

Freie Universität Berlin
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
Institut für Philosophie

Ombre dell'Uno.
Metafisica dell'ombra e esperienza dell'Uno nel pensiero di Giordano Bruno

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

vorgelegt von
Giovanni Pirari

Berlin 2016

Erstgutachterin: Prof. Dr. Anne Eusterschulte

Zweitgutachter: Prof. Dr. Jean Seidengart

Tag der Disputation: 12.12.2016

Indice

<u>Introduzione</u>	1
I <u>Prima parte. La metafisica dell'ombra</u>	9
I.I <u>Pensare per immagini</u>	9
I.I.I L'insegnamento aristotelico.....	9
I.I.II La dottrina dell'immaginazione di Giordano Bruno.....	12
I.I.III Immaginazione e conoscenza metafisica.....	22
I.I.IV Rapporto tra filosofia, pittura e poesia.....	33
I.II <u>Problema della conoscenza in Bruno</u>	43
I.II.I La conoscenza umbratile.....	43
I.II.II Ombra come condizione imprescindibile della conoscenza.....	56
I.II.III Ombra come medio della conoscenza metafisica.....	65
I.II.IV Schala naturae.....	79
I.III <u>Fondamenti metafisici della metafora dell'ombra</u>	89
I.III.I L'Uno e i molti.....	89
I.III.II La Metafisica della luce.....	110
I.III.III Intelletto e anima. L'artefice interno.....	127
I.III.IV Anima universale e anima individuale.....	155
I.III.V Materia e natura.L'Universo come specchio.....	173
II <u>Seconda parte: il ritorno in patria</u>	206
II.I L'Eroico Furore.....	206

II.II Desiderio dell'infinito e <i>omoiosis theo</i>	245
II.III La visione di Diana.....	282
II.IV La morte di bacio.....	299
III <u>Immagini e silenzio. Conclusione</u>	324
Bibliografia.....	332

Allegati/Anhänge:

Kurzfassung in deutscher Sprache

Abstract in english

Erklärung über die eigenständige Erstellung der Arbeit

Introduzione

Questo lavoro si propone di ricostruire il pensiero bruniano intorno all'Uno, e soprattutto di comprendere quale sia l'esperienza dell'Uno possibile per l'uomo, la quale fonda la conoscenza filosofica del fondamento.

La riflessione di Bruno si presenta infatti non come una mera speculazione, i principi della cui esattezza riposino sulle regole della logica accessibili all'uomo in quanto soggetto razionale, ma come la testimonianza di un'esperienza e di una visione, la quale può essere portata al discorso in modo solo congetturale, sottraendosi il suo oggetto per definizione alle forme della conoscenza razionale.

La domanda intorno al pensiero bruniano dell'Uno, ovvero la sua metafisica, sottintende quindi tre domande fondamentali: 1) quale *iter* possa condurre l'uomo alla conoscenza del fondamento; 2) in cosa consiste tale conoscenza, che tipo di esperienza sia la conoscenza metafisica ultima; 3) quali siano i caratteri della conoscenza umana, quali siano i limiti della conoscenza per l'uomo, e come sia possibile per l'uomo mettersi in relazione conoscitiva con l'Uno dall'aldiqua della sua finitezza ontologica e gnoseologica.

Queste domande sono in realtà intimamente correlate. Non si può rispondere all'una senza affrontare i problemi posti dalle altre: nell'universo filosofico bruniano infatti la metafisica fonda l'antropologia e la gnoseologia, e tutte le questioni della metafisica possono essere poste, e risposte, solo dall'interno della dimensione umana, secondo i limiti e le forme che questa stabilisce.

La metafisica, l'epistemologia e l'antropologia del Nolano sono attraversate da una comune tematica: l'ombra.

La realtà occupa una dimensione mediana tra la luce e la tenebra, tra l'unità e la molteplicità: essa è umbratile: ciò che in essa vive non può esperire nè conoscere altro che l'ombra.

E questa condizione unisce tutti gli esseri, tutte le parti dell'universo infinito. L'uomo è un composto di luce ed ombra come il resto dell'infinita realtà.

Tale condizione, che segna i limiti invalicabili della sua esperienza, presenta però una possibilità: non essendo altro che ombra, non conoscendo altro che ombra, l'uomo ha una relazione indiretta con la luce, della quale l'ombra reca le tracce, le *vestigia*.

Seguendo le *vestigia*, imparando a riconoscerle e decifrarle, con un infinito sforzo della volontà l'uomo può curvare il naturale ciclo delle metamorfosi verso l'alto, in un'infinita ascesa verso l'Uno, il bene, la bellezza.

L'antropologia nolana si colloca infatti sulla scia dell'*Oratio* pichiana, la quale negava che l'uomo

abbia un posto predefinito all'interno della scala degli esseri¹.

Nel testo di Pico l'essere umano rappresenta quell'opera dall'immagine non definita (*indiscretae opus imaginis*), alla quale Dio non ha assegnato una dimora certa, né un aspetto definito o una qualità a lui solo peculiare, affinché fosse lui stesso, l'uomo, a determinarsi liberamente.

Secondo Pico, in effetti, l'uomo si distingueva dagli altri animali per raccogliere in sé potenzialmente tutte le sfere dell'essere, quella angelica come quella ferina. Di qui la sua libertà, la sua dignità come l' enorme autoresponsabilità, in quanto spetta esclusivamente all'autodeterminazione dell'uomo, al libero esercizio della sua volontà, di elevarsi al divino o di lasciarsi cadere alle sfere più basse dell'esperienza umana².

L'antropologia bruniana corrisponde al paradigma tracciato da Pico nell'*Oratio*.

Già dalle prime pagine del *De umbris* Bruno colloca l'uomo su una soglia permanente, di possibile riscatto in un'ascesa verso la luce della verità e dell'assimilazione al Bene, o di caduta nell'attaccamento all'illusione dei sensi. L'uomo è *umbra profunda*, e il suo destino si gioca tra ombre della luce e ombre della morte.

