

Dio come libertà nell'ultimo Cusano (1458–1464)

Von Davide Monaco, Salerno

Il cammino di pensiero cusano – a partire almeno da quella che può essere considerata la sua prima grande opera speculativa, il *De docta ignorantia*, sino alla sua ultimissima fatica filosofico-teologica, il *De apice theoriae* – è tutto segnato da un unico *Leitmotiv*: il tentativo di pensare l'Uno come al di là dell'essere e allo stesso tempo come causa dell'essere tenendo insieme secondo gli insegnamenti della tradizione neoplatonica cristiana la prima e la seconda ipotesi del *Parmenide* platonico.¹ Una ricerca che all'interno dell'opera cusana assume la forma di un'inesausta caccia al nome di Dio da intendersi più che in senso dionisiano – secondo cui i nomi divini indicano la serie esatta di attributi predicabili dell'opera creatrice e provvidenziale di Dio nelle sue determinazioni più generali individuati a partire dal testo della Scrittura e del *Parmenide* platonico – come campi, immagini enigmatiche, vie e sentieri simbolici per ascendere al divino. A partire dal creato e in particolare dalle strutture del pensiero e della conoscenza – sulla base del particolare statuto ontologico della *mens* intesa a differenza del resto degli enti creati non come semplice *explicatio Dei*, ma quale *viva imago Dei*² – il cardinale

- 1 Il rapporto del pensiero cusano con quello neoplatonico è stato oggetto di numerosi studi tra i quali spiccano per l'altissimo valore storico e speculativo quelli di WERNER BEIERWALTES: *Das Seiende Eine: Cusanus' Blick auf den proklischen Parmenides-Kommentar*, in: Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt am Main 2007, 215–222. ID., *Eriugena und Cusanus*, in: Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994, 266–312. ID., *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main 1998, 130–171. ID., *»Centrum totius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus*, in: Procliana (cit. supra) 191–214. ID., *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: Procliana (cit. supra), 165–190. ID., *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*, in: Philotheos 6 (2006) 153–175. Sull'interpretazione di Beierwaltes del pensiero cusano cfr. DAVIDE MONACO, *Pensare l'Uno con Cusano. L'interpretazione di Werner Beierwaltes*, in: *Il Pensiero* 1–2 (2009) 115–128.
- 2 Sulla *mens* come *viva imago Dei* cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *L'uomo »ad imagine et similitudinem« nel Cusano*, in: *Doctor Seraphicus* 37 (1990) 85–97. DAVIDE MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Prefazione di W. Beierwaltes, Roma 2010, 250–269.

grazie alla loro elaborazione cerca di attingere il mistero divino attraverso una sapiente rielaborazione della teologia positiva e negativa.³

All'interno dell'opera cusaniiana a partire almeno dal *De visione Dei* (1453) – malgrado non manchino utili spunti anche nelle opere precedenti – si assiste ad una tematizzazione e un approfondimento della questione della libertà divina e del carattere volontaristico del Principio primo e della sua azione che trova il suo apice nell'ultima speculazione cusaniiana, in particolare nel *De beryllo* (1458), nel *De possess* (1460), nella *Cribratio Alkorani* (1460–1461), nel *De non aliud* (1461–1462), nel *De venatione sapientiae* (1462–1463), nel *Compendium* (1463–1464) e nel *De apice theoriae* (1464). Affrontando la questione della libertà divina va preliminarmente sottolineato come nella trattazione cusaniiana del tema sia possibile distinguere due aspetti: 1) la libertà di Dio in relazione al mondo, ossia nella creazione; 2) la libertà di Dio in relazione a se medesimo, o meglio nella processione trinitaria.

I

Reinterpretando il passo biblico di *Sal* 115,3 secondo cui Dio »omnia, quaecumque voluit, fecit«,⁴ Cusano critica Platone e Aristotele rei di non aver compreso che il Principio primo non opera *ex necessitate naturae*, ma *per liberam voluntatem*.⁵ Secondo il cardinale il Principio non agisce costretto da un qualsivoglia forma di necessità, bensì secondo volontà, in

3 Sulle differenze tra i nomi divini della tradizione dionisiana e quelli cusaniiani cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 1) 241–243.

4 Cfr. anche *Sal* 135,6: »Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssi«.

5 Cfr. *De beryl.*: h²XI/1, N. 38, Z. 1–3: »Aperte enim uterque [scil. Plato et Aristoteles] creditit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et hoc omnis eorum error secutus est«. La medesima critica a Platone e Aristotele è ripetuta in *De beryl.*: h²XI/1, N. 67–68, Z. 1–2: »Postquam Anaxagoras vidit intellectum esse principium et causam rerum et in motis dubiis alias causas quam intellectum assignaret, tam per Platonem in Phaedone quam Aristotelem in Metaphysica reprehenditur, quasi voluerit quod intellectus sit principium universi et non singulorum. Miratus sum de ipsis principibus philosophorum, cum ipsi in hoc viderent Anaxagoram reprehensibilem et de principio secum concordarent, cur ipsi alias rationes indagarunt et in eo, in quo Anaxagoram arguebant, similiter errasse reperiuntur. Sed hoc evenit eis ex malo praesupposito, quoniam necessitatem primae causae imposuerunt.«

