

For Nicholas of Cusa's, the light is in the visible thing not as "other" from the thing itself, but rather as "non-other" than the thing. "Non-other", like "light" and "posse ipse", is one of the names of God. From Alberti's point of view the beautiful form is not illuminated by an external source of light; it is, on the contrary, the form itself of beauty which shines as a result of the said principle. Without forcing Alberti's ideas onto Nicholas of Cusa's, yet the points raised suggest that Alberti's idea of concinnitas as splendour can be further explored and developed within Nicholas of Cusa's theory.

La luce e la forma Light and form

Ettore Rocca

Immaginiamo una notte buia in cui è impossibile distinguere una forma da un'altra. Irrompe la luce, le forme si animano e la nostra vista può percepirle. La luce investe 'dall'esterno' le cose e ci permette di afferrarne le forme, sentendone la bellezza o la bruttezza. 'La luce rivela la forma'. Tuttavia non è questa la concezione della luce e della bellezza in molti pensatori medievali. Immaginiamo la stessa notte nera, in cui le forme sono indistinguibili. Sebbene non illuminate e dunque invisibili per l'occhio umano, sono le forme stesse a irradiare luce, splendore, per il semplice fatto di essere forme, 'dal loro interno', seppure nel buio più pesto. È questa, per noi controintuitiva, la concezione del bello e della luce, per esempio, in Niccolò Cusano, alle porte della modernità. Lo splendore della forma è inteso come genitivo soggettivo: la forma splende, emana luce. 'La forma rivela la luce'.

Leonard Cohen cantava in *Anthem*: «There is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in»; 'c'è una crepa, una crepa in ogni cosa, è così che entra la luce'. La frase va ribaltata: c'è una crepa, una crepa in ogni cosa, è così che erompe la luce. Mi faranno da guida alcune delle opere di Cusano, pubblicate negli ultimi anni prima della sua morte, avvenuta nel 1464.

Il visibile è il 'poter' essere visto, e la vista è il 'poter' vedere. Si potrebbe dire che la luce è tra il visibile e la vista, è un terzo che permette a questi due poteri di diventare 'attualità', di diventare l'essere visto e il vedere in atto. No, la luce non è il reagente che, esterno ai due poteri, fa passare il potere in atto, bensì è il 'potere stesso', il *posse ipsum*, tanto del visibile quanto della vista. La luce, come potere stesso, è uno dei nomi di Dio. Ma questa

Let us imagine a night so dark that it is impossible to distinguish one shape from another. Suddenly light bursts in, shapes begin to come alive and we can perceive them with our sense of sight. Light comes "from the outside", allowing us to grasp the forms of things, to feel their beauty or their ugliness. "Light reveals form". This, however, was not the conception of light and beauty held by many Mediaeval thinkers.

Let us imagine the same dark night, in which it is impossible to distinguish one shape from another. Although not illuminated, and therefore invisible to the human eye, the forms themselves radiate light, shine, quite simply because they are forms. It is a light that comes "from within", which shines even in the deepest darkness. As paradoxical as it may seem to us, this is the notion of beauty and light as seen, for example, in Nicholas of Cusa, at the dawn of modernity. The splendour of form is understood as a subjective genitive: the form shines, it emanates light. "Form reveals light". In *Anthem*, Leonard Cohen sung that: "*There is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in*". We will slightly modify the sentence so it says: there is a crack, a crack in everything, that is how light bursts out.

I will let some of Nicholas of Cusa's works, published a few years before his death, in 1464, guide me.

Visibility is the "power" to be seen, and sight is the "power" to see. It could be said that light lies somewhere between visibility and sight; it is a third element that enables these two powers to become "actualised", to become the *being seen*, on the one hand, and the *act of seeing*, on the other. No, light is not an external reagent which brings the power into being, but is rather



Giovanni Chiaramonte, Chiostro della Scuola Europea, Parma, 2017
(Progetto di Paolo Zermani ed Eugenio Tesson)
© Archivi Giovanni Chiaramonte