Beierwaltes, nel suo celebre e importante articolo sugli *Eroici Furori*³, propone di leggere l'ascesa bruniana – così come viene descritta nei *Furori* – come una *plotinische Mystik*, una *Er-innerung*⁴, nella quale l'ascesa coicida con uno sprofondarsi nel più profondo di sé, per ricongiungersi con la presenza di Dio "situata", agostinianamente, nel più profondo dell'animo umano.

Questa osservazione è senz'altro fondata sul testo bruniano, dove non mancano gli elementi per ricondurre Bruno al paradigma di una «plotinische mystik» (Beierwaltes), ma non esaurisce la ricchezza e la problematicità della musa Nolana.

Proprio l'antropologia pichiana dell'*Oratio*, cui corrisponde quella di Bruno, impedisce di ridurre il pensiero di Bruno e l'esperienza del furioso a una «Er-innerung» plotiniana.

Il motivo dell'ombra, che segnando il limiti dell'esperienza umana fonda però la possibilità dell'infinito spostamento di questi limiti, apre a l'uomo l'orizzonte di un'infinita assimilazione alla luce e all'Uno, di una trasformazione permanente che riallaccia i suoi limiti individuali con l'infinità della vita universale.

L'essere umano è ombra in quanto realtà mediana nata dalla commistione di principio intelligibile

1 Rimando all'ottimo *Pensiero vivente* (2010) di Roberto Esposito, p. 36.

2 Cfr. Roberto Esposito (2010), cit., p. 43: «Pico si pone contemporaneamente prima, ma anche dopo, rispetto alla semantica moderna del *subiectum* – inteso come un'entità stabilmente costituita o presupposta –, facendo dell'essere umano piuttosto un prodotto dotato della perenne capacità di autoprodursi. A tale passaggio rimanda, nella narrazione pichiana, la "produzione" divina di un uomo capace, a sua volta, di farsi "plasmatore e scultore di sé", così da potersi "foggiare" da se stesso nella forma che avesse preferito (*ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor in quam malueris tute formam effingas*)».

3 W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischem Symbol Giordano Brunos* (1985).

4 Cfr. W. Beierwaltes, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins* (1974).

e materia, e questi due principi, uniti nell'Uno originario, sono i medesimi che producono la realtà universale, della quale l'uomo è una parte, un aspetto passeggero.

L'essere umano è costituito per Bruno della medesima sostanza della quale è costituito ogni organismo vivente, ogni pezzetto di terra: egli è un'unità di materia ed anima, luce e tenebra: è espressione contratta della Vita, la quale si esplica in un universo infinito, nel quale l'umano non occupa un posto distinto e privilegiato. L'uomo non è che una parte passeggera e infinitesimale dell'Uno-Tutto, il quale non ha centro, ma si diffonde a partire da qualsiasi punto dello spazio, e si manifesta nell'anima dell'uomo come nelle singole cellule del suo corpo.

Questa implicazione dell'ontologia bruniana, oltre a conferire alla "musa Nolana" uno spiccato carattere esistenziale, produce ulteriori implicazioni – coerentemente pensate e sviluppate da Bruno – le quali finiscono col sottrarre la sua riflessione alla presa di unitarie metodologie ermeneutiche, e alla tentazione di riportarla a una definita tradizione di pensiero.

Nell'universo infinito, pensato da Bruno radicalmente e in tutte le sue implicazioni, lo sforzo filosofico dell'uomo non fa leva sulla sola ragione, sulla mera facoltà intellettuale o in generale sulla sua pura interiorità, ma coinvolge tutta la sua esistenza, chiama in gioco tutte le forze e facoltà della sua vita.

Il ritorno del furioso all'Origine presuppone un mettersi in ascolto della Vita che si manifesta in ogni aspetto e organo dell'esperienza umana, e non soltanto nelle facoltà ritenute tradizionalmente, e pregiudizialmente, più proprie dell'uomo. Prima che l'intelletto, sottolinea Bruno, è la *mano* a rendere l'uomo quello che è.

Secondo i principi della filosofia bruniana, in un universo infinito conoscere la vita significa rispecchiarla in tutte le sue forme, cercando di ricondurre queste ad unità. Quindi il linguaggio e il discorso bruniano si fanno proteiformi, fluidi, sfuggendo a scelte categoriali e stilistiche unitarie, ribollendo invece di tutte le forme e gli stili richiesti dalla varietà della vita.

L'allegria degli aspetti volgari, carnali e comici della vita si uniscono senza contraddizione alla riflessione più alta, all'esposizione più lucida e sentita delle ardite posizioni cosmologiche, metafisiche e antropologiche del Nolano, formando un discorso ricco di varietà che si avvale ora degli strumenti propri di una tradizione, ora degli strumenti propri di un'altra.

Bruno stesso teorizza questo, affermando che chi sinceramente ricerca la verità non deve preoccuparsi di essere buon platonico o corretto aristotelico, ma deve modellare il proprio pensiero e il proprio discorso sui ritmi naturali della vita, selezionando di volta in volta gli strumenti più adatti all'occorrenza.

Approcci di lettura e metodi interpretativi che spieghino il pensiero del Nolano riconducendolo a una tradizione storica piuttosto che a un'altra, riconoscendo nel suo discorso modelli storicamente

diffusi nella sua epoca di azione, e via dicendo, non sono necessariamente impropri o scorretti, ma a mio avviso insufficienti. Il carattere della filosofia nolana, l'ispirazione che ha guidato l'autore nella sua ricerca, e nella produzione della sua ricca opera, fanno sì che Bruno si sottragga alla presa di una sola prospettiva, sempre trasmutando in un diverso stile, in un'infinita galleria d'immagini, senza imbarazzo cercando il vero nel sacro come nel profano.