modo libero e gratuito: egli è principio della natura pur essendo sovranaturale, al di là della natura, libero da essa ed è proprio perché crea in modo libero e volontario che egli pur essendo principio della natura è assoluto, sciolto, trascendente rispetto ad essa.⁶ La possibilità di applicare gli esiti delle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico, di concepire l'Uno al medesimo tempo come causa dell'essere e al di là di esso, si fonda sulla concezione dell'essenziale libertà dell'azione del Primo: l'Uno è creatore dell'essere pur essendo *simul* al di là dell'essere in quanto agisce liberamente, volontariamente. Emerge un primo aspetto della concezione cusaniiana della libertà: l'essenziale legame di co-implicazione tra trascendenza e libertà, senza trascendenza non si potrebbe infatti considerare libero il rapporto che l'Uno istaura coi molti, ma esso sarebbe mero primo di una serie, così come al medesimo tempo senza libertà l'Uno non trascenderebbe effettivamente il molteplice, ma sarebbe necessitato ad essere causa inesorabile di esso, e dunque in entrambi i casi esso sarebbe ricompreso nella grande catena dell'essere e perfettamente determinato. Il *Leitmotiv* della speculazione neoplatonica secondo cui l'Uno-Dio è *omnia in omnibus* sebbene *omnium nihil* trova un decisivo inveroamento, approfondimento e rielaborazione grazie alla concezione cusaniiana dell'essenziale libertà o volontarietà dell'Uno.⁷

»Illud autem principium, cum non necessitaretur ab alio, quia principium, ante quod non est aliud principium, liberum fuit et est creare et non creare, quemadmodum intellectualis natura libera est in suis opera-

6 Cfr. *De beryl.*: h²XI/1, N. 37, Z. 14-18: »Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum; licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturalis, liberum, quod voluntate creat omnia.«

7 Sulla dialettica di immanenza e trascendenza nel pensiero cusaniiano e sulle sue fonti cfr. JOSEF STALLMACH, *Das Nichtandere als Begriff des Absoluten*, in: *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Band I, hg. von Ludwig Lenhart, Mainz 1960, 329-355. WERNER BEIERWALTES, *Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964) 175-185. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1968, 179-199. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip des cusanischen Denkens*, in: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, 105-143. KLAUS KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 17 (1986) 188-219. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus* (cit. alla n. 1). ID., *Der verborgene Gott* (cit. alla n. 1). ID., »Centrum totius vite« (cit. alla n. 1).

tionibus». ⁸ Secondo il cardinale Dio fu libero di creare come di non creare: ⁹ la sua libertà è scelta, autentica decisione che per essere realmente tale, volontaria e libera, deve presupporre il suo opposto, ossia un'alternativa tra possibili di cui uno sia la negazione, l'opposto dell'altro. Bisogna sottolineare altresì che secondo Cusano Dio non solo »fu«, ma »è« libero di creare o non creare, ossia Dio resta libero anche dopo la creazione, il Principio permane nella sua ulteriorità rispetto all'essere pur nella relazione con esso, anche nel rapporto che lui medesimo instaura. La libertà divina non è circoscritta all'atto passato altrimenti la si limiterebbe, Dio al contrario non è necessitato da nulla nemmeno dalla sua stessa decisione, dal suo passato: Dio resta libero di creare o non creare anche dopo la creazione, anche dopo la scelta per la creazione. La libertà divina di creare o di non-creare non dice semplicemente la sua possibilità di de-creare, poiché ciò limiterebbe ancora la libertà divina, la fisserebbe alla sua decisione passata: Dio al contrario non solo può cambiare il presente, mutando la decisione presa, ma può far sì che la sua stessa scelta non sia mai stata, che il passato non sia mai stato. Dio può decidere non solo del presente e del futuro, ma anche del passato, del suo stesso passato altrimenti ne sarebbe limitata l'onnipotenza.

La libertà di Dio sembra così da un lato – essendo svincolata da tutto, anche dal suo passato, da se medesimo – puro arbitrio e dall'altro ancora limitata a un'alternativa quella tra creare o non creare, ossia a scegliere tra due possibilità, tra due termini che apparirebbero come pre-esistenti alla scelta di Dio. Tuttavia secondo la concezione cusaniana nell'essenza di Dio coincidono volontà e ragione ¹⁰ e tale essenziale coincidenza significa da un lato che la volontà di Dio non è cieca, non è frutto dell'eventualità del caso, non è arbitrio, in quanto non è slegata dalla ragione, dalla conoscenza e al medesimo tempo che l'alternativa tra i possibili non pre-

⁸ *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 8–11.

