>27</sup> La descrizione della fisiologia corporea e della funzione visiva è di matrice galenica o ellenistica; non sono tuttavia disponibili elementi testuali sufficienti che possano orientare lo storico della filosofia nella ricerca delle fonti: è d'altra parte possibile che Cusano si sia fatto portatore di una sapienza medica comune e diffusa alla sua epoca. Se ne trova traccia ad esempio nelle opere della scuola di Chartres, cfr. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, II 5, p. 69, 53 ss; *Glossa super librum Boethii De Trinitate*, II 9, p. 270, 49 ss. N. M. HÄRING (a cura di), S.d.; cfr. GUILLELMII DE CONCHIS, *Philosophia mundi*, I 4 e IOHANNIS DE SALISBURY, *De septem septenis*, PL IV, 952 D-953 B.

<sup>28</sup> *De mente*, c. 8, n. 112, 5-7: «dicunt physici, quod anima est immixta spiritui tenuissimum per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum sanguis».

<sup>29</sup> *S. theol.* I, q. 76, a. 7.

sensazione, l'anima sia una potenza inerte, che ha bisogno di essere mossa alla comprensione dall'evenienza che le si opponga un oggetto esterno. Il tramite tra l'oggetto esterno e l'anima sarebbe qui costituito dallo spirito.

L'inizio dell'attività conoscitiva nel *De mente* è pertanto determinato dal caso accidentale che un oggetto cada sotto la percezione dei sensi; le specie dell'oggetto, recepite dai sensi esterni, giungono all'anima attraverso il medium dello spirito delle arterie e «excitatur anima ad comprehendendum». <sup>30</sup> L'anima patisce dunque la ricezione della specie, la quale induce su di essa una modificazione o alterazione. <sup>31</sup>

Cusano descrive lo spirito delle arterie come il luogo 'materiale' in cui l'uomo esperisce la sensazione. Ciò è causato dalla natura frammista di questi spiriti, che riesco a veicolare un contenuto incorporeo, come l'anima, pur essendo essi stessi fluidi corporei. Cusano attribuisce pertanto allo spirito una caratterizzazione insolita per la tradizione aristotelica, nella quale invece esso assumeva un mero ruolo strumentale. <sup>32</sup> La percezione avviene comunque – così come per Tommaso – in maniera indiretta e produce una modificazione spirituale nell'organo di senso.

<sup>30</sup> *De mente*, c. 8, n. 113, 3-4.

<sup>31</sup> La descrizione della percezione sensibile in Aristotele, condivisa anche da Tommaso d'Aquino (cfr. *In de anima* II), evidenzia almeno due ordini di problemi tra loro connessi: a) come possono le specie, che sono forme immateriali, essere ricevute da un organo materiale? b) cosa si deve intendere con modificazione o cambiamento dell'organo di senso? Richard Sorabji, ad esempio, ha offerto un'interpretazione materialistica della teoria della percezione in Aristotele, sostenendo che non bisogna confondere Aristotele con i suoi epigoni tardo-antichi, i quali – impregnati di platonismo – avrebbero “dematerializzato” il processo conoscitivo. Nello specifico, Sorabji sostiene che la specie sensibile che giunge all'organo di senso determina una modificazione materiale dello stesso – pertanto la pupilla di chi sta guardando un oggetto di colore rossa diventa essa stessa rossa, cfr. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979, pp. 42-92 e, dello stesso autore, il più recente *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in M. NUSSBAUM/A.O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 195-225. L'interpretazione di Sorabji ha inaugurato un importante dibattito, che ha visto la partecipazione di numerosi interpreti del pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, in particolare provenienti dalla tradizione analitica come Burnyeat, Nussbaum, Pasnau, Cohen, Haldane, McDowell, Putnam e Kenny. Per una panoramica in lingua italiana sulle questioni affrontate, in particolar modo sulla lettura “semi-materialista” di Pasnau, cfr. G. DE ANNA, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 247-280.

<sup>32</sup> Sullo *spiritus* (o *pneuma*) cfr. ARISTOTELIS, *Parva Naturalia*, dove lo spirito ha un mero ruolo strumentale; cfr. Cod. Cus. 174, ff. 1-32v (*Quaestiones circa librum de senso et sensato*); ff. 144-167 (ARISTOTELIS, *Parva naturalia cum glossa*); J. MARX, pp. 173-174.