Bruno afferma che l'attività filosofica debba consistere in un rispecchiamento della natura.

Come la natura rivela un'unità profonda nell'infinita varietà delle sue forme, mostrando un'inesauribile capacità di trasformare materiali apparentemente diversi gli uni negli altri, avvicinandoli e metabolizzandoli nel fuoco della sua forza creatrice, così Bruno ricorre ai linguaggi e alle forme espressive più variegate, unendo la poesia, il dialogo, l'immagine e la commedia a comporre l'affresco di una visione del mondo, la quale si propone dichiaratamente di rispecchiare nell'immaginazione l'unità dell'apparentemente frammentata realtà.

L'opera di Bruno conseguentemente meravaglia il lettore per la varietà delle sue forme, e mette in difficoltà l'interprete che cerchi di ricomporre tale varietà riconducendola a schemi interpretativi storici, cercando di riconoscere in essa i primi germi della tradizione filosofica moderna.

Ogni tentativo di ricondurre l'opera del Nolano a una prospettiva univoca è quindi a mio avviso destinato a fallire, qualora non prenda in conto la sovrabbondanza della ricchezza di questo pensiero, che per gli strumenti e i presupposti eccede rigidi schematismi.

Per queste ragioni ho perseguito l'obiettivo di questo lavoro – la ricostruzione del pensiero bruniano dell'Uno – tracciando un percorso "interno" all'opera del Nolano, ovvero cercando principalmente nei testi del Nolano le affermazioni che potessero permettermi di ricostruire il pensiero, l'argomentazione a fondamento delle sue tesi fondamentali.

Il problema principale affrontato da Bruno è l'ambivalenza della dimensione dell'ombra, e soprattutto come riuscire, da una condizione esistenzialmente costitutiva come quella dell'ombra e della pluralità, alle quali l'uomo è necessariamente legato finché «vive la vita degli esseri animati», a formarsi un'immagine della verità, ovvero dell'unità che soggiace ad ogni molteplicità. La domanda posta da Bruno è titanica, costituendo l'oggetto per eccellenza della ricerca filosofica: quella intorno al fondamento immutabile ed identico del tutto. Bruno è tanto consapevole della centralità del problema, da identificare nel *De la causa* la conoscenza dell'unità del tutto con la "Sofia" cercata dai grandi filosofi di ogni tempo.

I dialoghi italiani mostrano come per Bruno la verità consista non in un concetto o in una costruzione argomentativa, ma innanzitutto in un'esperienza. Esperienza posta al limite del linguaggio e dell'intelletto, al limite delle strutture conoscitive del soggetto.

Pertanto la conoscenza filosofica è per Bruno prima che opera di razionalità, soprattutto e

innanzitutto sforzo di volontà e di amore, i quali vengono sì accompagnati e sorretti dall'azione dell'intelletto, ma devono precedere questo, poiché solo l'amore può stabilire il contatto con l'assoluto, l'Uno indeterminato per definizione, in quanto unità complicante tutto il possibile, dunque anche i contrari.

L'intelletto è confinato all'interno della dimensione dell'ombra, l'essere umano intende e può intendere solo ombre, osserva Bruno nel *De umbris idearum*.

L'ombra non è però segno di una condanna divina. Il mondo non è una sorta di colonia penale dell'anima precipitata o fatta precipitare nel corpo. L'esistenza è per Bruno una possibilità permanente, una soglia continua. Possibilità e soglia nel senso che l'uomo, nella sua costitutiva condizione umbratile, è continuamente posto davanti a un bivio, che rappresenta la possibilità di lasciarsi andare a una passiva acquiescenza verso il flusso della molteplicità, o la possibilità di relazionarsi attivamente alle ombre, sforzandosi di riconoscere in esse i segni di una parentela comune, le tracce di un'unità inafferrabile dall'intelletto ma infinitamente perseguibile dalla volontà.

Alla discesa verso la molteplicità, che è di natura ontologica come gnoseologica – in quanto la mente dell'uomo è specchio dell'universo sensibile, proveniendo entrambi dall'unico principio – corrisponde la possibilità di un percorso ascensionale verso ombre via via più stabili e unitarie e stati di consapevolezza sempre più semplici e universali.

Quest'ascesa non consiste però in un cammino chiaro e tracciato, il quale possa essere percorso grazie a una giusta concentrazione e alla retta applicazione delle facoltà naturali.

Il percorso ascensionale è sì per gradi, ma non è dato oggettivamente. L'individuo deve trovarlo ogni volta da sé, avendo a disposizione solo le ombre e le tracce di una superiore saggezza provenientegli dalle diverse tradizioni.

Solo una strenua e disperata applicazione di tutto se stessi può far avanzare la ricerca, la quale non coinsiste in una pacificante introspezione, ma in una sofferta lotta con sé medesimi, dall'esito sempre incerto, motivata dall'incondizionato amore di ciò che non si lascia comprendere e mostra sé solo a tratti.

L'esperienza del furioso insegna soprattutto due cose: che la verità cercata non si trova in un mondo altro da quello in cui siamo gettati, ma permane in ognuna delle cose, dalle minute alla grandi, in quanto loro essenza ed origine, che portandole ad essere tutte le mantiene in unità; e che l'amore della verità deve essere più forte che l'amore di se stessi, più forte che l'istinto di autoconservazione: una disposizione all'esposizione e alla messa in discussione di sé, financo al sacrificio, sembra infatti essere per Bruno la *conditio sine qua non* della ricerca metafisica.

Essendo una dottrina metafisica in qualche modo l'esposizione *a posteriori* di una risalita dalle

ombre a una verità metafisica, l'oggetto precipuo di questo lavoro è l'ascesa dalle ombre alla verità/esperienza metafisica, così come questa viene descritta nell'opera bruniana, in particolar modo nei *Furori*.