⁹ Cfr. inoltre *De ven. sap.* 27: h XII, N. 82, Z. 10–12: »Sed quia ipsa mensa eterna libera ad creandum et non creandum vel sic vel aliter, suam omnipotentiam, ut voluit, intra se ab aeterno determinavit.«

¹⁰ Cfr. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 38, Z. 8–10: »Bene vidit Aristoteles in Metaphysica, quomodo omnia in principio primo sunt ipsum; sed non attendit voluntatem eius non esse aliud a ratione eius et essentia.« *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 7–8: »Voluntas igitur, quae ante aliud »non aliud« cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia [...].« Sull'identità di *ratio* e *voluntas* cfr. inoltre *De beryl.*: h ²XI/1, N. 17, Z. 10–11: »Voluntas autem, quae est ipsa ratio in primo intellectu [...].«

cede la scelta di Dio, ossia che egli non si decide tra due possibilità pre-esistenti alla sua scelta, ma che paradossalmente la sua libertà è insieme scelta tra possibili e inizio di queste possibilità stesse. L'alternativa tra creare o non creare non precede la libertà divina, ma è Dio stesso che simultaneamente alla sua decisione la istituisce. La coincidenza di volontà e ragione significa che non ci sono due possibili che Dio conosce prima di scegliere – come sarebbe se Dio fosse ragione prima che volontà –, né che Dio sceglie tra essi senza conoscere – come sarebbe se Dio fosse volontà prima che ragione – bensì che in Dio conoscenza e decisione coincidono perfettamente. Dio pertanto non solo è libero di creare o non creare, ma non è necessitato nemmeno dall'alternativa in quanto non essa precede Dio, ma Dio precede essa.

Perché Dio crea allora? Secondo il cardinale Dio crea per manifestarsi. La creazione è frutto dell'intenzione divina di rivelarsi. Saldando l'annuncio paolino di Rm 1,20¹¹ con la dottrina neoplatonico-cristiana delle *theophaniae* Cusano concepisce il mondo come non altro che *Dei apparitio*.¹² Dio crea il mondo al fine di manifestarsi, tuttavia ciò non significa che lui sia necessitato o abbia bisogno di manifestarsi, bensì piuttosto Dio decide liberamente e volontariamente e la stessa intenzione di comunicarsi è frutto della sua libera scelta.¹³ Per il pensatore tedesco Dio non solo è libero o meno di rivelarsi, ma pur essendosi manifestato nella creatura può decidere di non concedere più la sua manifestazione, negando l'essere alla creatura e alla creazione stessa delle quali il suo intento teofanico è radice essenziale.¹⁴ Dio non solo decide liberamente di rivelarsi, ma serba la possibilità di ritirarsi, non concedendo più la sua manifestazione e togliendo l'essere stesso alla creatura e alla creazione.

11 »Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur«.

12 Sulla concezione cusana del mondo come *Dei apparitio* e le sue fonti cfr.: CARLO RICCATI, »Processio« et »Explicatio«: la doctrine de la création chez Jean Scotte et Nicolas de Cues, Napoli 1983. BEIERWALTES, Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1). ID., Theophanie (cit. alla n. 1).

13 Cfr. *De ap. theor.*: h XII, N. 21, Z. 1-6: »Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, licet unius liber perfectius quam aliud, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens est nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus.«

14 Cfr. *Comp.* 7: h XI/3, N. 21, Z. 4-7: »Et sicut mens nolens se amplius ostendere, a verbi vocalis prolatione cessat et, nisi indesinenter proferat, existere nequit, sic se habet creatura ad creatorem.«

Il mondo, pertanto, non ha altro fondamento se non la libertà di Dio. La creazione è appesa ad un atto gratuito, alla volontaria decisione di Dio, la cui libertà è il fondamento senza fondamento del mondo. Alla domanda sul perché della creazione non si può rispondere secondo il cardinale che: »voluntas Dei est libera, et pro ratione respondet libertas«. ¹⁵ *Creatio ex nihilo* significa pertanto atto senza perché, ossia che la creazione è sospesa sul nulla, su non altro che sulla libertà originaria di Dio. Creare per il cardinale vuol dire che Dio tra tutte le cose da nulla'altro che da se stesso, che Dio crea tutto *ex se, ex se ipso* e creare tutto da se stesso non vuol dire altro che dal nulla, da null'altro che dalla sua libertà o volontà originaria. ¹⁶ Il *nihil* dell'*ex nihilo* non è altro che il nulla della libertà divina che nient'altro presuppone.

2

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare Cusano non approfondisce la questione della libertà divina considerandola solo in relazione al creato, ma indica anche un aspetto ancora più originario ed abissale di essa: la libertà di Dio in relazione a se medesimo. Detto in termini cusani Dio non crea solo tutte le cose, ma anche se stesso. ¹⁷ Secondo alcuni autorevoli esponenti del pensiero filosofico novecentesco all'interno della storia del pensiero occidentale la questione della libertà divina è stata sì tematizzata e sviscerata, ma principalmente, se non esclusivamente, prendendo in considerazione la relazione di Dio con il mondo, ossia intendendo Dio quale creatore e salvatore e approfondendo la sua libera e gratuita scelta nel processo creativo e salvifico. ¹⁸ All'interno del diffuso

¹⁵ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 25, Z. 21-22.