## 3. SEGNI NATURALI E SPECIE SENSIBILI

Cusano presenta la dottrina dei segni naturali nel *Compendium*.<sup>33</sup> Nei segni naturali sono manifestate le specie, cioè quelle rappresentazioni formali che contengono le informazioni sull'oggetto che viene percepito.<sup>34</sup> Le specie, quindi, sono somiglianze sensibili delle cose, espresse mediante i segni naturali. Cusano sostiene che la specie viene catturata nei segni naturali dai nostri organi di senso.<sup>35</sup>

La percezione per Cusano consiste in quel processo mediante cui di una cosa esterna si assume la forma senza la materia, «come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro».<sup>36</sup> Sulla cera viene ritratta una rappresentazione formale dell'oggetto – come spiega anche Tommaso<sup>37</sup> –, che è il segno naturale: così l'anima che percepisce possiede, mediante questi segni, tutte le informazioni necessarie che le permettono di ricostruire le caratteristiche fondamentali dell'oggetto, come ad esempio la figura o il colore.

Per comprendere la dinamica che determina la percezione sensibile è necessario dunque analizzare il sistema di funzionamento delle specie e dei segni naturali. Questi segni naturali sono molteplici e di vario genere, e per questo cadono tra il più e il meno. Tuttavia la molteplicità appartiene soltanto ai segni naturali, che sono formali e universali, e non alla cosa, che è singolare.

a) *I segni naturali sono il tramite mediante cui l'anima percepisce le cose.* Nella percezione sensibile non vi è conoscenza immediata della cosa, ma ogni percezione risulta mediata dalle designazioni dei segni. Il segno non può tuttavia rappresentare ciò che designa in maniera vera. Infatti «nullum signum adeo

<sup>33</sup> Di seguito viene considerata la teoria dei segni che Cusano presenta nel *Compendium*; questo non è tuttavia l'unico testo a cui bisogna riferirsi, cfr. ad es. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen I: *De docta ignorantia*, ed. E. HOFFMANN/R. KLIBANSKY, Lipsia 1932 [abbr.: *De doct. ign.*], I, c. 3, n. 10; *De con.* I, c. 11, n. 55; II, c. 5, n. 97; NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen XII: *De venatione sapientiae*, ed. R. Klibansky/H.G. Senger, Hamburg 1982, c. 12, n. 31.

<sup>34</sup> Cfr. la definizione di AUGUSTINII, *De doctrina christiana*, 5: «signum est enim res, praeferens speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facies in cogitationem venire».

<sup>35</sup> *Comp.*, c. 2, n. 3, 2.

<sup>36</sup> Cfr. ARISTOTELIS, *De anima* II, 12, 424a 17-25: «da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, bensì in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma» (tr. it. p. 183).

<sup>37</sup> Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, ed. A. Pirotta, Marietti, Genova 1948, pars. II, 551-553.

sufficienter modum essendi designet»,<sup>38</sup> che ne segue una conoscenza adeguata della cosa percepita mediante i segni naturali.

Nonostante questo, non vi è altro modo di percepire le cose se non tramite il segno. Tale limite strutturale della conoscenza umana può tuttavia essere parzialmente colmato mediante l'accumulazione di segni naturali: maggiore è la quantità e la varietà dei segni naturali che i sensi hanno a disposizione, migliore è il modo con cui si può conoscere una realtà.

b) *I segni naturali sono molteplici e di vario genere.* Tra i vari segni naturali, in particolare i segni naturali sensibili sono quegli specifici modi di designare la realtà che sono ricevuti dai cinque sensi – perciò sono almeno di tanti generi quanto lo sono i sensi.<sup>39</sup> I segni che pervengono alla vista, all'udito, al tatto, all'odorato e al gusto sono chiamati "in generale" segni naturali,<sup>40</sup> poiché designano la realtà in maniera naturale e si differenziano da altri segni, come ad esempio i segni convenzionali (tra cui le parole).

In quanto "naturali", questi segni «naturaliter nota sunt, sine omni alio docente». <sup>41</sup> Difatti il segno della vista o il segno del suono, che sono prodotti dagli oggetti, sono ricevuti naturalmente dagli animali e dall'uomo; diversamente per quei segni che sono frutto di convenzione, come lo sono le parole: è infatti possibile che qualcuno ascolti delle parole e non ne intenda il significato, non conoscendo la lingua che viene parlata in quel momento. <sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Comp.*, c. 2, n. 3, 4.

<sup>39</sup> Il fatto che i segni sensibili siano di cinque tipi, ognuno corrispondente a un organo di senso, costituisce dunque una ricchezza per l'uomo, poiché egli dispone di molteplici fonti di conoscenza sensibile. D'altra parte l'uomo ha bisogno della conoscenza per vivere bene (*ibidem*, n. 4, 6: «nobiliori animalis est maior cognitio necessaria ut bene sit») e per questo stesso motivo è necessario che segni diversi giungano ai cinque organi di senso (*ibidem*, n. 3, 13-14: «ad quae sequitur quod habeat sensus omnes, ut convenientem cibum visu, auditu, odoratu, gustu tectuque attingat»).