Poter parlare dell'ascesa dal mondo delle ombre presuppone fare chiarezza sulla concezione bruniana dell'ombra, considerando che il concetto di "ombra" in Bruno non definisce soltanto il punto di partenza, ma anche il punto di arrivo della ricerca metafisica. Finchè vive la vita degli esseri animati, l'essere umano non conosce se non l'ombra.

L'umbratilità esaurisce tutto il campo dell'esperienza umana. Ora, l'ombra non è soltanto il medio nel quale il fondamento si manifesta nella realtà esteriore, ma definisce anche il campo dell'esperienza interiore dell'uomo, nella cui vita psichica il principio si individua e manifesta come nella restante vita universale.

Poiché ogni lettura filosofica della realtà esteriore si svolge essenzialmente sul piano delle ombre "interiori", una trattazione dell'epistemologia bruniana, nella fattispecie della sua concezione dell'*umbra* nell'anima dell'uomo, dovrà costituire il punto di partenza della ricostruzione dell'ascesa umbratile del furioso.

Per riuscire nell'intento annunciato, il lavoro presente è stato organizzato in due parti, dedicate rispettivamente all'esposizione della "metafisica dell'ombra" e della sofferta ascesa in cui consiste, nel linguaggio neoplatonico, "il ritorno in patria".

La "metafisica dell'ombra", termine introdotto negli studi bruniani da Michele Ciliberto, indica l'universalità della dimensione umbratile e il fatto che l'umbratilità sia per Bruno una determinazione ontologica della realtà, *necessaria* in quanto fondata e condizionata metafisicamente.

Poichè i fondamenti metafisici della realtà, pur congetturalmente, sono pensabili solo a partire dalle ombre interiori – le quali a loro volta sono specchio delle ombre naturali –, la prima parte del lavoro si suddivide a sua volta idealmente in due parti: i capitoli I.I (*Pensare per immagini*) e I.II (*Il problema della conoscenza in Bruno*) sono dedicati all'epistemologia bruniana, alla teoria delle facoltà e alla relazione tra conoscenza naturale e conoscenza metafisica. Il capitolo I.III (*Fondamenti metafisici della metafora dell'ombra*) è invece dedicato alla vera e propria metafisica del Nolano, la quale non è mai separata dagli altri aspetti della sua filosofia, ma piuttosto delinea le strutture ontologiche universali che fondano la sua epistemologia e la sua antropologia.

Lo sforzo principale del presente lavoro è consistito nel ricostruire l'unità del pensiero epistemologico, metafisico e etico di Bruno. L'opera di Bruno si presenta infatti in modo apparentemente frammentato ed eterogeneo, e i dialoghi italiani, dedicati a temi differenti in uno stile spesso iperbolico e giocoso, non rivelano immediatamente la loro parentela di fondo e la

coerenza strettissima che li lega ai difficili e tecnici trattati latini.

Alla prima parte del lavoro, *La metafisica dell'ombra*, è assegnato il compito di mostrare la continuità dei diversi piani sui quali si svolge la riflessione bruniana, continuità a sua volta dichiarata esplicitamente da Bruno nel *De imaginum compositione*, la quale abbraccia in un continuo ciclo discendente e ascendente il piano metafisico, quello fisico e infine la dimensione mentale dell'essere umano.

Se la natura rappresenta il medio della discesa dal piano ideale a quello mentale umano, l'uomo rappresenta il medio dell'ascesa e del ritorno consapevole dalla molteplicità sensibile all'Uno.

In questo senso, leggendo il molteplice farsi delle cose come un'effusione dell'amore divino dall'originaria unità complicante alla pluralità dell'esperienza sensibile, l'uomo diventa, nella tensione amorosa dell'eroico furore, un veicolo del ritorno dalla luce che irradia dalla bellezza delle cose all'infinita semplicità della loro origine divina.

La seconda parte, *Il ritorno in patria*, fa allusione all'interpretazione neoplatonica del mito di Ulisse (*Enn.* I 6, VIII) secondo la quale il viaggio di Ulisse verso Itaca rappresenterebbe simbolicamente l'avventura dell'anima umana, la quale deve ritornare alla sua vera patria, l'Uno originario.

L'itinerario filosofico del "furioso amante" è in effetti pensato da Bruno come un ritorno alla fonte originaria della vita universale, come un ritorno a ciò che in qualche modo, ascosamente, già si è, in quanto rappresenta, quale fondamento universale, anche il fondo dell'anima, ciò che è più intimo al soggetto di quanto il soggetto sia a se medesimo.

La seconda parte è quindi interamente dedicata a questo movimento di amoroso ritorno metafisico, diffondendosi sul concetto bruniano di "eroico furore", ed esaminando accuratamente il destino del furioso, l'esito del quale è illustrato da Bruno con termini sorprendentemente cruenti.

Il fatto che Bruno non esiti a definire, nel *De umbris* come nei *Furori*, la nascita corporale come una caduta e un incarceramento, lascerebbe presumere che l'ascesi del furioso venga descritta in termini di progressiva emancipazione dal male, di liberazione, di pacificazione.

Al contrario, lo sforzo del furioso non dà esito a un ricongiungimento pacificante e liberatorio, ma trova il suo apice in un momento di sommo sacrificio descritto da Bruno come "morte" e rappresentato simbolicamente con l'immagine cabalistica della *mors osculi*.

I sottocapitoli II.III e II.IV sono dedicati all'analisi del momento culminante dell'ascesa bruniana e presentano un'interpretazione delle immagini impiegate da Bruno, con una breve digressione sulla storia del simbolo della *morte di bacio*.

Le due parti di cui si costituisce il lavoro approfondiscono i due momenti, quasi due poli del

messaggio filosofico del Nolano, per il quale la ricerca dell'uno è un'impegno infinito, il quale non ha esito in un messaggio o una dottrina definitivi, ma in una tensione di ascolto infinitamente perfettibile, la cui cifra è piuttosto il silenzio che la parola.

