

IN TEMPI DI GUERRE IDEOLOGICHE
LA SFIDA CUSANIANA DELLA PAX FIDEI

MARCO VISCOMI

Nel 1453 la città di Costantinopoli cadeva sotto l'assedio dei Turchi del sultano Maometto II. L'espansione dell'impero ottomano, dopo essere stata scalzata dal sud Italia e in procinto di veder ultimata la *Reconquista* nella penisola iberica, minacciava allora l'Europa dal fronte orientale. Il papa Niccolò V, data la drammaticità della situazione per l'intera cristianità, tentava invano di richiamare i principi e i sovrani a deporre le rivalità e gli interessi privati, per unirsi in una nuova crociata. Una guerra su ampia scala, cioè, che faceva della religione il vessillo di battaglie per soprusi e violenze volte più all'autoconservazione del proprio impero da parte dei signori europei, che all'effettivo annientamento della gigantesca macchina militare turca. La fede nella croce sarebbe potuta così divenire dall'anno 1444 nuovamente una sorta di collante ideologico. Per l'ennesima volta, dopo il primo appello del 1095 di Urbano II, la proclamazione della guerra in nome di Dio uccideva la divinità, rendendola strumento dell'incapacità politico-diplomatica dell'essere umano. La morte di Dio veniva esaltata allora nella sua possibilità di non essere riconosciuta come suicidio dell'umanità, atto d'autocelebrazione ritualizzata nel fratricidio di Caino. Nella nostra contemporaneità, così come in quei tempi, l'ombra lunga di tale eventualità si proietta sulla e nella storia.

Nello stesso anno della guerra sotto le mura di Costantinopoli, Nicolò Cusano impugna la penna per rispondere ad un simile stato di crisi. Ciò che egli brandisce non è affatto un'arma, ma il simbolico ulivo che richiama alla concordia e all'unità nella pace. Il testo elaborato dal cardinale della basilica di San Pietro in Vincoli riguarda appunto la pace che viene dalla fede e che ad essa attiene. Nella sua era di guerra ideologicamente religiosa, Cusano afferma la centralità di Dio per l'umano e per l'intero essente. Col suo ardito *De pace fidei*, il pensatore lancia un monito perenne all'umanità in cerca di se stessa e in cammino verso l'altro. Un simile avvertimento non tuona come l'ultimatum del crociato "*Deus vult!*", ma viene proferito col silenzio della meditazione, in cui ogni attività non può che tornare a giacere col suo venir ultimata. Nello stato di quiete non è semplicemente l'assenza di modo a parlare, ma la necessità di un'istanza ontologica precedente ogni attivismo e qualsiasi quietismo di sorta. L'unità originaria e fondamentale di tale *status*, trascendentale per ogni *modus* dell'essere e dell'operare, indica precisamente quella *pax* alla quale sprona il detto cusano.

Quelle che seguono vogliono essere delle semplici note di lettura al *De pace fidei*. Limitandosi a questo solo testo, le indicazioni tematiche e i riferimenti concettuali messi di seguito a fuoco non pretendono affatto né di essere esaustivi del pensato cusano, né di lanciarsi in formulazioni interpretative assolutamente originali. Ben consapevoli della loro caratteristica parziale e prospettica, le riflessioni seguenti si mantengono nell'ordine di un insieme di approfondimenti filosofici, che mirano al sostrato speculativo sotteso allo studio dell'elaborato di Cusano. Gli spunti di interesse proposti possono concedere tanto l'ampliarsi futuro di un orizzonte specialistico sul pensatore, quanto l'approfondirsi di implicazioni teoretiche incalzanti per la nostra contemporaneità. A prescindere dall'indirizzo che potrebbe assumere una simile modesta intenzione di ricerca, l'atto di limitarsi al solo *De pace fidei* persegue la circoscrizione dello studio ad un esclusivo testo di riferimento e la salvaguardia della pertinenza dell'indagine. Perché lo scandagliamento testuale¹ possa risultare fecondo, questi termini devono costituire i *minimalia* dai quali ritengo non si possa prescindere.