<sup>40</sup> *Ibidem*, n. 5, 5: «signa naturalia».

<sup>41</sup> *Comp.*, n. 5, 5-6.

<sup>42</sup> Cusano porta a tal proposito l'esempio di un tedesco – si tratta forse di un riferimento a lui stesso? – che si trova a "guardare" un libro scritto in greco, ma non può leggerlo perché non ne comprende l'alfabeto: NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen IV: *Opuscula*, I: *De genesi*, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959, c. 4, n. 171, 5-12: «mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almanus Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripsit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem». Non è chiaro se e a che punto Cusano conoscesse la lingua greca, cfr. M. HOENECKER, *Nicolaus von Cues und die griechische Sprache* (SHAW / PHK 1937 / 38), Heidelberg, 1938. Le tesi di Honecker sono state riviste in senso critico da J. MONFASANI, *Nicholas of Cusa, the Byzantines and the Greek Language*, in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, cit., pp. 215-252, secondo cui Cusano intorno al 1460 avrebbe posseduto una buona conoscenza della lingua greca: testimonianza costituirebbe-

c) *I segni naturali cadono tra il più e il meno.* Da un medesimo oggetto provengono numerosi segni naturali di generi diversi e anche di diversa precisione. Infatti vi possono essere segni che denotano una cosa in maniera confusa e generica, mentre altri che la denotano in maniera più precisa.

Ad esempio nel quinto capitolo del *Compendium* Cusano riporta il caso del suono: il segno uditivo che percepiamo quando una voce viene ascoltata da lontano è certamente più generico e impreciso di quello che riceviamo quando siamo vicini ad un uomo che ci parla. I segni posseggono gradi di precisione e tanto più un segno è preciso tanto più è specifico.<sup>43</sup> I segni ricevono quindi il più e il meno:<sup>44</sup> vi sono i segni generici, quelli specifici e poi altri segni intermedi, che possono essere più precisi.

Tuttavia, secondo la regola della dotta ignoranza,<sup>45</sup> poiché la precisione dei segni accoglie il più e il meno, non si giungerà mai ad un segno che sia preciso e speciale in maniera massima. Ogni percezione avviene sempre secondo una varia quantità di segni; per tale motivo, «magnitudine igitur et multitudine sublata, nulla res cognoscitur».<sup>46</sup>

d) *I segni naturali sono formali e universali.* Le specie che denotano una cosa particolare non sono specie della proprietà specifica di quella cosa al grado in cui essa è in quella cosa, ma sono specie della proprietà specifica di quella cosa al grado universale. Chi percepisce mediante le specie naturali non viene informato dalla specie di quel particolare rosso, ma sempre dalla specie del rosso universale.<sup>47</sup>

Lo stesso si può affermare in merito alle specie della quantità o della grandezza: non apprendiamo mai la specie di quella specifica quantità di grano o di quella specifica dimensione, ma siamo informati sempre dalla specie universale della quantità e da quella della grandezza.<sup>48</sup> Com'è possibile, allora, che quantità e grandezza si presentino alla nostra conoscenza e nei segni, me-

ro le correzioni che Cusano riportò a margine della sua copia della traduzione latina del commentario di Proclo al *Parmenide* (Cod. Cus. 186). E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100, vedi p. 93: «come sosteneva il buon Vespasiano da Bisticci, e come ai nostri giorni amò ripetere Edmondo Vansteenberghe, che presentò un Cusano addottrinato in greco fin dagli anni di Padova (1417-1423), allorché studiava diritto canonico col praeceptor suus metuendus Giuliano Cesarini».

<sup>43</sup> *Comp.*, c. 5, n. 11, 8-9: «non tamen potest signum perfectum esse nisi de confuso ad speciale perveniat».

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 12, 1: «omne igitur quod sensu [...] attingitur, cum non nisi in signis, quae magis et minus recipiunt, cognoscatur, sine signis quantitatis non attingitur».

<sup>45</sup> Cfr. *De doct. ign.* I, c. 3.

<sup>46</sup> *Comp.*, c. 5, n. 12, 9.

<sup>47</sup> *Ibidem*, n. 13, 6-7: «singulariter rubea signo universalis rubedinis».

<sup>48</sup> *Ibidem*, n. 13, 5-6: «singulariter igitur quanta signo generalis quantitatis notantur et cognoscuntur».

dianche i quali conosciamo,<sup>49</sup> in forma individuale e molteplice, se esse sono veicolate in forma universale?