La parola può infatti riferirsi a ciò che è determinato, inquadrabile in un concetto, mentre solo il silenzio può riferirsi a quell'«oggetto inobiettabile» perseguito dall'amore del furioso.

La ricerca filosofica prende le mosse da immagini, da ombre sensibili quali le cose esperite dall'uomo e le immagini che popolano la sua immaginazione, costituendo quell'ordine di ombre che forma la conoscenza.

La filosofia muove dalle immagini, si alimenta di immagini – essendo per Bruno, sulla scia di Aristotele, ogni pensiero opera dell'immaginazione, fatto di immagini – e, anche al culmine del più intenso sforzo filosofico – ritorna all'immagine.

L'esito del grande slancio contemplativo di Atteone è infatti la rivelazione del mondo come immagine, come specchio dell'infinita inaccessibile potenza di Dio. Il mondo è specchio di Dio, ombra dell'infinita luce divina, questa è la grande rivelazione dei *Furori*, e il perno su cui ruota l'intera speculazione bruniana.

La dialettica tra immagini e silenzio sarà quindi oggetto delle considerazioni conclusive, nelle quali sarà mostrato come propria la dottrina mistica del silenzio di fronte a Dio, eco della *docta ignorantia* cusaniana, dia ragione del grande valore dato da Bruno alle immagini, e che l'amorosa venerazione del Nolano per la Natura, e per i multiformi aspetti della Vita, siano una conseguenza della sua concezione di Dio come imperscrutabile abisso.

I Prima parte. La metafisica dell'ombra

I.I Pensare per immagini

I.I.I L'insegnamento aristotelico

Una lunga tradizione, che ha il suo iniziatore in Aristotele, forma lo sfondo storico della riflessione bruniana intorno all'importanza delle immagini.

Secondo l'insegnamento del *De anima*, l'anima e la facoltà sensitiva conferiscono all'animale e all'uomo la capacità di vedere, udire, odorare, gustare, sentire il contatto con gli altri corpi. Colori, suoni, odori, sapori, stati termici e grado di resistenza degli oggetti rappresentano i "sensibili propri", colti dai sensi ad essi direttamente finalizzati. Ogni senso è indirizzato a percepire singolarmente i propri sensibili. Esso poi, in collaborazione con gli altri sensi, percepisce i sensibili comuni, ossia il movimento, la quiete, il numero, la figura e la grandezza. Le determinazioni sensibili comuni sono percepite da un "senso comune" che ha inoltre la funzione di costituire la coscienza della sensazione, per così dire il 'sentire di sentire' che non può appartenere ad alcun senso particolare.

La facoltà sensitiva, con la percezione dei sensibili propri e comuni, e con i tentativi che essa persegue di attribuirli a singoli enti materiali, partecipa a un processo di costituzione e individuazione degli oggetti della conoscenza, che si dispiega ulteriormente attraverso l'immaginazione (*phantasia*) e culmina nell'attività dell'intelletto.

Il senso (*aisthesis*) è ciò che è atto a assumere le forme sensibili senza materia, come la cera

riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro⁵. Nel trattato sulla memoria Aristotele aggiunge che per mezzo della percezione si produce nell'anima qualcosa di simile ad un disegno, come un'impronta della percezione, simile appunto alle incisioni fatte con gli anelli. Quest'impronta è la forma (*eidos*), il possesso della quale diciamo essere la memoria⁶.

Sotto il nome di *phantasia*, l'anima trasforma i dati sensoriali trasmessi dai cinque sensi in *phantasmata*, ovvero immagini prodotte dall'immaginazione, simili alle sensazioni, ma prive di materia⁷, senza le quali non è possibile per l'anima né di pensare né di esplicitare le sue potenzialità intellettuali, siano queste di genere astratto o pratico⁸. La facoltà intellettuale (*tò noetikòn*) può infatti pensare le forme solo nelle immagini, e anche nella sua attività pratica, laddove si tratta di giudicare cosa sia conveniente perseguire o evitare, compie le sue scelte sulla base di immagini o pensieri presenti all'anima⁹.

La *phantasia*, che Aristotele analizza prevalentemente con riguardo alla sola funzione riproduttiva, è quella facoltà dell'anima che produce in noi immagini (*phantasmata*) sulla base dei dati percepiti dai sensi, pur conservando la capacità di presentare immagini alla mente anche in assenza di un corrispondente stimolo sensoriale, come testimoniato dall'esperienza del sogno, e in generale dall'apparire d'immagini visive anche a chi tiene gli occhi chiusi¹⁰.

Essa è quindi una facoltà diversa dalla sensazione, pur non potendo esistere senza sensazione¹¹, ed è un tipo di pensiero diverso anche dall'apprensione intellettuale, in quanto le sue rappresentazioni rendono possibile all'intelletto l'esplicitazione della propria attività. È in oltre più libera e legata alla nostra volontà che non siano la sensazione o l'intelletto, le quali non dipendono da noi, essendo la sensazione sempre presente¹² e giungendo l'intelletto a noi «come dall'esterno»¹³, mentre «quando vogliamo è possibile raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi [della mente], come fanno coloro che costruiscono immagini mentali e le dispongono nei luoghi mnemonici»¹⁴.