¹ La traduzione del *De pace fidei* considerata nel presente studio è quella che Maurizio Merlo fornisce nel testo da lui curato N. Cusano, *Congetture di pace. Scritti irenici*, Edizioni del Cerro, Tirrenia (PI) 2003. La sua versione de "La pace nella fede" è alle pagine 1-49 dell'opera. Di seguito, quando viene considerato il testo italiano tradotto, si rimanda

1. Una suggestiva e non casuale *introductio*

Nel primo paragrafo del *De pace fidei*, Cusano dà avvio al suo scritto con un interessante espediente letterario. Parlando di se stesso in maniera impersonale e indiretta, il pensatore dice di aver avuto una visione durante le sue continue meditazioni e preghiere in suffragio dei morti di Costantinopoli. Da tale esperienza extra razionale, egli adduce l'eventualità che sia «possibile, grazie alle conoscenze di pochi sapienti esperti di tutte le diversità osservabili nelle religioni del mondo, trovare una certa concordanza fattibile (*facilem*), grazie alla quale costituire una pace perpetua nella religione, stabilita in un mezzo conveniente e conforme a verità»². La forma stilistica della *visio* esprime qui qualcosa di più complesso che una mera struttura retorica di argomentazione. Il fatto di ricevere da una “visione” e non come esito di raziocinio una qualche meditazione fa di quest'ultima un che di particolare.

La visione è infatti comprensibile alla ragione, ma risulta altresì tale da non derivare interamente dalle sole forze della *ratio*. L'atto del vedere dipende certamente dalla facoltà della visione, ma quello non si potrebbe in assoluto dare, se non ci fosse alcunché da vedere e se il visualizzabile in quanto tale non fosse già dall'inizio relato, in linea alle reciproche condizioni di possibilità, tanto col carattere visibile di ciò che viene visto, quanto con la capacità del vedere, propria di colui che ha visione di qualcosa. La *visio*, insomma, può aver luogo solo se, in prima istanza, vi è visibilità presente del visto e del vedente e, secondariamente, se tale trascendentale si dà, in entrambi, come possibilità attuale d'essere: nel primo, quale atto del risultare visibile e, nel secondo, come specifica facoltà di visualizzazione. La *ratio* opera sull'esito concettuale di quest'ultima forma di darsi dell'ente, il quale dipende solo gnoseologicamente dalla propria visibilità accessibile al soggetto vedente, cioè dalla capacità che quest'ultimo ha di prendere atto della visione nel suo insieme. Il complesso della relazione, precedente e fondante il dispiegamento razionale dell'induzione e della deduzione, costituisce quella *visio* dalla quale si snoda l'incipit del *De pace fidei*.

Valutando sinteticamente la storia dell'umanità, Cusano constata che «a causa della religione, molti si facevano guerra l'un l'altro, e con il loro potere costringevano gli uomini a rinnegare la religione (*secta*) a lungo osservata o infliggevano loro la morte»³. Nel passato, così come nel suo presente e dopo di lui senza soluzione di continuità, al pensatore viene indicata questa grande sciagura che affligge la terra: su di essa gli uomini continuano a donarsi reciprocamente la morte, infliggendosi gli uni gli altri in nome dei dettami delle loro differenti credenze. Queste sono chiamate da Cusano quali indistinte “*sectae*”, allorché vengono sostanziosamente in forme irreggimentate di culto e di professione di fede. Attualizzando una simile comprensione del reale, si potrebbe generalizzare asserendo che ogni sorta di divisione fra le persone viene consolidandosi nell'isolamento ipostatico di opinioni e di prese di posizione. Queste, se da un lato illudono col far supporre di poter mai essere certi e sicuri del proprio stare al mondo, dall'altro lato isolano ed escludono, attraverso la progressiva parcellizzazione, porzioni sempre più ampie del genere umano.

Gli abbrutimenti, che un tempo venivano additati alle sole guerre di religione, ora vanno estesi a tutti gli scontri ideologici messi in atto tanto nella diplomazia globale, quanto nel chiuso dei piccoli egoismi interrelazionali. La visione di questo costante stato di indigenza e di conflittualità spinge la volontà della ragione all'impegno di cui si fa portavoce Cusano nel suo *De pace fidei*. Ciò che significa una tale “pace della fede” non intende ultimamente il complemento di specificazione come un genitivo oggettivo. La *pax*, cioè, non ha qui semplicemente per oggetto quella *fides*, che consiste nelle credenze, comunitarie o soggettivistiche che siano, e che persegue una nobile (utopistica) pacificazione ultima degli scontri inter- e intra-confessionali. La fede si essenzia piuttosto come fiducia nella pace, cioè nella possibilità si dia ad evento quell'unità presupposta ad

a quest'ultimo volume, mentre, se si rinvia alla versione latina, si appone la sola dicitura “*De pace fidei*” con i numeri dei capitoli di riferimento.