Bisognerebbe sollevare ulteriori questioni riguardo le modalità con cui avviene la percezione mediante le specie. Ad esempio: poiché le specie informano l'anima di chi percepisce in merito alle proprietà dell'oggetto in maniera formale e universale, come è possibile che l'anima percepisca quella determinata proprietà della cosa nel suo specifico modo di essere?

Cusano afferma che, dinanzi ad un oggetto di colore rosso, la pupilla riceve soltanto la specie del "rosso in generale": ciò tuttavia non spiega come sia possibile che l'anima sensitiva percepisca quel particolare rosso che è il colore specifico della cosa.

Questa medesima difficoltà è messa in luce anche da una ulteriore osservazione: se ponessimo due oggetti rossi (ad esempio, due mele) l'uno di fianco all'altro e il soggetto li guardasse insieme, dal punto di vista di Cusano gli occhi riceverebbero da entrambi gli oggetti la medesima specie universale del rosso, senza saper distinguere il rosso di un oggetto dal rosso di un altro – inoltre, per la regola della dotta ignoranza, non può mai darsi nel mondo del finito lo stesso rosso in due oggetti diversi.

Secondo Cusano,<sup>50</sup> per il fatto stesso che non vi è mai una cosa del tutto uguale ad un'altra – poiché tutte cadono tra il più e il meno – allora in una determinata e singola *res* si trova una proprietà che è possibile denotare mediante una specie, la quale certamente non si trova, nello stesso tempo, in un'altra cosa. Vale a dire: poiché vi è sempre una differenza specifica che distingue una cosa da un'altra, allora vi è anche una specie che denota quella differenza specifica, la quale rende possibile il non confondere le due cose tra loro.

Cusano presenta l'esempio di due parole che avrebbero entrambe sei lettere; per entrambe, dunque, riceveremo la specie che indica le "sei" lettere. Ma qualora queste parole siano diverse, in quanto denotano oggetti diversi, certamente, oltre la specie del "sei", riceveremmo altre specie che ci permettono di differenziare la forma e la posizione che le sei lettere assumono nelle due circostanze.

Proponiamo un esempio: consideriamo la parola "potere", che è composta di sei lettere, i cui caratteri sono la "p", la "o", la "t", due volte "e" e la "r"; poi la parola "tepure", la quale pure ha sei lettere e i cui caratteri sono pure la "p", la "o", la "t", due volte "e" e la "r". Secondo la dottrina cusana, percependo le due parole "potere" e "tepure" riceviamo per entrambe la stessa specie del

<sup>49</sup> *Ibidem*, n. 13, 8-10: «cum [...] cuiuslibet rei singularis sit quantitas singularis, non est quantitas aliquid generale in re, sed in cognitione seu specie et signo».

<sup>50</sup> *Ibidem*, n. 15, 1-3: «cum autem sic ex signis et speciebus notionalibus formetur in nobis notitia rei, non potest res, quae sic innotescit, distincte cognosci ab alia nisi distinctis notis et speciebus formetur notitia».

“sei” e le stesse specie che indicano le lettere; se solo queste fossero le specie ricevute, allora di certo non riusciremmo a distinguere tra le due parole.

Percependo suddette specie in maniera completa, siamo dunque in grado di distinguere tra loro le due parole;<sup>51</sup> riceviamo infatti specie diverse a seconda della figura delle due parole: se nel caso della parola “potere” le lettere seguono l’ordine 1-2-3-4-5-6, nella seconda invece 3-4-1-2-5-6. L’esempio delle due parole simili può essere applicato ad ogni *res* percepita; infatti «licet duo individua videantur in pluribus speciebus convenire, non tamen est possibile quin in aliquibus etiam discrepent».<sup>52</sup>

Cusano fornisce nel *De beryllo* un ulteriore esempio allo scopo di illustrare come, a partire dalle specie soltanto generali, si possano distinguere due cose singole, seppur esse siano denotate dalle medesime specie comuni, con talune differenze tra quelle specifiche – è il caso dei termini “potere” e “tepure”.<sup>53</sup> Stavolta l’esempio è tratto dalla matematica: ogni triangolo possiede tre angoli e la loro somma corrisponde sempre allo stesso angolo piatto.

Immaginiamo che lo schiavo descritto da Platone disegni sulla battigia due triangoli diversi, l’uno accanto all’altro; lo schiavo, guardando quelle linee, riceverebbe per entrambi la medesima specie comune, la quale indica la grandezza della somma dei tre angoli. Tale specie comune definisce l’essere del “triangolo generale” ed è presente in ogni triangolo particolare.