¹⁶ Cfr. *De non aliud* 24: h XIII, S. 57, Z. 27-29: »Creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut »non alio.« *De theol. compl.*: h X/2a, N. 5, Z. 50-51: »Creator igitur, dum omnia creat, ad se ipsum conversus omnia creat [...].« *De poss.*: h XI/2, N. 73, Z. 18-19: »Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest.«

¹⁷ *De theol. compl.*: hX/2a, N. 14, Z. 23-26: »Creatio enim in deo est visio. Creare, videre, intelligere, velle, mensurare, facere, operari et quaeque talia, quae deo attribuimus, capiendae sunt ut nomina infiniti circuli. Unde non est magis absurdum dicere deum creare se et omnia quam deum videre se et omnia [...].«

¹⁸ Cfr. SERGEJ NICOLAEVIČ BULGAKOV, *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la*

»oblio« della questione della libertà di Dio in relazione a se medesimo o di Dio come libertà la voce di Cusano risuona sicuramente come distaccata dal coro. Il cardinale non si interroga solo sul perché e come dall'Uno i molti, da Dio il mondo, ma – come già aveva fatto a suo tempo Plotino – pone anche la questione ancora più profonda e originaria del *donde* e del *perché* è quello che è l'Uno o Dio stesso.

Sin dalle opere del 1453, *De visione Dei* e *De theologicis complementis*, Dio viene concepito come visione o vista assoluta¹⁹ ed in quanto tale è dotato di una forza ontologica fondativa caratterizzata dal volere, fare, creare, costituire, causare, essenzializzare, misurare, comprendere e definire non solo tutte le cose, ma innanzitutto se medesimo.²⁰ Per comprendere e approfondire tale temeraria concezione dobbiamo rivolgerci innanzitutto a una delle opere più alte del cardinale, il *De possess.* Centro dell'opera è il tentativo di pensare Dio come coincidenza di *posse* ed *esse*. Contro Aristotele, ma utilizzando concetti fondamentali della metafisica aristotelica secondo sentieri tutt'altro che peripatetici nel *De possess* Cusano riprende la distinzione di potenza ed atto. La distinzione secondo il cardinale vale per le cose finite che non sono all'origine di sé, che non sono tutto ciò che possono essere, che possono essere altro da ciò che sono, ma non vale per l'essente che è origine di sé, che è potenza di essere ciò che è.²¹ Dio infatti non soltanto aristotelicamente è, non è semplicemente *actus sine potentia*, ossia senza una potenza che lo preceda,²² ma è colui che può essere, che ha la capacità, la potenza di essere. Secondo il cardinale ogni creatura potendo essere ciò che è in atto necessita di una causa in atto per passare dalla potenza all'atto. Per non andare all'infinito nella serie delle cause per passare all'atto

Chiesa e la storia, tr. it. di C. Rizzi, Bologna 1991, 17-369. PIERO CODA, Il logos e il nulla. Trinità religioni e mistica, Roma 2003, 316-331.

19 Su tale concezione e le sue fonti cfr. WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, in: *Identität und Differenz* (cit. alla n. 7) 144-175. Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1).

20 Sulla vasta gamma di significati della visione divina cfr. *De vis.* 8: h VI, N. 27-31. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 14, Z. 1-40; *De non aliud* 23: h XIII, S. 54-56. Sul tema cfr. BEIERWALTES, Eriugena und Cusanus (cit. alla n. 1).

21 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 7, Z. 3-9: »Et dico nunc nobis constatare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.«

22 Aristoteles *Metaph.* 1071b17ss.

avrà pertanto bisogno della *absoluta actualitas*, dell'atto puro.²³ Ma se la potenza non può passare in atto se non in virtù dell'attualità assoluta, dell'atto puro – e fin qui Cusano ripete Aristotele per cui l'atto precede la potenza²⁴ – allo stesso tempo per Cusano l'atto non può sussistere senza che sia possibile, senza l'*absoluta possibilitas*.²⁵ Tale possibilità assoluta tuttavia non precede né segue l'attualità assoluta, ma nel Principio esse coincidono perfettamente.²⁶ La distinzione di atto e potenza vale per le cose finite che non sono all'origine di se stesse e non per il Principio eterno ed infinito di tutte le cose che è all'origine di se medesimo.

La differenza con il Dio aristotelico è pantagruelica: il Dio atto puro di Aristotele infatti è ed è necessariamente, il Dio di Cusano è la sua stessa potenza d'essere, è con l'espressione del cardinale: *possest*,²⁷ ossia trinitariamente coincidenza di *posse*, *esse* e del loro nesso. L'annuncio di Gen 17,1 «Ego sum Deus omnipotens» significa per il cardinale un'autoenunciazione della capacità autopoietica del Principio.²⁸ Il Dio di Aristotele atto puro ha escluso da sé il non essere e la potenzialità, è e solamente è ed ha fuori di sé il mondo. Il Dio di Cusano al contrario ha in sé la potenza di tutte le cose, del mondo e *in primis* di se stesso.

Per comprendere tale concezione del Principio come autoposizione e approfondirne il carattere trinitario e libero dobbiamo volgerci ad altre opere del cardinale e in particolare a quella puntuale eppure ellittica espressione della volontà di Dio che è il *non aliud*²⁹, dove il pensiero dell'Uno-Dio come libertà o volontà trova la sua più alta espressione.³⁰

23 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 8–11: «Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam precedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem?»