² N. Cusano, *Congetture di pace*, cit., p. 1.

³ *Ivi*, pp. 1-2.

ogni specifica religione e accomunante, fuori dal mero buonismo delle deboli intenzioni, il fondamento principiante ciascun uomo e donna della terra.

Approfondendo il caso delle *sectae* nella specie di una invocazione rivolta alla divinità, Cusano scrive che i re e i profeti dei vari popoli sono stati inviati da Dio, affinché istituissero con le leggi e le prescrizioni del culto i gangli nei quali consentire la civile convivenza dei singoli. Questi ultimi, dal canto loro, «hanno accettato queste leggi come se tu stesso, Re dei re, avessi parlato loro faccia a faccia, e hanno creduto di ascoltare non quegli uomini ma te in loro»⁴. Una simile affermazione assumerebbe quasi tratti machiavellici, se poco sopra Cusano non avesse parlato espressamente di “*veritas*”. Il pensatore riconosce infatti in maniera implicita che coloro che hanno costituito leggi e culti sono stati ritenuti tali da aver avuto una simile autorità direttamente da Dio, anzi, sono stati stimati essi stessi lingua e verbo della divinità. È corretto constatare che un simile fatto non sia stato contrario o avverso al volere di Dio, ma lo scarto fra tale volontà e le disposizioni codificate in norme, codici e comandamenti rimane abissale, se tra questi due estremi non si ha continuità diretta, ma solo similarità analogica. I popoli, cioè, hanno accettato ciò che veniva da re e profeti, credendo che Dio stesso parlasse in questi, mentre era la loro personalità umana che, pur esercitando un mandato implicito nel volere di Dio, concretizzava di seguito quest'ultima *potestas* in un arbitrio contingentato di usanze e di ritualità istituzionalizzate. Se non si desse un *Deus* garante del mandato “settario” dei singoli regnanti e sacerdoti, la loro azione non sarebbe più ancorata alla sostanzialità assoluta della verità, che Dio stesso incarna col suo *esse*, ma apparirebbe disposta al relativismo funzionalistico della prudenza e soggetta all'incostanza regia della sorte.

La molteplicità delle varie religioni rimanda all'unità di un'unica *religio*, la quale non si può mai condensare nella specificità di una legge o di un culto, perché essa non attiene l'istituirsi di una *secta*, ma il volgere della *visio* in direzione della *veritas*. Cusano non espone una simile concezione sulla base di una becerata avversione a qualunque espressione di dottrina o di credenza. Egli si mostra piuttosto radicalmente interessato a quella sorgente, dalla quale traggono origine le singole religioni positive. Tale originarsi delle *sectae* non risiede nel punto iniziale della loro esistenza, cioè nelle persone che hanno istituito questa o quella religione precisa, ma si essenzia nel fondamento originario, che consente l'essere stesso di tutte le *sectae* in generale. Questo termine chiave consiste in quel trascendentale, che espone alla successiva comprensione della *ratio* l'essenza probante della *visio* posta ad introduzione del *De pace fidei*.

Sebbene molteplici siano le prospettive, che possono gettare una visuale su ciò che è, tutte sono accomunate da un elemento in comune. Esso non consiste nel *focus* di una ragione, che vorrebbe ricondurre tutta la visibilità in quanto tale ad un solo *modus cognoscendi*, ma nell'*unum* che rende possibile la fondazione di ogni visione, di qualsiasi visibile e dello stesso vedere in quanto tale. Se la *ratio* si erge con le sue pretese totalizzanti a “visione del mondo” (*Weltanschauung*), la *visio* stessa suggerisce, dal canto suo, l'istanza profondamente unitaria della possibilità di darsi tanto della visione prospettica e conoscitiva (*Anschaung*), quanto del visibile nella sua attualità essente, cioè quel che si dice “mondo” (*Welt*). Tutto ciò costituisce quell'orizzonte, internamente al quale ciascun punto di fuga delle eventuali visioni prospettiche può di volta in volta venire esperito e sottoposto a mutua compenetrazione con tutti gli altri. Tale linea dell'orizzonte costituisce ciò che permette alla visione di far orientare la *ratio* nel suo processo di visualizzazione. Questa è la comprensione fondamentale originante ogni punto d'inizio del sapere e dell'essere, cioè quell'originario che, non essendo originato, perché non-ontico, né originabile, in quanto fondamento di qualsiasi origine, è detto “*veritas*”, “*ἀλήθεια*”. Da questa *visio*, estranea alla *Weltanschauung* di una qualche onto-teo-logia, Cusano asserisce che «vi è una sola religione nella varietà dei riti (*una religio in rituum varietate*)»⁵. Nella molteplicità delle *sectae* riecheggia l'unità dell'inoggettivabile, sconosciuta e ineffabile verità, nominata “Dio”⁶.