Bisogna pertanto prestare attenzione «quomodo non dat solum esse triangulare generale, sed esse triangulare orthogonicum aut oxygonicum sive amblygonicum sive aliter differentiatum ex illis».<sup>54</sup> Vi sono altre specie che, benché esse stesse generali, nel caso precipuo della percezione dei triangoli rendono possibile distinguere un triangolo rettangolo da uno acutangolo: avviene così la «specificatio generis per differentiam».<sup>55</sup>

Tale specie che permette la specificazione «est nexus, qui nectit differentiam generi».<sup>56</sup> Nel caso delle parole “potere” e “tepure” abbiamo mostrato come le specie che costituiscono la differenza specifica tra le due siano le specie della forma e la figura delle lettere; queste specie, che nel caso delle parole denotano la forma e la figura, in generale denotano «varias differentias»<sup>57</sup> tra due cose, come due triangoli, e, con esse, anche «nexus ille, quo differentia (puta acutum cum gravi) nectitur».<sup>58</sup>

Cusano nel *De beryllo* definisce «harmonicæ»<sup>59</sup> tale genere di specie, in quanto ognuna di esse «in se habet proportionatam harmoniam ab omni alia

<sup>51</sup> *Ibidem*, n. 15, 8-9: «diversitas specierum notionalium nos ducit in notitiam diversitatis rerum».

<sup>52</sup> *Ibidem*, n. 15, 9-10.

<sup>53</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen XI/1: *De beryllo*, ed. K. Bormann/H. G. Senger, Hamburg 1988 [di seguito abbr.: *De ber.*], n. 61, 1- 62, 22.

<sup>54</sup> *Ibidem*, n. 62, 1-3.

<sup>55</sup> *Ibidem*, n. 62, 3-4.

<sup>56</sup> *Ibidem*, n. 62, 4-5.

<sup>57</sup> *Ibidem*, n. 62, 10.

<sup>58</sup> *Ibidem*, n. 62, 10-11.

<sup>59</sup> *Ibidem*, n. 62, 9.

specie distincte determinatam per sua essentialia principia». <sup>60</sup> Questa specie dell'armonia determina ciò che è proprio di una cosa singola, poiché, di quella cosa, essa denota la figura, cioè, appunto, la proporzione che la distingue dalle altre: il «quod erat esse» della cosa ovvero ciò che conferisce l'essere del triangolo, determinazione specifica e il nesso tra i due.

Il carattere armonico di questa specie si evince soprattutto osservando la proporzione delle cose, la quale – scrive Cusano, con un'espressione tratta da Alberto Magno <sup>61</sup> – «sicut figura suis continentur terminis». <sup>62</sup> Tale rapporto, che è il «quod erat esse» della cosa, è inoltre «incompactibilis et dici potest species, quae non recipit magis neque minus, et dat speciem sive pulchritudinem subiecto, sicut proportio ornat pulchra». <sup>63</sup>

Cusano spiega che la percezione avviene dunque mediante la ricezione di una certa quantità di specie; maggiore è la quantità di specie si riceve, più si è informati sulla *res* che si ha dinanzi: qualora, riferendoci all'esempio presentato, non giungesse a percezione la specie delle due diverse figure delle parole – ovvero le specie che ci permettono di determinare la differenza specifica tra le due parole –, allora chi percepisce non troverebbe distinzione tra la parola “potere” e la parola “tepure”. Egli sarebbe dunque portato a concludere che i termini “potere” e “tepure” siano sinonimi; ma è soltanto a partire da una maggiore informazione che giunge dal ricevere anche le specie delle figure delle parole, che chi percepisce può distinguere le due parole.

Le specie, dunque, sono «formae informantes», <sup>64</sup> in quanto accrescono le informazioni che sono veicolate all'organo percettivo e che determinano una percezione più confusa o una più precisa. Perciò, a seconda delle specie che un uomo riceve, «unus enim plus est informatus quam alius, et idem nunc minus postea plus». <sup>65</sup> Da ciò risulta che la percezione sensibile è un'attività propria e determinata in ciascuno e che nessuno percepisce allo stesso modo. Infatti nonostante queste specie siano in più uomini, esse «non [...] eodem essendi modo ipsis insint»; <sup>66</sup> così qualcuno dispone di maggiori informazioni, qualcuno meno.

#### 4. L'ATTIVITÀ DELL'ANIMA

Cusano nel sesto capitolo del *Compendium* aggiunge una ulteriore variabile alla sua disamina sul funzionamento delle specie. Egli sostiene, infatti, che

<sup>60</sup> *Ibidem*, n. 62, 11-13.