24 Cfr. Aristoteles *Metaph.* 1049b5.

25 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 13–16: «Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente?»

26 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 16–18: «Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas.»

27 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 3–7: «Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum complexum ›posse est‹, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse est actu. Puta vocetur possest.»

28 Cfr. *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 9–12: «Ideo dum deus sui vellet notitiam primo rivelare, dicebat: ›Ego‹ sum ›deus omnipotens‹, id est sum actus omnis potentiae.»

29 Cfr. *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 5: «Voluntas Dei est ›non aliud‹ [...]»

30 Per un'ampia bibliografia sul *non aliud* mi permetto di rinviare a MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 337–341.

Innanzitutto dobbiamo chiederci perché il ricorso alla Trinità per pensare la libertà dell'Uno, di Dio? L'espressione *non aliud* trova la sua prima formulazione matura nelle pagine della *Cribratio Alkorani* dedicate alla Trinità.³¹ In esse partendo dalla trinitarietà del creato e in particolare dalla trinitarietà dell'intelletto umano nel suo operare essenzialmente libero Cusano cerca di ascendere al mistero della libera generazione trinitaria del Principio divino. Affinché l'intelletto agisca liberamente bisogna presupporre nel suo operare una distinzione, che non sia alterità, tra l'idea o il concetto, la scienza o l'arte e la volontà di tutto ciò che opera.³² Cusano afferma esplicitamente che l'eccellenza della natura intellettuale – la quale è essenzialmente libera – perché il suo operare sia perfetto e libero esige e presuppone che l'idea non sia la scienza da essa generata in quanto questa essendo generata proprio dall'idea non è l'idea o il padre generante e che anche l'idea e la scienza non siano la volontà che procede dall'una e dall'altra poiché ciò che procede non è ciò da cui procede.³³ La trinitarietà dell'intelletto è in qualche modo presupposta, richiesta dalla sua stessa libertà: operando trinitariamente, in modo che ciascuno dei suoi momenti sia *alius*, ma *non aliud* dall'altro, la natura intellettuale opera autenticamente in modo libero.

La generazione per essere autenticamente tale, ossia libertà di porre, scegliere alcunché di distinto deve essere generazione dell'altro da sé, ossia il generato deve essere distinto dal generante altrimenti sarebbe solo mera riaffermazione del medesimo, di sé. Tuttavia allo stesso tempo se la libertà della generazione presupponesse l'altro da sé, il generato quale altra cosa dal generante, quest'ultimo avrebbe un presupposto che in quanto altro da lui ne inficerebbe l'inizialità generatrice. Affinché la generazione sia autenticamente libera richiede pertanto una paradossale

31 Per una ricostruzione della genesi dell'espressione *non aliud* all'interno dell'opera cusana cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 276ss.

32 Cfr. *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 92, Z. 7-11: »Patet igitur non aliud esse mentem et aliud scientiam et aliud voluntatem, sed idem essentialiter, licet non convertibiliter sic scilicet, quod mens sit scientia seu voluntas, non tamen est aliud mens quam ars et voluntas.«

33 Cfr. *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 93, Z. 1-6: »Exigit igitur nobilitas intellectualis naturae, quae libera est, mentem non esse scientiam de se genitam; quia, cum sit ab ipsa mente genita, non est mens seu pater generans; sic exigit mentem et scientiam de se genitam non esse voluntatem ab ipsa et arte procedentem; procedens enim non est illa, a quibus procedit. Haec ideo, ut libere et perfecte possit intellectuales producere operationes.«

unità di comunione e distinzione o meglio in altri termini una più originaria non alterità. In termini teologici se si partisse dall'identità tra Padre e Figlio sulla Croce morirebbe Dio stesso, al contrario se si partisse dall'alterità la morte sulla Croce e il Figlio stesso sarebbero mera *dókeſis*, apparenza.³⁴ Detto in termini cusani la negazione dell'identità intesa quale *idem* non significa immediatamente e necessariamente affermazione di alterità e in particolare di alterità sostanziale, dell'*aliud*, allo stesso modo la negazione della diversità di natura, dell'*aliud*, non pone l'effettiva realtà dell'identità, dell'*idem*: *non idem* non significa *aliud* e *non aliud* non significa *idem*.³⁵ La Trinità, le relazioni intratrinitarie per essere pensate nella loro profondità abissali richiedono il riferimento ad una originaria non alterità, al *non aliud*.

Una delle origini dell'espressione *non aliud* è da individuarsi nella teologia trinitaria patristica. Essa viene usata da Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno, Tertulliano e Agostino in contrapposizione all'*alius* per indicare la comunione sovrastanziale delle persone divine, distinte ma non differenti o diverse ed è ripresa nello stesso senso da Anselmo, Tommaso ed Eckhart.³⁶ Sebbene *alius* sia il Padre, *alius* il Figlio e *alius* lo Spirito essi non sono *aliud*. Se l'*alius* richiama la distinzione delle persone, la negazione dell'*aliud* indica l'unità della sostanza. Padre, Figlio e Spirito sono altro secondo la persona – *alius* – ma non altro – *non aliud* – secondo la natura.³⁷ Si tratta di pensare la sconcertante dichiara-

34 Cfr. FRANCESCO TOMATIS, Inizio e parola di Dio, in: Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum, Berlin 2006, 60.