Essa è una sorta di movimento¹⁵, che riproduce, come in un dipinto (*en graphè*), gli oggetti della percezione¹⁶. È quindi una facoltà *eidolopoietica*¹⁷, ovvero produttrice di immagini, che presenta alla ragione gli oggetti della percezione affinché questa possa conoscere e giudicare. Svolge così

5 Aristotele, *De anima*, 424a 19-30.

6 Cfr. Aristotele, *De memoria et reminescentia*, 450a 27-30.

7 Cfr. Aristotele, *De anima*, 432a.

8 Cfr. Aristotele, *De anima*, 432a; 428b.

9 Cfr. Aristotele, *De anima*, 431b.

10 Cfr. Aristotele, *De anima*, 428a.

11 Cfr. Aristotele, *De anima*, 427b.

12 Cfr. Aristotele, *De anima*, 428a.

13 Aristotele, *De anima*, 408b ss.; *Riproduzione degli animali*, 736b.

14 Cfr. Aristotele, *De anima*, 427b.

15 Cfr. Aristotele, *De anima*, 428b.

16 Cfr. Aristotele, *De anima*, 427b.

17 Si veda A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes* (2014) p. 160. Eusterschulte definisce qui «eidolopoietisch» la facoltà di produrre immagini («bilderzeugendes Vermögen»).

una funzione come di medio tra la ragione e la percezione, tra il mondo intelligibile e quello sensibile¹⁸. Solo per mezzo dei *phantasmata*, infatti, il pensiero può cogliere i singoli oggetti della percezione o le astratte forme intelligibili¹⁹. La *phantasia* presenta alla ragione copie o simulacri dei corpi che entrano in contatto con i sensi, e così rende possibile l'attività della ragione, il pensiero, il quale per Aristotele «è una specie d'immaginazione o non opera senza immaginazione», e quindi non è indipendente dal corpo²⁰. La ragione di questo è che gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili. Quindi se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né comprenderebbe nulla, in quanto l'intelletto – come simboleggiato dalla metafora della *tabula rasa*²¹ – mancherebbe dei contenuti in cui attualizzarsi, e dunque non potrebbe pensare, poiché «quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine»²²: «Non è possibile pensare senza immagini, perché nel pensare capita lo stesso fatto che nel tracciare figure»²³.

Aristotele vede nell'etimologia del termine φαντασία, che fa derivare dal termine φάος, il quale in greco significa luce, un'ulteriore riscontro della verità di questa teoria: come alla vista, che è il senso per eccellenza, la visione degli oggetti sensibili è resa possibile dalla luce, e senza luce non è possibile vedere, l'immaginazione ha preso il nome dalla luce in quanto senza essa non è possibile alcuna "visione" interiore delle cose, quindi alcun pensiero o conoscenza²⁴.

L'analogia, che Aristotele vede impressa nel nome stesso della *phantasia*, è efficace e densa di conseguenze coerenti con la teoria dello stagirita: come una luce, l'immaginazione permette infatti la visione interiore degli oggetti anche quando questi siano materialmente sottratti ai sensi, o in assenza di una luce esterna. Essa pone gli oggetti per così dire in una luce interiore, anteriore ad ogni luce esteriore.

Dalla teoria aristotelica che abbiamo qui analizzato nei suoi tratti fondamentali, emerge una concezione dell'immaginazione come di una facoltà riproduttiva, ovvero che ri-produce, rappresentandole nello spazio mentale, le immagini sensibili offerte dalla percezione sensoriale, anche in assenza degli oggetti della percezione.²⁵

18 Cfr. A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., pp. 155-156. Cfr. Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno* (1970), p. 65: «Une tradition tenace, issue d'Aristote et dominante jusqu'au XVII siècle, considérait l'immagination comme faculté de connaissance, insérée entre la sensibilité et l'intellect».

19 Cfr. Aristotele, *De anima*, 432a.

20 Cfr. Aristotele, *De anima*, 403a; 431a.

21 Cfr. Aristotele, *De anima*, 430a.

22 Cfr. Aristotele, *De anima*, 432a.

23 Aristotele, *De memoria et reminescentia*, 450a.

24 Cfr. Aristotele, *De anima*, 429a. Si veda in proposito Eugenio Garin, *Phantasia e imaginatio* (1988), p. 4: «Bruno, [...] attraverso la sua teoria della luce, ritrova il nesso stabilito nei ben noti passi di Aristotele [...], che alla fine del Cinquecento i commentatori di Coimbra ripetevano e sottolineavano, insistendo sul rapporto fantasia/luce (φῶς), immagine/visione».

25 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 157: «Reproduktiv oder in der geistigen Vergegenwärtigung

Oltre alla facoltà ricettiva e riproduttiva (che include la capacità di conservare e riprodurre le immagini, in forma di memoria) viene riconosciuta all'immaginazione la capacità di agire produttivamente, formativamente sulle immagini, trasformandole e componendone di nuove, indipendentemente da un corrispondente empirico dato o anche solo possibile – fermo tenendo il capisaldo teorico secondo il quale l'attività dell'immaginazione è possibile solo a partire da un'impressione sensibile iniziale²⁶.

È esemplare a questo proposito l'affermazione di S. Agostino: «Le immagini [phantasmata] sono originate dalle cose corporee e per mezzo delle sensazioni: le quali, una volta ricevute, si possono con grande facilità ricordare, distinguere, moltiplicare, ridurre, estendere, ordinare, sconvolgere, ricomporre in qualunque modo piaccia al pensiero»²⁷.

I.I.II La dottrina dell'immaginazione di Giordano Bruno

In accordo con la tradizione che abbiamo brevemente delineato, i *phantasmata* e le operazioni del senso interno hanno anche secondo Bruno una preminenza gnoseologica rispetto ai concetti e al linguaggio verbale.

Ogni concetto astratto ha infatti la sua origine in immagini mentali presentate all'occhio interiore, e per poter essere compreso il linguaggio verbale deve essere tradotto in una sequenza di figurazioni fantastiche.

La *phantasia* è la facoltà in cui tutti i dati sensibili sono raccolti in immagini comprensibili dall'intelletto. Essa rappresenta come la soglia della conoscibilità, che permette il passaggio dai dati sensibili dei sensi esterni allo spazio cosciente del senso interno e offre così immagini alla facoltà cogitativa e all'intelletto, affinché questi possano svolgere le loro funzioni propriamente logiche di analisi, astrazione, deduzione, trasformando le figurazioni fantastiche in informazioni²⁸. Per Bruno, che fa suo il motto aristotelico «non è possibile pensare senza immagini», non si può giungere all'astrazione concettuale se non attraverso la percezione e la proiezione

wiederhervorbringend ist die Imagination, sofern sie für das Vermögen einer Aufnahme und Vergegenwärtigung von über die Sinneswahrnehmung vermittelten Wahrnehmungsbildern in Absenz der Wahrnehmungsgegenstände steht».