<sup>61</sup> ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, Tomus 37/1: *Super Dionysii De divinis nominibus*, P. SIMON (a cura di), Monasterii Westfolorum, Aschendorff 1972, c. 5, n. 29, 8-9. Il contesto in cui Alberto Magno utilizza tale espressione non è tuttavia paragonabile alle questioni qui analizzate, toccando invece la problematica metafisica se la quiddità della cosa contenga o meno i suoi “principi essenziali”.

<sup>63</sup> *Ibidem*, n. 62, 15-17.

<sup>64</sup> *Comp.*, c. 5, n. 14, 2.

<sup>62</sup> *De ber.*, n. 62, 14.

<sup>65</sup> *Ibidem*, n. 14, 3-4.

<sup>66</sup> *Ibidem*, n. 14, 5-6.

la maggiore o minore ricezione delle specie non dipende soltanto dalla maggiore o minore quantità e qualità di specie che riceve colui che percepisce, ma anche dalla qualità e dalla quantità di specie che chi percepisce è disposto ad accogliere e che è in grado di rielaborare, conformando ad esse la propria anima.

Ognuno di noi infatti dispone di «formae formantes», le quali sono una «similitudo intelligentiae» presenti al livello della percezione, che hanno la funzione di codificare le informazioni trasmesse dalle specie sensibili (o «formae informantes»), di unificarle e di sintetizzarle nell'immagine unitaria dell'oggetto.<sup>67</sup> Cusano individua in tal senso una facoltà di scelta e di giudizio a partire dal livello della percezione, che sembra il riflesso della *vis iudicativa* dell'anima razionale: le «formae formantes» predispongono le informazioni recepite ad una comprensione ulteriore e maggiormente precisa, che si realizza, dubitato dopo la percezione, nei sensi interni e in seguito al livello della ragione.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Non è possibile analizzare in questa sede la dinamica della assimilazione dell'anima alle specie e la formazione degli enti di ragione, descritta da Cusano soprattutto in *De mente*, c. 8; su questo punto cfr. C. KNY e J. F. DA SILVA, *Nicholas of Cusa on Rational Perception*, «Bulletin de philosophie médiévale» LIX (2017), pp. 177-213, in part. pp. 184s. e cfr. C. KNY, *Creative, Asymptotic Assimilation. Nicholas of Cusa on Human Cognition*, Aschendorff Verlag, Münster 2018, pp. 57s. In questione è soprattutto la modalità con la quale Cusano avesse inteso il rapporto tra produzione e assimilazione – nodo che si incontra ad ogni grado della conoscenza, da quella sensibile all'intellegione; gli interpreti del pensiero di Cusano sono infatti divisi tra coloro che propendono per una lettura “realista” della gnoseologia cusana, secondo cui il suo concetto di assimilazione sia da inscrivere nella medesima tradizione di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e dei *reales*, cfr. ad es. M. L. FUEHRER, *The Theory of Intellect in Albert the Great and its Influence on Nicholas of Cusa*, in G. CHRISTIANSON/T. IZBICKI (a cura di), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1991, pp. 45-56 e coloro che, invece, ne evidenziano il carattere produttivo e creativo, di origine neoplatonica, come ad es. K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Aschendorff Verlag, Münster 2004. Dal nostro punto di vista una chiave per comprendere la posizione di Cusano alla luce del proprio contesto storico-filosofico è fornita dalla tradizione dell'albertismo del XV secolo, da cui Cusano è influenzato durante gli studi universitari: gli albertisti come ad es. Eimerico da Campo, pur considerandosi nella medesima tradizione dei *reales*, hanno sottolineato il dinamismo dell'anima nella conoscenza integrando il commento di Alberto Magno al *De anima* con i testi di Proclo e Dionigi Areopagita, cfr. M. J. F. M. HOENEN, *Heymeric van de Velde (†1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektslehre des Tractatus problematicus*, in M. F. J. M. HOENEN/A. DE LIBERA (a cura di), *Albertus Magnus und der Albertismus*. Die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters (STGM 48), Brill, Leiden 1995, pp. 303-331; per questa interpretazione della gnoseologia di Cusano cfr. 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), Aschendorff Verlag, Münster 2019, pp. 249ss.