luce non è né la luce dell’apprensione sensibile, né la luce della comprensione razionale, è la luce come potere stesso, che tutte le cose ‘possono’ tralucere, ‘possono’ manifestare. La luce si manifesta nelle cose come il ‘potere’ che esse hanno di manifestarsi. Tuttavia lo stesso potere non si manifesta, non è visibile. Il potere di manifestarsi si manifesta, paradossalmente, come ‘invisibile’. Scrive Cusano: «E la luce non si manifesta nelle cose visibili per rendersi visibile, ma piuttosto per manifestarsi come invisibile, dal momento che nelle cose visibili la sua chiarezza [*claritas*] non può essere colta. Chi, infatti, nelle cose visibili vede la chiarezza della luce come invisibile, la vede nel modo più vero»¹. Nelle cose visibili la *claritas lucis* è invisibile, incoglibile, inafferrabile, tanto per i sensi, quanto per l’intelletto. La luce è invisibile alla vista dei nostri occhi e «inaccessibile a ogni visione dell’intelletto», è «incomprensibile»². La *claritas lucis* è oscurità. Vediamo una cosa, comprendiamo le sue forme, ma la luce nella cosa, nelle forme della cosa, non la vediamo né la comprendiamo.

Ha commentato Giovanni Santinello: «il *posse*, come la luce, è quella potenza manifestativa di sé in altro che è Dio»³. Dio, in quanto luce e mero potere, è la potenza manifestativa di sé nella cosa che è altro da Dio. Arriviamo così alla questione dell’immanenza e della trascendenza. La luce, che fuoriesce dalle crepe della cosa, per dirla con Leonard Cohen, è la invisibile manifestazione di Dio ‘nella’ cosa. In questo senso la luce è immanente alla cosa, è dentro la cosa, come scritto all’inizio, non investe la cosa dall’esterno. E tuttavia Dio, la luce, il potere stesso, è nella cosa come altro dalla cosa stessa. Se la cosa è visibile per la luce dei sensi e comprensibile per la luce dell’intelletto, la luce divina è nella cosa come invisibile per i sensi e incomprensibile per l’intelletto. In questo senso la luce divina, il potere stesso, è nella cosa come ‘altro’ dalla cosa, come invisibile e incomprensibile nella cosa visibile e comprensibile. Se tuttavia è altro dalla cosa, la luce sarà trascendente alla cosa. L’alternativa tra immanenza e trascendenza sembra indecidibile.

Qui c’è la geniale intuizione di Cusano. Dio, la luce, è nella cosa visibile non come ‘altro’ dalla cosa, come detto finora, bensì come ‘non altro’ dalla cosa. ‘Non-altro’, così come ‘luce’ e ‘*posse ipse*’, è uno dei nomi di Dio. Non l’appellativo di ‘altro’, bensì quello di ‘non-altro’ si addice a Dio. Ogni cosa è altra da ciascun’altra; ha forme altre da ciascun’altra; ha una luce sensibile altra da ciascun’altra. L’identità di una cosa è definita dalla sua alterità rispetto alle altre, dal suo carattere relativo e oppositivo rispetto alle altre. Solo Dio è definito per il suo essere non-altro rispetto a ciascuna cosa. Se l’identità è definita attraverso l’alterità e l’opposizione rispetto ad altro, Dio non ha identità propria. Dio è la non-identità in ciascuna cosa, è ciò che in ciascuna cosa sfugge all’identità. Ma se Dio è non altro da te, da me, da loro, da noi, da questa o quella cosa, allora Dio sarà ‘immanente’ a ciascuno. Eppure, d’altro canto, è ‘trascendente’ rispetto a ciascuno e ciascuna cosa proprio perché è l’unico a essere definito come ‘non-altro’, in un universo dove invece tutto definisce la propria identità come ‘altro-rispetto-a’. Possiamo ripetere la non-alterità per la luce. La luce divina è non-altro rispetto alla luce sensibile e alla luce intellegibile. Eppure, proprio per essere non altro dalla luce sensibile e intellegibile è totalmente altro da esse. La luce è la crepa che dall’interno fa saltare l’identità della cosa e l’accomuna alle altre. Ogni forma risplende perché in ogni forma c’è il non-altro, c’è la luce divina come non altro dalla cosa. Tutto ciò non sembra riguardare l’architettura, che ha a che fare con il gioco dei volumi investiti dalla luce. La cosa architettonica è penetrata dalla luce esterna ad essa. Eppure è necessario