⁴ *Ivi*, p. 3.

⁵ *Ivi*, p. 4.

⁶ Scrive Cusano rivolto a Dio: «sei tu, datore della vita e dell'essere, quello che in diversi riti sembra essere cercato in modi diversi e nominato in nomi diversi, poiché tu, così come sei, resti a tutti sconosciuto e ineffabile. Infatti tu, che sei

2. Unità e unicità del principio della *fides*

La pace della fede è quella specifica fiducia che vede nella *pax* l'esito inevitabile di ogni credo, che pervenga alla comprensione della propria parzialità di intendimento e di culto rispetto il divino. Nella fede, della quale ha avuto visione Nicolò Cusano, vi è la pace che viene da questa coscienza: nessuna *secta* detiene la *veritas*, tale da poterla brandire come arma per lo scontro di civiltà o di religione. Nessuna *religio* particolare è essa stessa portatrice della verità, per il semplice fatto che “verità” non rappresenta un contenuto di conoscenza, di ragione o di credenza che sia, ma è essenzialmente il trascendentale, la condizione di possibilità ontologica e gnoseologica del potersi dare di ogni visione di esperienza, sia essa sensoriale, intellettiva o razionale. È in virtù di questo tratto fondamentale della *veritas*, che ogni realtà può di seguito profilarsi nella propria veridicità. Quest'ultima consente tanto ad ogni ente d'essere ciò che è, quanto a ciascuna religione di potersi presentare vicina e incommensurabilmente distante da Dio.

Ogni culto è istituito fra i popoli che lo professano, in modo che questi siano concordi e fraterni nel praticare quello, affinché Dio stesso sia presente in ogni fedele, pur non essendo possesso di nessuno di loro. Allo stesso modo le cusaniere “*sectae*” non possono vantare nella loro religiosità alcun tratto di assolutezza, perché nessuna di quelle incarna la stessa *veritas* inesauribile ed infinita, che Dio stesso e solo è. La divinità, d'altronde, costituisce quel fondamento, che consente sia alle cose di essere, sia ai culti di venir professati quali religioni, sia ancora la compenetrazione dell'essere e del pensare sulla base originaria (e non semplicemente originale, iniziante) dell'esistenza, della conoscenza e della credenza. Tutti i termini della molteplice esperibilità dello *esse* e del *cognoscere* riposano sull'unità fondamentale dalla quale scaturisce la molteplicità delle realtà, dei saperi e dei culti. L'*unum* di tale attualizzarsi della molteplicità si radica nel darsi della verità stessa, che per Cusano altro non è che il *Deus*.

Nel prosieguo della visione che si legge nell'intero corpo del testo del *De pace fidei*, alla presenza della maestà divina prende parola il Verbo incarnato. Egli ribadisce che unica è la verità, così come uno è Dio⁷. Il molteplice ha infatti ragione del proprio essere soltanto in quella precedente unità dell'essere stesso, che consente di seguito ai singoli enti di essere ciò che sono. Lo “*esse*” non è quindi una vuota categoria logica, sotto la quale gli essenti si dicono nel loro semplice fatto di sussistere, ma indica la precedente e trascendentale realtà, per la quale un ente, prima di potersi dire nella sua sostanzialità, intanto si dà ad essere. È l'evento stesso di tale preliminare dato, che consente alla dicibilità dell'ente di potersi dare ad espressione. Il dirsi dell'essere e dell'essere conoscibile delle cose essenti si basa sull'aprirsi di una sola realtà alla veridicità di se stessa, cioè l'effettività per la quale si dà essere e non piuttosto il nulla. Questo è l'evento dell'essere, mai riducibile a mero dato di fatto o a semplice fattualità oggettuale; esso è l'accadere di quella stessa e unica *veritas*, sul diradarsi della quale gli enti si danno come presenti e la loro conoscibilità si dispiega secondo la relazione dialettica di soggetto e oggetto. Nella varietà dei conoscibili e dei conosciuti si intravede in senso trascendentale la conoscibilità, come la costante che rende propri del conoscere tanto i soggetti conoscenti, quanto gli oggetti di conoscenza. Allo stesso modo, nella molteplicità dell'essente, tutto ciò che è rimanda nell'unità dei differenti modi d'essere a quel fondamento, che lo *esse* stesso è in quanto verità di ogni possibile darsi ad essere degli enti. Anche