<sup>68</sup> Cfr. A. FIAMMA, *La questione dell'innatismo nel De mente di Nicola Cusano*, in A. DAL- L'IGNA/D. ROBERI (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine

Tale attività dell'anima durante la percezione emerge qualora si considerino la quantità e la qualità delle specie che l'uomo coglie e rielabora e le si confrontino, ad esempio, con quelle ricevute ed elaborate da altri animali. La talpa non si serve di specie visive, «cum in umbra terrae reperiat quod quaerit»;<sup>69</sup> allo stesso modo, «alias haurit formica species, alias leo, alias aranea, alias vacca». <sup>70</sup> Ogni essere vivente cerca infatti quelle particolari specie che sono adatte ai propri organi di senso e che possono essere ordinate dall'anima di chi le percepisce: se una talpa ricevesse le specie visive, essa non le coglierebbe con la vista; e se pure potesse farlo, la propria anima non disporrebbe di adeguate «formae formantes» per rielaborare le «formae informantes» ricevute.

La percezione non dipende perciò soltanto dalla quantità e dalla qualità delle specie che colpiscono gli organi di senso, ma anche dalla possibilità degli organi di senso di recepirle e dell'intelligenza di rielaborarle. Allora ciascun animale trae dallo stesso oggetto le specie di cui ha bisogno, così come «diversae arbores ex eadem terra hauriunt alimenta, quaelibet suae naturae conveniens». <sup>71</sup> La percezione consiste perciò in una collaborazione virtuosa tra l'oggetto percepito e il soggetto che percepisce; perciò nessuna percezione è del tutto uguale ad un'altra, cadendo sempre nel rapporto proporzionale tra il soggetto e l'oggetto e realizzandosi pertanto nella molteplicità e nella grandezza.

La predisposizione alla ricezione non riguarda soltanto le caratteristiche delle *forme formanti*, ma anche la *scelta* che la *vis iudicativa* compie ogniqualvolta l'anima si trova a percepire le specie offertegli dai sensi esterni. Cusano chiama tale "giudizio" della *vis iudicativa* con il termine agostiniano di "attenzione" (*attentio*) ed intende con essa la manifestazione dell'intervento della *vis iudicativa*: è essa stessa che, sin dal livello percettivo, discerne (*discretio*) tra le specie degli oggetti che si offrono ai sensi esterni. <sup>72</sup> La percezione non è dunque mai un'operazione meccanica, bensì è sempre selettiva – ed è l'anima che 'sceglie' cosa percepire e cosa abbandonare.

2013, pp. 101-116; D. THIEL, *Intellekt und Imagination in Cusanus' Trialogus de posset*, in J. M. ANDRÉ/G. KRIEGER/H. SCHWAETZER (a cura di), *Intellectus und imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 43-80; T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1977.

<sup>69</sup> *Comp.*, c. 6, n. 16, 3-4.

<sup>70</sup> *Ibidem*, n. 16, 8-9.

<sup>71</sup> *Ibidem*, n. 16, 9-11.

<sup>72</sup> La nozione agostiniana di "attenzione" è spesso utilizzata da Cusano, ad es. cfr. *De con.*, II, c. 16, n. 157; *De quaer. Deum*, c. 2, n. 33; *De vis. Dei.*, c. 22, n. 98. Cfr. AUGUSTINI HIPONENSIS, *De Trinitate*, XI, c. 8, n. 15. Cfr. ALBERTI MAGNI, *De anima* II, C. STROICK (a cura di), *Monasterii Westfalorum*, Aschendorff 1968, tr. 3, c. 5, 89, pp. 102, 288. Come già Alberto Magno nel *De anima*, Cusano distingue dunque tra le specie e l'intenzione in ragione del fatto che le prime informano del contenuto della cosa, mentre la seconda è una rappresentazione della cosa stessa. Inoltre Alberto sottolinea che le specie sono diverse e di differenti generi – come ha sostenuto anche Cusano –, mentre l'intenzione è una rappresentazione dell'oggetto nella sua interessezza.



Cusano ritiene che in talune circostanze è possibile osservare agevolmente questo fenomeno. Ad esempio, quando ci troviamo a passeggiare in una folla, accade che non percepiamo i volti dei passanti, che pure vediamo con gli occhi – e dunque ne riceviamo le specie –, se non vi prestiamo attenzione.<sup>73</sup> Il soggetto orienta infatti la propria intenzione a seconda di una determinata disposizione dell'anima; così avviene quando il nostro sguardo incrocia uno squarcio di luce sul mare al tramonto – questi sono segni della bellezza ed essi, più d'ogni altri, risvegliano la nostra anima e la inducono a percepire.<sup>74</sup>