26 Cfr. A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 157.

27 Aurelius Augustinus, *De vera religione*, 10, §18, cit. in: N. Abbagnano-G. Fornero, *Dizionario di filosofia* (1998), p. 562.

28 Cfr. M. Ciliberto, *Per speculum et in aenigmate*, in OMN II, p. XIV sgg.

dell'informazione sensibile nella fantasia²⁹.

«Nulla v'è nella ragione che non sia stato in precedenza percepito ai sensi, e nulla v'è che, a partire dai sensi, possa giungere alla ragione senza il tramite della fantasia»³⁰

«Al senso spetta [...] non di conoscere limpidamente quanto è fuori dall'anima, ma di annunciarlo alla facoltà che conosce, mentre spetta all'immaginazione di conoscere non soltanto quanto è fuori dell'anima ma anche quanto è nell'anima»³¹

Nel *De umbris idearum* l'immaginazione viene descritta come accompagnante tutti i processi cognitivi che dall'affezione del senso vanno a costituire il contenuto mentale sul quale si esercita il giudizio che realizza la conoscenza:

«Nove elementi concorrono per rendere possibili reminescenza e memoria. L'intenzione preliminare, in virtù della quale uno dei sensi esterni o interni si esplica in atto per l'impulso di un oggetto esterno. Lo stimolo impresso sull'immaginazione, quando il senso, toccato in questo modo, immediatamente o mediatamente ridesta l'immaginazione. La reazione irriflessa che spinge l'immaginazione a investigare. L'atto consapevole con cui l'immaginazione subito inizia la sua indagine. Lo scutinio con cui l'immaginazione ricerca intendendo. L'immagine, ovvero la specie memorabile. Il contenuto dell'immagine, ovvero il carattere peculiare in virtù del quale essa può farsi oggetto specifico di memoria separandosi da tutte le altre. La rappresentazione di quel contenuto, in modo che, com'è naturale, quel contenuto si renda presente. Infine il giudizio, mediante il quale si comprende che tale è il contenuto di quell'immagine»³²

L'immaginazione svolge un ruolo centrale per l'arte della memoria, nei processi di rammemorazione e per la visualizzazione di immagini e sostrati³³.

Come è stato osservato, «i luoghi mnemotecnici e le immagini dei ricordi, ideati dalle tecniche bruniane, altro non sono che modalità particolari e determinate [...] di un'operatività cognitiva

29 Cfr. M. Matteoli/N. Tirinnanzi, *Commento a Explicatio triginta sigillorum*, in: OMN II, p. 388.

30 *Theses de Magia*, OM, pp. 376-377 [Nihil enim est in ratione quod aliquo pacto non fuerit in sensu, et nihil a sensu pertransit in rationem quod per phantasiam non deferatur].

31 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 211 [Ad sensum quidem pertinet, quae extra animam sunt non quidem plane cognoscere, sed potius cognoscenti nunciare; ad imaginationem vero non solum eam cognoscere, sed etiam ea quae sunt in anima].

32 *De umbris*, OMN I, p. 183 [Novem concurrunt ad rememorationem faciendam et memoriam. Intentio antecedens, qua primum aliquis sensus extrinsecus vel intrinsecus fit in actu ex hoc, quod movetur ab obiecto. Provocatio imaginationis, ubi sensus commotus iam mediate vel immediate expergeficit imaginationem. Imaginationis motus passivus, quo pellitur ad investigandum. Imaginationis activus motus, quo iam investigat. Scrutinium, quo intendens imaginatio investigat. Imago, utpote species memorabilis. Intentio imaginis, nempe ratio qua memorabilis efficitur in praesentiarum, aliis exclusis. Praesentatio illius intentionis, quod scilicet intentio illa praesens efficiatur. Et iudicatio, qua apprehenditur eam esse intentionem illius imaginis].

33 Come afferma T. Leinkauf, «kann Bruno die von ihm intendierte 'Kunst' auch als eine *pictura intrinseca* bezeichnen, die in permanenter Produktivität *imagines* hervorbringt, die sich [...] auf *res novae* beziehen und die als *scriptura extrinseca* in den ars-typischen *notae*, *characteres* und *signa* ihren Ausdruck finden». Si veda T. Leinkauf, *Einleitung a Über die Ursache* (2007), pp. XXXIV-XXXV.

spontanea ed innata nell'uomo, che riceve tuttavia una forma di potenziamento ed ottimizzazione»³⁴. I trattati di mnemotecnica di Bruno, proponendo un'arte di ottimizzazione e impiego consapevole e tecnico delle facoltà cognitive naturali, si confrontano con il compito di descrivere le condizioni di possibilità di un uso tecnico della memoria, e così, tematizzando i processi conoscitivi spontanei dell'uomo, rappresentano fonti preziose per la comprensione della gnoseologia bruniana, nonché della sua metafisica, dato che nella filosofia nolana l'epistemologia è sempre trattata in stretta relazione con la teoria metafisica³⁵. È quindi vero che, indipendentemente dal sussistere di un interesse per le tecniche mnemoniche per sé prese, lo studio delle opere mnemotecniche è necessario per comprendere la teoria bruniana della conoscenza. Come ha giustamente osservato Ciliberto infatti, «quando si studiano le opere mnemotecniche si entra, direttamente, nel centro dell' 'officina' filosofica di Bruno. Se si vuole comprendere come funziona la 'mente' di Bruno [...] è in questa 'officina' che bisogna entrare»³⁶.