infinita potenza, non sei nulla delle cose che hai creato, né la creatura può comprendere il concetto della tua infinità, poiché non vi è proporzione tra il finito e l'infinito» (*ivi*, p. 3). Tra la *voluntas Dei* e il mandato dei suoi ministri, tra la verità che consente l'attualità dei riti e l'attuarsi dei molteplici culti nella varietà dei popoli, tra l'inconoscibilità razionale di Dio e la visione non-ipostatica del fondamento; fra tutti questi poli si divarica la sproporzione che si dà fra finito e infinito. Sempre fra questi due estremi, tuttavia, si articola anche quella mediazione dialettica, teologica e ontologica a un tempo, che rende visibile, ma non razionalizzabile, l'infinito e conoscibile, sebbene non sintetizzabile in una singola *visio*, il finito. Una simile messa in relazione della sproporzione polare finito-infinito si dà col Verbo di Dio. Cfr. *De pace fidei*, II.

⁷ Cfr. *ivi*, III.

per quanto attiene le *sectae*, infine, quell'*unum* di verità ed essere che è Dio, scrive Cusano, «acconsente a che ogni diversità di religioni sia ricondotta pacificamente, con il comune consenso di tutti, a un'unica e oramai inviolabile religione»⁸. Quest'ultima consiste nella mediazione dialettica della sproporzione sussistente fra il finito e finito. Uno scarto abissale, questo, conciliabile solo dall'azione del Verbo divino, vale a dire dal λόγος di Dio.

Affinché la pace della fede nell'unità della verità sia perpetrata dalla totalità dei popoli, sempre all'interno della *visio* cusaniana, accanto a Dio e al suo Verbo eterno compaiono i sapienti della terra, distinti per provenienza geografica e culturale. Tutti costoro vengono persuasi a ritenere, ciascuno attraverso la specificità dei propri dubbi e delle incertezze peculiari al suo meditare, che prima di ogni pluralità vi è quell'unità semplice e principiale, che viene perseguita dalla sapienza⁹. Questo termine unificatore non consiste in un *focus* capace di ricomprendere la varietà dei modi sapienziali dell'umano essere al mondo, ma attiene il presupposto trascendentale, dal quale discende la possibilità stessa che si dia tanto la tensione dell'uomo alla sapienza, quanto la sapienza stessa, intesa quale orizzonte mai raggiungibile una volta per tutte. La linea di tale punto limite, tuttavia, si dà in senso metodologicamente regolativo solo per un *cognoscere*, che si renda estraneo al proprio *esse* e alla complessiva *veritas*. Rispetto il carattere fondamentale e non tematico di quest'ultima, la sapienza tende al proprio fine come quel non-oggetto, in cui si essenzia la possibilità stessa di ciò che si dà ad essere. Dio, inteso secondo questa *visio* fornita dall'incarnazione del suo Verbo, si mostra quale «misura di tutti i possibili»¹⁰, in quanto fondamento e principio dell'essere di ciò che è e del potersi conoscere di quel che si dà a conoscibilità. La *sapientia* consiste appunto nella consapevolezza non-tematica e pre-categoriale, che volge il proprio sguardo alla visibilità del vedere, come ad un “niente” di visualizzato e di visibile una volta per tutte.

I sapienti, insomma, concordano sull'unità del principio, in quanto convengono sul carattere unico ed unitario dell'originario, da cui trae inizio la possibilità e l'effettività di ogni origine. Il punto principiale di ogni essere e pensare non è altro che quel fondamento, nella specificità ed eternità del quale nasce ciascun essente, che ha il proprio tempo e che è nella temporalità della sua finitezza ontica. Principio e fondamento sono i non-oggetti verso i quali si staglia la perenne tensione della sapienza. Nell'unità di quest'ultima i sapienti delle varie religioni si scoprono d'accordo nella religione dell'unico Dio, presupposto e non elidibile da qualsiasi percorso di ricerca, che intenti la via verso la σοφία. Nella concezione fatta propria da Cusano, «come senza bianchezza non vi sono cose bianche, così senza divinità non vi sono déi»¹¹. Le qualità dei singoli enti non sono categorie di questi, dal momento che ciò che è dipende dal preliminare e unitario darsi dell'essere stesso. È a quest'ultimo e non alle cose, che si ascrivono platonicamente i caratteri essenziali delle cose che sono. Queste non solo sussistono solo in quanto l'essere è, ma sono anche ciò che sono esclusivamente in quanto sono delle proprietà dell'essere, che quest'ultimo consente agli enti di avere come riverbero di un possesso non meramente ontico, bensì ontologico.