## 5. CONCLUSIONE

Cusano eredita dalla tradizione aristotelica un modello di percezione che sottolinea la passività dell'anima: le specie emesse dall'oggetto sono trasmesse in maniera intenzionale e senza alcuna mediazione fino all'organo di senso; qui l'anima non deve far altro che riceverle passivamente, farsi modellare come la cera, e assorbirne il contenuto formale. La percezione, in virtù della sua passività, costituisce una maniera oggettiva di conoscenza.<sup>75</sup>

Cusano, in dissenso con la tradizione aristotelica,<sup>76</sup> ritiene invece che:

<sup>73</sup> *Comp.*, c. 13, n. 41, 7-8: «praetereuntes enim si non sumus attenti non videmus». Cfr. *De quater. Deum*, n. 33, 9-12 in cui Cusano spiega che se la percezione consistesse in una mera ricezione passiva delle specie, allora, immersi in una folla, percepiremmo tutti i passanti in ugual maniera, perché da tutti riceviamo le specie; invece «praetereuntes [...] quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe non deprehendimus, dum attenti ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio». Cfr. *De con.*, II, n. 157, 15-16: questa dimensione attiva dell'anima nella vista «experimur, dum circa alia intenti praetereuntem non discernimus».

<sup>74</sup> *De con.*, II, n. 157, 14-15: «visibile enim non attingitur per sensum visus absente intentione intellectualis vigoris».

<sup>75</sup> Cfr. M.F. BURNYEAT, *Aquinas on "Spiritual Change" in Perception*, cit., p. 149: «the form, which the sense-organ receives without matter is the very same form as exists with matter in the object perceived. If it was not the same, perception would not reveal objective truth».

<sup>76</sup> Cfr. G. GULDENTOPS, *Henry Bate's Theory of Sensible Species*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXVIII/1 (2001), pp. 75-110, ha mostrato che Cusano condivide le idee di una differenza tra la specie intenzionale e l'oggetto ed inoltre di una attività dell'anima nella percezione con Enrico di Bate. Nonostante, in generale, «Cusanus' theory of knowledge presents only a few remote echoes of Bate's theory of sense-perception» (p. 110), sembra però possibile che Cusano abbia tratto queste due dottrine anti-tomiste dallo *Speculum*, opera che menziona egli stesso: «fuit aliquando Henricus de Mechlinia, ut scribit in Speculo divinorum, ad hoc ductus, ut in intellectualibus conspiceret unitatis et pluralitatis coincidentiam, de qua plurimum admiratur», cfr. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner*, Volumen II: *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Lipsia 1932, n. 22, 1-3. Il testo di Enrico di Bate era noto ad Eimerico da Campo, maestro di teologia presso l'Università di Colonia, che lo menziona nel suo *Tractatus problematicus*, ed è perciò possibile che – come afferma anche E. VAN DE VYVER, *Marginalia van Nicolaus van Cusa in Bate-Codex*

- a) lo spirito delle arterie non è un mero strumento per la percezione, ma ne è il luogo proprio;
- b) le specie intenzionali – cioè le specie che sono trasmesse dall'oggetto all'organo di senso – non rappresentano adeguatamente la forma dell'oggetto percepito: esse, infatti, sono rappresentazioni di alcune caratteristiche dell'oggetto, ma non dell'essenza dell'oggetto stesso.
- c) l'anima assume un ruolo attivo nella percezione, in quanto ordina, sceglie e organizza le specie.

ABSTRACT · *Sense Perception in Nicholas of Cusa* · The theory of perception by external senses in the Nicholas of Cusa' writings is the subject of this essay. Specifically, Cusanus' ideas on the two following points is discussed: 1) the function of the spirits of the arteries in the perception; 2) the role of species and signs. In this context, the affinities and divergences with respect to the Aristotelianists' position are highlighted. The sources of Cusanian gnoseology emerges in the context of his antagonism to the thomist 'passive' model of knowledge.

KEYWORDS · Nicholas of Cusa, Theory of perception, Gnoseology, Signs, Galen, History of Medicine.

271 *en andere Codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel*, «Tijdschrift voor Philosophie», XVIII (1956), pp. 439-456 – Cusano abbia avuto occasione di studiarlo proprio durante gli anni 1425-1431, quando visitò più volte la città di Colonia e conobbe Eimerico – cfr. A. FIAMMA, *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XXXI (2016), pp. 217-257. Il Cod. 11479-84 della Bibliothèque Royale di Bruxelles, appartenuto anche ad Eimerico da Campo (vedi f. 4), ci offre un importante aiuto per ricostruire queste dinamiche: il testo copiato nelle pagine 59-65 è infatti una parte dello *Speculum* di Enrico e al suo fianco sono visibili alcune note a margine di Cusano, che sono state trascritte da van de Vyver nel saggio menzionato.