35 Cfr. *Crib. Alk.* II, 8: h VIII, N. 107, Z. 1-4: »Nunc patet, quod, qui non attingunt li non aliud non esse idem et li non idem non esse aliud, non possunt capere unitatem, aequalitatem et nexum esse idem in essentia et non inter se idem. Ideo trinitatem in deitate non capiunt nisi in tribus diis.« Sulla differenza tra *idem* e *non aliud* cfr. MONACO, Deus Trinitas (cit. alla n. 2) 270-283. Accenni all'essenziale differenza tra il nome divino di *idem* del *De genesi* e il nome divino di *non aliud* in: SIEGFRIED DANGELMAYR, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Monographien zur philosophischen Forschung 54), Meisenheim am Glan 1969, 230ff. HARALD SCHWAETZER, Aequalitas, Hildesheim 2000, 115ff. In una direzione contraria, anche rispetto alla lettera cusana, vanno le riflessioni sul tema di GERHARD SCHNEIDER, Gott – das Nichtandere, Münster 1970, 104ss. GIOVANNI SANTINELLO, Introduzione a Niccolò Cusano, Roma/Bari, 1971, 130-133.

36 Per i riferimenti puntuali alle fonti patristiche e medievali trinitarie del *non aliud* cfr. MONACO, Deus Trinitas (cit. alla n. 2) 192-195.

37 Una distinzione già fatta propria dal cardinale sin dal suo primo sermone, cfr. *Sermo I*: h XVI, N. 10, Z. 17-20: »Quamquam alius Pater, alius Filius, alius Spiritus, non tamen alterius essentiae est Pater, nec aliud est Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus [...]«.

zione del Cristo giovanneo »Ego et Pater unum sumus« (Gv 10,30) tenendo insieme l'una cosa sola del neutro *unum* esprimente la consustanzialità, l'*homousía*, e la pluralità del *sumus* indicante la distinzione delle persone. Passo giovanneo glossato da Cusano con le parole: »Pater et Filius sunt unum, quamvis non unus [...]«. ³⁸

In altri termini: se Dio è libertà, scelta, decisione deve presupporre un'alterità, ossia il *Lógos* nei confronti del quale eserciti tale atto di libertà, compia la sua scelta d'amore. Allo stesso tempo se vogliamo pensare l'assoluta initialità di Dio tale alterità non può precedere Dio, non può essere un'altra identità diversa da quella di Dio, altrimenti ci sarebbe un presupposto necessario alla sua divinità che sarebbe Dio. Non possiamo presupporre a Dio il Figlio come proprio altro altrimenti Dio non sarebbe inizio eterno, libertà originaria; eppure al medesimo tempo se vogliamo concepire Dio come libera scelta d'amore dobbiamo presupporgli tale alterità a favore della quale egli compia la propria scelta. ³⁹ Solo facendo spazio all'*alius*, l'altro di sé, che è *non aliud*, non altro da sé, e che a sua volta liberamente decide e accetta tale condizione e dunque diventa, si sceglie come *alius*, altro secondo la persona, ma *non aliud*, non altro secondo la natura, ossia divinamente libero, il Dio cristiano si mostra intimamente come *Deus Trinitas*.

Nel *De non aliud* il cardinale tedesco approfondisce e perfeziona l'interpretazione procliana del *Parmenide* platonico rielaborandola alla luce dell'evangelo e della teologia cristiani, in particolare l'idea di *non aliud* rappresenta un profondo e radicale inveramento e un'originale e vertiginosa riformulazione della concezione della negazione contenuta nell'opera procliana. Nel VI libro del suo *Commento al parmenide* Proclo individua molteplici sensi della negazione tra cui spicca quello più alto per cui essa non si oppone all'affermazione, ma è madre dell'affermazione. Le negazioni applicate all'Uno-uno non possono indicare né qualcosa che pur potendo essere accolto dal Primo non è stato ricevuto, né qualcosa che non potrebbe essere ricevuto da esso come se non fosse idoneo a riceverlo, bensì – partendo dal presupposto che la causa non si identifica coi suoi causati – si predicano dell'Uno perché esso generando tutte le cose non si identifica con nessuna di esse e dunque indicano la sua potenza fontale, generativa, nei riguardi di tutto ciò che di lui viene negato. ⁴⁰

38 *Sermo* XI: h XVI, N. 4, Z. 18-19.

39 Cfr. TOMATIS, *Inizio e Parola di Dio* (cit. alla n. 31) 55-61.

40 Per una puntuale ricostruzione e analisi della fonte procliana del *non aliud* e la relativa bibliografia sul tema cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 172-185, 208-211.