Così come l'essere è trascendentalmente presupposto agli enti e le essenzialità di questi al loro darsi in atto presso ciò che è, sostiene Cusano, ugualmente «una sola è la religione e il culto di tutti gli esseri dotati di intelletto, la quale è presupposta in ogni diversità di riti»¹². La contesa dei vari politeismi «terminerebbe se tutti coloro che venerano più déi guardassero a ciò che presuppongono, cioè alla deità causa di tutte le cose»¹³. Lo scontro fratricida dei monoteismi, invece, sfocerebbe nell'autentica *pax fidei*, se ognuno di essi si avvedesse dell'inesauribilità cerimoniale e “settaria” del culto riservato al Dio. La *veritas*, che quest'ultimo è, precede e fonda ogni possibile adeguarsi dei fedeli a una qualche Chiesa particolare, legittimando ciascuna di queste istituzioni solo rispetto l'unità di intento che le accomuna, vale a dire la pace che viene da Dio.

⁸ N. Cusano, *Congetture di pace*, cit., p. 6.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 7-9.

¹⁰ *Ivi*, p. 22.

¹¹ *Ivi*, p. 11.

¹² *Ivi*, p. 10.

¹³ *Ivi*, p. 11.

3. L'uni-trinità teologica e la trina unità dialettica

L'universalità dell'unica *religio*, richiamata da Cusano attraverso la particolarità antropologico-culturale delle *sectae*, non è altro che il riflesso di quell'unica *fides*, consistente nella coscienza sapienziale del fondamento. Non è nelle strutture conoscitive dell'oggettivazione, né nell'istituzionalizzazione delle leggi e dei culti che consiste ipostaticamente l'*unum* di tale *fundamentum*. Il principio che si indica in quest'ultimo si riflette nell'oggettività delle singole religioni positive, solo in quanto le precede, legittima e rende possibili, dal momento che ne è il trascendentale in senso assoluto. Quest'ultimo, a sua volta, non è in sé né l'oggetto di una conoscenza, né il soggetto che opera in modo conoscitivo. Il fondamento principiante ogni origine nel tratto trascendentale del suo poter essere ciò che si dà ad essere, per Cusano, si dice “*Deus*”. In lui si sostanzia la non-oggettualità originaria, per mezzo della quale ad ogni oggetto è dato potersi dare come *ens* finito.

Dio consiste in quell'infinito, da cui proviene ogni eventuale e fattuale finitezza propria di ogni *obiectum* e *subiectum* conoscibili e conosciuti come tali. Dio è, spiega Cusano, «in quanto infinito, né trino né uno né una qualunque delle cose che si possono dire. Infatti i nomi attribuiti a Dio vengono desunti dalle creature, poiché egli stesso è in sé ineffabile e al di là di tutto ciò che possa essere detto o nominato»¹⁴. La divinità non può essere nominata, perché non si dà nome, appellativo, definizione o dimostrazione che possano riassumerne e racchiuderne l'essenza. Quest'ultima non è infatti nulla che possa essere oggettivata o posseduta come mero enunciato di giudizio. I nomi della divinità vengono apposti a Dio nella varietà delle *sectae*, ma nessuno di essi è la *veritas* stessa, che solo il *Deus* è nella sua inoggettività.