the “power itself”, the *posse ipsum*, both of the visible and of sight. Light, as a power in itself, is one of the names of God. Yet this light is not the light of perception through the senses, and neither is it the light of rational understanding: it is the light as a power in itself, which has the “power” to shine through all things, which all things have the “power” to manifest. Light manifests itself in things as the “power” they have of manifesting themselves. However, power itself does not manifest itself, it is not visible. The power to be manifested manifests itself, paradoxically, as “invisible”. As Nicholas of Cusa writes: “And light does not manifest itself in visible things to become visible, but rather to manifest itself as invisible, since its clarity [*claritas*] cannot be grasped in visible things. In fact, whoever perceives the clarity of light as invisible within visible things, sees it in its truest form”¹. *Claritas lucis* is invisible in visible things, ungraspable, unfathomable, both for the senses and the intellect. This light is invisible to the sight of our eyes and “inaccessible to any vision of the intellect”, it is “incomprehensible”². *Claritas lucis* is darkness. We see a thing, understand its shape, yet we cannot see, nor understand, the light in the thing, in the shape of the thing. Giovanni Santinello remarked: “the *posse*, like light, is that power which manifests itself in something else that is God”³. God, as light and pure power, is the manifesting power of itself in something that is other than God. In this way we arrive at the question of immanence and transcendence. Light, which seeps through the cracks of the thing, paraphrasing Leonard Cohen, is the invisible manifestation of God in the thing. In this sense, light is immanent to the thing, it is within the thing, and does not, as I wrote earlier, come to it from outside. And yet God, light, the power itself, is in the thing as something “other” than the thing itself. Whereas the thing is visible for the light of the senses and understandable for the light of the intellect, the divine light in the thing is invisible for the senses and incomprehensible for the intellect. In this sense divine light, the power itself, is in the thing as something “other” than the thing, something invisible and incomprehensible within the visible and comprehensible thing. If it is distinct from the thing, however, light will be transcendent to the thing. The alternative between immanence and transcendence seems to be an undecidable proposition.

This is Nicholas of Cusa’s brilliant insight. God, the light, is in the visible thing not as “other” from the thing itself, as said earlier, but rather as “non-other” than the thing. “Non-other”, like “light” and “*posse ipse*”, is one of the names of God. Not the appellative of “other”, but that of “non-other” is appropriate to God. Every thing is an “other” in relation to everything else; it has a perceptible light which is different from every other. The identity of a thing is defined by its difference from others, by its being relative and in opposition to other things. Only God is defined by its being non-other with respect to every thing. If identity is defined through otherness and opposition, God has no identity of its own. God is the non-identity in every thing, and that which eludes identity. Consequently, if God is not other than you, me, them, us, this thing or that thing, then God is “immanent” to each. And yet, conversely, it is “transcendent” with respect to everyone and everything, precisely because it is the only entity that is defined as “non-other”, in a universe where everything describes its own identity as “other-in relation-to”. We can apply this concept of non-otherness to the light. Divine light is “non-other” with respect to perceptible and intelligible light. And yet, precisely because it is non-other than them it is something completely “other”. Light is the crack which, from within, shatters the identity of the thing, uniting it to others. Every form shines because there is in it the “non-other”, the divine light as

riprendere in mano il *De re aedificatoria* di Alberti e la sua teoria della *concinntas*, «la legge fondamentale della natura» che sta all’architetto ricostruire. Ogni organismo, per essere bello, ha un determinato e corretto ‘numero’ di parti che non va variato, una determinata e corretta ‘delimitazione’ delle parti in rapporto tra loro che non vanno aumentate né diminuite, una determinata e corretta ‘collocazione’ delle parti che non vanno spostate. Sono queste le componenti della bellezza di un organismo che l’architetto deve riprodurre nell’edificio. Tuttavia la *concinntas* non è semplicemente la somma di queste tre componenti. La *concinntas* è ‘*amplius quippiam*’, ‘qualcosa in più’ delle tre componenti. «Ma vi è qualcosa in più risultante dall’unione e connessione di tutti questi elementi [il numero, la delimitazione e la collocazione]: in esso risplende mirabilmente [*mirifice collucescat*] tutta la forma della bellezza; e noi la chiameremo *concinntas*, e diremo che essa è veramente nutrice di ogni grazia e bellezza». La *concinntas* è il principio di connessione dei tre elementi e dunque ne è la condizione di possibilità. È in questo principio, non riducibile alla somma dei tre elementi connessi, che ‘riluce’ la bellezza delle forme. Si noti: la forma bella non viene illuminata da una luce esterna; al contrario, è la forma stessa della bellezza a rilucere grazie a quel principio, la *concinntas*, che dà alle forme la possibilità di rilucere e di manifestarsi come bellezza. La forma rivela la luce. In secondo luogo, Alberti sottolinea che la bellezza non è interamente ricostruibile intellettualmente, sebbene possa essere colta immediatamente da una «facoltà innata dell’animo». Alberti rinuncia senz’altro a indagare «dove questa sensibilità dell’animo tragga origine e stimolo»⁴. L’origine di questa facoltà dell’animo permane sconosciuta. Certo, non si tratta di schiacciare Alberti su Cusano, e tuttavia gli spunti indicati dimostrano che la riflessione di Alberti sulla *concinntas* come splendore può trovare il suo approfondimento teorico in Cusano. Forse rifacendosi anche a questa eredità di pensiero, Paolo Zermani ha scritto che «la sorgente della luce è sempre interiore»; e, commentando un paesaggio di Giorgio Morandi, ha aggiunto che la «precisa determinata luce» di una cosa, tanto quanto la sua «altrettanto precisa determinata ombra [...] non ‘proviene’ dall’esterno»⁵. Dovremmo allora pensare le forme architettoniche concinne come quelle che più rivelano il non-altro, la luce interna alle forme stesse: una luce invisibile, una luce che è oscurità per i nostri occhi, una luce che erompendo dalle forme ne mina perfino l’identità.