Corrispettivamente il »non« del *non aliud* non significa mera e statica mancanza di alterità, ma piuttosto antecedenza rispetto all'*aliud* e forza costitutiva, generativa, creativa di esso. Secondo Cusano infatti il *non aliud* non si oppone all'*aliud*⁴¹ – come dovrebbe essere secondo il *principium firmissimum* aristotelico – ma è principio conoscitivo e costitutivo di esso in quanto lo stesso *aliud* è »non aliud quam aliud«. ⁴² *Aliud* qui indica l'orizzonte più ampio pensabile dell'essere, è una sorta di trascendentale in senso medievale, anzi secondo il cardinale precede gli stessi trascendentali costituendoli in quanto tali.⁴³ Per Cusano ogni cosa è *non*

41 Cfr. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 13–15: »Deus autem, quia non aliud est ab alio, non est aliud, quamvis non aliud et aliud videantur opponi; sed non opponitur aliud ipsi, a quo habet quod est aliud [...]«.

42 Cfr. *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 7–9: »Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utique »non aliud« praesupponit, sine quo non foret aliud.« Cfr. *De non aliud* 1: h XIII, S. 5, Z. 1–3: »Quid enim responderes, si quis te »quid est aliud?« interrogaret? Nonne diceres: »non aliud quam aliud?« Criticando direttamente Aristotele e il principio di non-contraddizione lo stesso cardinale in *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 19–29 afferma: »Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent. Hoc autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis. Quodsi quis ab eo quaesivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: »non aliud quam aliud est.« Et consequenter si quaerens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: »quia non aliud quam aliud est«; et ita »non aliud« et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere. Atque illud, quod primum principium nominat, pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur.«

43 Cfr. *De non aliud* 4: h XIII, S. 10, Z. 3–23: »Quamvis unum propinquum admodum ad »non aliud« videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi »non aliud« appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum sit, aliud est ab ipso »non aliud«. Igitur »non aliud« est simplicius uno, cum ab ipso »non aliud« habeat, quod sit unum; et non e converso. Enimvero quidam theologi unum pro »non aliud« accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt, quemadmodum in Platonis Parmenide legitur atque in Areopagita Dionysio. Tamen, cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium, quod sive ab alio sive a nihilo aliud esse non potest, quod item nulli est contrarium, ut inferius videbis. – Eodem modo de ente considera; nam etsi in ipso »non aliud« clare videatur elucere, cum eorum, quae sunt, aliud ab aliquo minime videatur: tamen ipsum »non aliud« praecedit. – Sic de vero, quod quidem similiter de nullo ente negatur, et bono, licet nihil boni expers reperiatur. Sumuntur quoque ob id omnia haec pro apertis Dei nominibus, tametsi praecisionem non attingant. Non tamen proprie dicuntur illa post »non aliud« esse; si enim forent post »non aliud«, quomodo eorum quodlibet esset non aliud quam id, quod est? Sic igitur »non aliud« ante ista videtur et alia, quod post ipsum non sunt, sed per ipsum.« Pertanto persino il Bene e l'Uno che secondo la tradizione neoplatonica erano i nomi più adeguati al Principio si rivelano inferiori al *non aliud* nella loro capacità di far segno al Primo. Su questo aspetto cfr. anche: *De non aliud* 23: h XIII, S. 55–56. *De ven. sap.* 21: h XII, N. 59, Z. 12–13.

aliud quam quella cosa: ogni cosa partecipa del *non aliud* per essere quello che è⁴⁴. Il *non aliud* non è una semplice *negatio* che si oppone all'*affirmatio*, non indica affatto *stéresis* o *exclusio* – che comporterebbe una mancanza nell'Uno – né rimanda semplicisticamente ad un ente che abbia anche se in modo perfetto e compiuto, come proprietà l'assoluta assenza di alterità e neppure è una mera *negatio negationis*, una negazione della negatività del finito, dell'alterità che lo costituisce,⁴⁵ bensì poiché esso è *principium essendi et cognoscendi* di tutto⁴⁶ in quanto definisce ogni cosa donandole l'essere e l'essere conoscibile⁴⁷ è pura espressione dell'infinita e libera causalità del Principio, di Dio come creatore.⁴⁸ Esso indica la volontà creatrice divina operante ogni cosa, la sua potenza causale che fonda, conserva e dona la propria singolarità a tutte e a ciascuna cosa che non è altro da ciò che è.⁴⁹

Tuttavia il *non aliud* non definisce solo tutte le cose, ma innanzitutto se medesimo.⁵⁰ Centro del *De non aliud* è l'abissale autodefinizione »non aliud est non aliud quam non aliud«. ⁵¹ Secondo il duplice senso che la definizione assume in quest'opera – per cui essa ha un valore non solo logico-gnoseologico, ma anche ontologico, costitutivo⁵² – la triplice ri-

44 Cfr. *De non aliud* 3: h XIII, S. 7-8, Z. 30-1: »Nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam id ipsum, hoc utique non habet aliunde; a »non alio« igitur habet. Non igitur aut est aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per »non aliud«, quae quidem est eius causa, adaequatissima ratio scilicet sive definitio [...]«

45 Cfr. *De non aliud* 4: h XIII, S. 9, Z. 7-13.

46 Cfr. *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 16-21: »Deus igitur per »non aliud« significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est. Quem si quis subtrahit, nihil manet neque in re, neque in cognitione. Quemadmodum luce subtracta iris aut visibile nec est nec videtur, et sublato sono nec est audibile nec auditur, sic subtracto »non aliud« neque est nec cognoscitur quidquam.«

47 Cfr. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 1: »[...] sine quo non esse, non discerni aliquid possibile est [...]«

48 Cfr. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70, Z. 7-9: »Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis.« Sul concetto di *aequalitas* cfr. SCHWAETZER, *Aequalitas* (cit. alla n. 32). MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 132-138.