«Il principio di ogni moltitudine è l'unità: perciò il principio della moltitudine è l'unità eterna»¹⁵. Fondamento dell'intero moltiplicarsi del molteplice nella varietà degli enti è l'unità detta dallo *esse*. Essa non consiste però in un'ennesima particolarità dell'essente, ma nella fonte di ogni possibile individualità che si mostra nella realtà del suo essere specifico. L'*unum* trascendentale dei molti finiti si espone a conoscenza come non-oggetto del conoscere, cioè come aprirsi dell'orizzonte della verità nel cammino della sapienza. Dio è l'unità infinita che permette, in senso ontologico, il darsi del finito nelle sue parti e nel suo complesso e, in maniera logica, il potersi esporre della finitezza a conoscibilità soggettivo-oggettuale. Per questo suo modo d'essere, in definitiva, «nulla possiamo stabilire con certezza del Dio semplicissimo, che non sia egli stesso»¹⁶. In quanto unità fondamentale da cui sono originate tanto le particolarità degli enti, quanto la molteplicità del loro darsi e la totalità di ciò che è, Dio è indicibile nei suoi attributi. E d'altronde nessuna categoria potrebbe mai adeguarsi a un “che”, il quale non è né un soggetto, né un oggetto, ma solo infinita ed eterna unità¹⁷.

Ora, il rivelarsi della divinità all'essere umano si arresterebbe a questo punto, se non si fosse dato quell'evento particolare, che il cristianesimo considera come l'incarnazione storica del Verbo di Dio. Cusano certamente non condanna la varietà delle religioni, che tentano di avvicinare l'uomo al divino, ma l'unitarietà della *religio*, in cui il pensatore colloca la *pax fidei*, si presenta come legittima e sensata a partire dalle sole parole del Cristo. È proprio lui che parla infatti nella *visio* cusana, quale personificazione del Verbo eterno divino. Ecco che, allora, il pensatore di Cusa

¹⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 19.

¹⁷ Per quest'ordine di ragioni, dovute alla dottrina negativa dell'Uno cusano, l'allora cardinale della basilica di San Pietro in Vincoli asserisce che «l'aver conviene in maniera impropria a Dio, poiché egli è tutto, cosicché in Dio l'aver è essere» (*ibidem*). E ugualmente più avanti si legge che «in Dio l'aver coincide con l'essere» (*ivi*, p. 22). Ciò a rimarcare il fatto che lo scarto fra finito e infinito fa arrestare la conoscenza creaturale del soggetto umano su una sola positività, senza poter procedere, né intendere positivisticamente oltre essa. Questa affermazione di σοφία recita: “Dio è e non può non essere”.

non si fa portatore di uno spirito crociato, né di una semplicistica operazione apologetica. Egli trova nella rivelazione cristiana la cifra della dicibilità dialettica di Dio nel suo essere e di tutto il finito nella propria relata, seppur sempre abissale, connessione con l'infinito.

Nella Trinità teologica, Cusano espone in modo non positivo, né oggettuale, lo *esse* e la coscienza sofica di Dio, nello stesso modo in cui formula una sorta di triplicità dialettica, che gli consente di dar ragione della finitezza nel suo rapporto con l'infinità divina. «Prima di ogni ineguaglianza - osserva Cusano - è l'uguaglianza eterna. [...] Prima di ogni distinzione è la connessione dell'unità e dell'uguaglianza, della quale certamente deriva la separazione o distinzione»¹⁸. L'unità eterna di Dio precede la molteplicità finita degli enti. Quest'ultima, però, qualifica ogni entità come tale da sussistere nella particolarità della propria essenza, di modo che ogni *ens* è sempre identificato in se stesso attraverso sia l'uguaglianza di sé a se medesimo, sia la distinzione del proprio essere da quello specifico degli altri enti. Tutte le cose che sono si danno in questa connessione relazionale e dialettica, la quale fa esser ogni ente ciò che è, sul fondamento unitario dello *esse*. Questo, in quanto *Deus*, dice la condizione trascendentale che si ha fra l'unità fondamentale e l'uguaglianza originaria. Questi due termini, distinti e relati tra loro, si costituiscono nella forma della connessione dialettica, che media l'abisso insormontabile fra finito e infinito.