non-other than the thing itself. All of this does not seem to concern architecture, which has to do with the interplay of volumes illuminated by light. The architectural thing is pervaded by light coming from outside of it. It is necessary, however, to return to Alberti’s *De re aedificatoria* and his theory of *concinntas*, “the fundamental law of nature”, to which every architect must abide when building. Every organism, in order to be beautiful, has a certain and correct “number” of parts that should not be varied, a certain and correct “demarcation” of the parts in relation to each other that should neither be increased nor decreased, a certain and correct “location” of the parts that should not be changed. These are the components of the beauty of an organism that the architect must reproduce in a building. However, *concinntas* is not simply the sum of these three components. *Concinntas* is “*amplius quippiam*”, “something more” than these three components: “But there is something more resulting from the union and connection of all these elements [number, demarcation and location]: in it all the form of beauty shines wonderfully [*mirifice collucescat*]; and we shall call it *concinntas*, and say that it is truly the sustenance of all grace and beauty”. *Concinntas* is the principle that connects the three elements, and is therefore their condition of possibility. It is in this principle, which is not reducible to the sum of the three connected elements, that the beauty of forms “shines”. It is worth noting that the beautiful form is not illuminated by an external source of light; it is, on the contrary, the form itself of beauty which shines as a result of the said principle, *concinntas*, which allows, or makes it possible, for forms to shine and to manifest themselves as beauty. Form reveals light. Then again, Alberti underlines the fact that beauty cannot be entirely reconstructed by the intellect, although it can be grasped immediately by an “innate ability of the soul”. Alberti foregoes inquiring into “where this sentence of the soul derives its origin and stimulus”⁴. The origin of this ability of the soul remains unknown.

Of course we do not wish to force Alberti’s ideas onto Nicholas of Cusa’s, yet the points raised suggest that Alberti’s idea of *concinntas* as splendour can be further explored and developed within Nicholas of Cusa’s theory. Perhaps also referring to this tradition of thought, Paolo Zermani wrote that “the source of light is always interior”; and, with reference to a landscape painting by Giorgio Morandi, he went on to add that the “precise and determinate light” of a thing, as well as its “equally precise and determinate shadow, [...] does not ‘come’ from the outside”⁵.

We should, therefore, think of architectural forms which possess the quality of *concinntas* as those that better reveal the non-other, the inner-light of the forms themselves: an invisible light, a light that appears as darkness to our eyes, a light that bursts through the forms, even to the point of undermining their identity.

Translation by Luis Gatt

¹ N. Cusano, *De apice theoriae*, in E. Peroli (a cura di), *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2017, p. 1977.

² Ivi, p. 1941.

³ G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, p. 166.

⁴ L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, IX, 5, in G. Orlandi (a cura di), *L’architettura*, Il Polifilo, Milano 1966, pp. 810-816.

⁵ P. Zermani, *Architettura: luogo, tempo, terra, luce, silenzio*, Electa, Milano 2015, pp. 65-74.

¹ N. Cusano, *De apice theoriae*, in E. Peroli (ed.), *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milan 2017, p. 1977.

² *Ibid.*, p. 1941.

³ G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padua 1958, p. 166.

⁴ L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, IX, 5, in G. Orlandi (ed.), *L’architettura*, Il Polifilo, Milan 1966, pp. 810-816.

⁵ P. Zermani, *Architettura: luogo, tempo, terra, luce, silenzio*, Electa, Milan 2015, pp. 65-74.