49 Cfr. *De non aliud* 9: h XIII, S. 20, Z. 10-12: »et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere [...]«

50 Cfr. *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 19-20: »quodsi toto nisu mentis aciem ad li »non aliud« convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis.«

51 *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 29-30. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17. *De non aliud*, prop. 3: h XIII, S. 61, Z. 9-10. Cfr. inoltre *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 12.

52 Cfr. *De non aliud* 22: h XIII, S. 52-53, Z. 25-7: »Meministi, puto, Platonem negare

petizione autodefinitoria del *non aliud* indica che Dio crea, costituisce, genera se medesimo trinitariamente.⁵³ Il Primo è tale in quanto si auto-definisce e proprio poiché è definizione di se medesimo si mostra unitrino:⁵⁴ nella perfezione dell'autodefinizione del *non aliud* si rivela che la trinità non è altro che unità e l'unità non è altro che trinità. L'unità non può che essere trina altrimenti non definirebbe se stessa e la trinità non può che essere unità altrimenti non sarebbe definizione del Primo.⁵⁵ Grazie alla triplice ripetizione autodefinitoria del *non aliud* Cusano tenta di far segno all'originaria libertà o volontà del Principio di autocostituirsi,

quid rei definitionem attingere, quia quidditati circumponitur, uti etiam Proculus explanat. Unde non fit ita, cum ipsum ›non aliud‹ se atque omnia definit. Non enim sic ipsum principium quidditativum definit, quasi qui lineis circumpositis triangularem determinat seu definit superficiem, sed quasi superficiem, quae trigonus dicitur, constituat. [...] Video certe hanc, quam asseris definitionem solum veram et quidditativam, non esse illam, quam Plato mancā et defectuosam dicit [...].« Sul duplice senso che la definizione assume nel *De non aliud* cfr. MONACO, *Deus Trinitas* (cit. alla n. 2) 213 ss.; CECILIA RUSCONI, La definición que se define a sí misma y a todo, in: NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de lo ›no-otro‹ o de la definición que todo define, nuevo texto crítico original* (edición bilingüe), introducción Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt, traducción Jorge M. Machetta, preparación del texto crítico y notas complementarias Claudia D'Amico [et al.], Buenos Aires 2008, 336–346.

- 53 Cfr. *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 12–16: »Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens.« Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 17–21: »Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.«
- 54 Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17–22: »In explicatam igitur eius definitionem intueamur, quod videlicet ›non aliud‹ est non aliud quam non aliud; idem trinitate repetitur si est primi definitio, ut vides, ipsum profecto est unitrinum et non alia ratione, quam quia se ipsum definit; non enim foret primum si se ipsum minime definiret; se autem quando definit, trinum ostendit.« Cfr. *De ven. sap.* 14: h XII, N. 40, Z. 8–12: »Vides nunc aeternum illud antiquissimum in eo campo dulcissima venatione quaeri posse. Nam cum sit sui ipsius et omnium aliorum diffinitio, non reperitur in alio aliquo clarius quam in li non aliud. Attingis enim in eo campo antiquissimum trinum et unum, qui et sui ipsius diffinitio.« Sul campo del *non aliud* all'interno del *De venatione sapientiae* cfr. WERNER BEIERWALTES, *Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht*, in: MFCG 32 (2010) 83–104.
- 55 Cfr. *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 22–27: »Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum haec trinitas non sit aliud quam unitas, et unitas non sit aliud quam trinitas, quia tam trinitas quam unitas non sunt aliud quam simplex principium per ›non aliud‹ significatum.«

di creare se stesso trinitariamente. L'espressione è dunque il tentativo di dare voce alla purissima teogonia, all'autocreazione di Dio, che in quanto si autocostruisce si rivela come Trinità. Per il cardinale la Trinità non va intesa come una mera sommatoria di tre unità distinte seppur consustanziali, bensì come autodispiegamento dell'Uno, come autorelazione nella quale l'Unità si costituisce come Trinità, quale Tri-unità. Il *non aliud trinitè repetitum* indica la potenza autopoietica del Principio, la sua capacità di porre, creare, generare se stesso trinitariamente, il suo rivelarsi allo stesso tempo quale Primo da null'altro definito e come libertà di porre se medesimo. Attraverso il *non aliud* Dio si mostra come l'unico che ha in sé la capacità di essere quello che è, come colui che dà vita a se stesso originandosi da null'altro che da se medesimo e che autodispiegandosi si rivela essenzialmente come Trinità. La speculazione cusana raggiunge il suo pensiero più abissale: Dio come libertà o volontà originaria di autoporsi, autocostruirsi, che autocreandosi si rivela uno e trino, ossia *Deus Trinitas*.