Se Dio viene colto come quella indicibile unità fondamentale che, in quanto infinita, dà principio e origina il finito, il Verbo divino non può che essere inteso come l'uguaglianza eterna della divinità con se stessa. È infatti in tale suo modo d'essere, che il divino si esplica contemporaneamente come unità identica a se stessa (infinito), da cui differiscono le particolarità individuabili degli enti (finito). Dio si identifica qui in se stesso, proprio perché si distingue da ciò che egli non è, vale a dire le cose da lui create. E, ugualmente, gli enti finiti risultano essenti e conoscibili solo in quanto si danno nella differenza fondamentale dall'essere di Dio, cioè da quell'infinita unità da cui deriva e sorge la loro finita (mortale e oggettivabile) realtà essenziale. Tanto nella Trinità di Dio, uno e uguale a sé, quanto attraverso il nesso triadico dialettico, correlante il finito e l'infinito nel loro rapporto reciproco, Cusano indica così la dimensione della *veritas*. In essa si mostra la non-oggettivabile *fides*, che esperisce in modo sapienziale l'eternità della connessione interna a Dio, rivelatosi nel suo Verbo, e propria di tutto ciò che è. «In una sola eternità - sintetizza Cusano - si trova l'unità, l'eguaglianza dell'unità e l'unione o connessione dell'unità e dell'eguaglianza. [...] Per questo motivo anche il principio semplicissimo di tutto sarà trino e uno»¹⁹. L'uni-trinità del *Deus* risiede in quella stessa dialettica fra unità, uguaglianza e nesso di questi due, la quale dinamica non è altro che quella configurante la *coincidentia oppositorum* di finito e l'infinito. Lo scarto tra questi due non si supera, ma viene continuamente mediato da quell'eterna connessione, che è il Verbo creatore, proprio del Dio Uno e Trino.

«Dapprima - conclude l'autorivelazione del Cristo - secondo l'ordine sorge l'unità, poi l'eguaglianza, infine il loro nesso. Nulla infatti può essere se non è uno; pertanto l'uno esiste prioritariamente»²⁰. Di seguito, ogni reale, così come lo stesso *Deus*, si identifica nella propria uguaglianza a sé, differenziandosi da ciò che egli non è. Nel nesso fra l'essere ciò che è e il non-essere ciò che non è, ogni ente si specifica nell'uguaglianza a se stesso, secondo quell'unità originaria che è lo *esse*, cioè Dio stesso. «Dall'unità e dall'eguaglianza procede l'amore o nesso. Non si può separare infatti l'unità dall'eguaglianza e l'eguaglianza dall'unità. Pertanto il nesso o amore è tale che, posta l'unità, è posta l'eguaglianza, e, posta all'unità e l'eguaglianza, è posto il nesso o amore»²¹. L'unità e l'uguaglianza si specificano ciascuna in se stessa ponendosi in relazione l'una con l'altra. È dunque il nesso fra le due che consente ad ambedue di essere ciò che sono, secondo la modalità del loro darsi precipuo. «Non nell'essenza - incalza Cusano - ma nella relazione si può vedere che altra è l'unità, altra è l'eguaglianza, altra è la connessione»²². Solo nella dialettica fra i tre

¹⁸ *Ivi*, pp. 14-15.

¹⁹ *Ivi*, p. 15.

²⁰ *Ivi*, p. 16.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 17.

poli della Trinità divina e della trinità di ciò che è, ciascuno dei termini coinvolti nel movimento ontologico assume consistenza nella verità di sé. L'insieme di queste figure, tuttavia, non costituisce affatto una pluralità di essenti, ma un'unità di essenza. Non si tratta, cioè, della molteplicità di tre enti, ma del tratto non-ontico del fondamento essenziante ogni possibile e fattiva entità. «La distinzione numerica - infatti - è distinzione di essenza. [...] La trinità non si distingue dall'unità semplicissima, ma è la stessa unità, tanto che, se nell'unità non vi fosse la trinità stessa, non vi sarebbe lo stesso principio onnipotente che crea l'universo e le singole cose»²³. Queste ultime, sì, si distinguono nel loro carattere ontico particolare, differendo dagli altri enti. Ma tale differenziazione non è mai semplicemente ontica, bensì ontologica e, per di più, tale da avere carattere fondamentale. Essa indica infatti quella stessa dialettica uno-trinitaria, che il teologo Cusano esperisce nella Trinità di Padre, Figlio e Spirito Santo²⁴, e che il filosofo di Cusa coglie sapienzialmente nella trinità di unità, uguaglianza e nesso fra queste due.

²³ *Ibidem.*

²⁴ A proposito di quest'ultima, Cusano mette in bocca al Verbo divino queste parole: «alcuni nominano l'unità il Padre, l'eguaglianza il Figlio, e il nesso lo Spirito Santo, poiché quei termini, sebbene non siano appropriati, tuttavia significano in maniera conveniente la trinità. [...] Se si potessero trovare termini più semplici, sarebbero più adatti, come unità, idità e identità (*unitas, iditas et identitas*). Sono questi termini che più sembrano esplicitare la fecondissima semplicità dell'essenza» (*ivi*, pp. 17-18).