La connessione tra memoria e immaginazione, e il compito assai rilevante delle immagini nei processi di rammemorazione, erano stati già individuati da Aristotele, il quale aveva identificato la parte dell'anima che riguarda la memoria con la medesima «cui appartiene anche l'immaginazione», sottolineando, inoltre, che «la memoria, anche degli intelligibili, non è senza immagine»³⁷.

Pertanto Bruno le riserva un ruolo centrale nelle sue opere di mnemotecnica³⁸. L'immaginazione svolge qui una funzione fondamentale non soltanto nei processi involontari di costituzione dell'oggetto della conoscenza, ma anche nell'applicazione volontaria delle tecniche previste dall'arte mnemonica per disporre all'interno dello spazio mentale, il "teatro della memoria", luoghi e sostrati sui quali imprimere, come su cera³⁹, immagini alle quali associare i contenuti concettuali da ricordare.

«Nella nostra arte abbiamo stabilito che in modo arbitrario si possano connettere luoghi comuni ad altri luoghi comuni e unire, congiungere ed avvicinare, ad opera della facoltà cogitativa e della fantasia, quelle realtà che di fatto risultano divise, disgiunte e lontane le une dalle altre»⁴⁰

34 M. Matteoli/N. Tirinnanzi, *Commento a Explicatio triginta sigillorum*, in: OMN II, p. 359; Cfr. anche M. Ciliberto, *Per speculum et in aenigmate*, in: OMN II, p. XV.

35 Cfr. L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno* (1988), pp. 15 sgg.

36 Cfr. M. Ciliberto, *Per speculum et in enigmate*, in OMN II, p. XIV.

37 Aristotele, *De memoria et reminescentia*, 450a 11-12.

38 Si veda H. Védrine, *La conception de la nature...* (1967), pp. 311 sgg.

39 La metafora aristotelica del sigillo su cera ritorna in *Cantus circaeus*, OMN I, p. 679.

40 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 677 [Ita ferme nobis consulitur in praesenti operatione, ut propria institutione loca communia locis communibus connectamus et opere nostrae cogitationis et phantasiae ea, quae re ipsa sunt divisa, disiuncta et ab invicem elongata, uniantur, coniugantur et adproximentur].

L'arte della memoria è infatti una tecnica di manipolazione dei *phantasmata* che si fonda sul principio aristotelico della precedenza gnoseologica delle immagini fantastiche sulla parola. La conseguenza che ne discende, è che ciò che si vede, per il suo intrinseco carattere di immagine, è facilmente memorizzabile, mentre le nozioni astratte o le espressioni verbali per fissarsi nella memoria necessitano di un supporto fantastico⁴¹.

La mnemotecnica bruniana consiste infatti nel compiere con maggiore consapevolezza, ottimizzandoli, i processi spontanei costitutivi dell'attività cognitiva umana.

«In quest'arte conviene attenersi al medesimo criterio cui vediamo conformarsi la natura stessa, perché l'arte stessa imiti e segua, emuli ed assista la natura»⁴²

Attraverso l'impiego di tecniche fondate sull'osservazione dei processi naturali di costituzione dell'esperienza e della formazione di conoscenze astratte, come della loro ritenzione memorativa, l'arte interviene attivando volontariamente le stesse facoltà che spontaneamente producono la conoscenza "naturale", e impiegandole come strumenti "psichici" per accrescere e perfezionare la propria capacità cognitiva e rammemorativa.

Le due facoltà fondamentali nell'impiego dell'arte sono l'immaginazione e la fantasia, rispettivamente lo strumento di scrittura/pittura/incisione e il sostrato sul quale viene scritto/dipinto/inciso: «È infatti la facoltà immaginativa che permette di plasmare immagini associandole a contenuti mentali appropriati, mentre compito principale e proprio della fantasia è raffigurare i luoghi e le sedi su cui si fissano le immagini»⁴³.

Bruno muove da una considerazione fisiologica dei sensi interni, riprendendo la distinzione e localizzazione nel cervello, in quattro cellette, fatta da Avicenna e poi ripresa da Alberto Magno⁴⁴.

41 Cfr. F. Yates, *The art of memory* (1966); P. Rossi, *Clavis universalis* (1960), pp. 32-33; E. Culianu, *Eros et Magie à la Renaissance*, [trad. it. *Eros e magia nel Rinascimento* (2006)].

42 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 667 [Habenda ergo ratio est in arte ista eadem cum ea, quam naturam ipsam habere perspiciamus, ut videlicet ars ipsa et imitetur et sequatur, emuletur et adiuvet naturam].

43 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 667 [Imaginativa enim perficit imagines cum rationibus suis, phantasia vero praesertim atque proprie loca atque sedes imaginum]. Si veda l'importante osservazione di Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme...* (1970), p. 81: «Le sujet des arts universels est donc pour Bruno l'immagination; et ceci pour la simple raison que les concepts qu'ils manient sont, en réalité, des images, – symboles qu'il est impossible, chez lui, de réduire à l'état de purs universaux. D'ailleurs, même s'ils n'étaient que des abstractions sans corps, leur nécessaire mis en ordre impliquerait une certaine spacialité, donc un acte d'immagination, – la distribution des τόποι dialectiques, vérités innées très simples et très générales, bases de toute connaissance, ne peut être conçue que par la *phantasia*. Or, l'ars universel n'est au fond que l'étude de ces 'lieux'; l'artiste de cette logique s'appelle, chez Bruno, *topicus*. Avant lui, la théorie des τόποι était courante dans l'art mnémiste; mais il a vu, – le premier, je crois, – qu'ils appartiennent à l'immagination et non à la mémoire ni à l'intellect; et il a défini leur substrat non comme une feuille de papier imaginaire, mais comme la source de toutes nos facultés innées».

44 Per questo riferimento si veda M. Gabriele, *Introduzione* a G. Bruno, *Corpus iconographicum*, nota 17, p. XXVI. Bruno riprende questa suddivisione in *Cant. Circ.*, OMN II, pp. 664-667; *De Umbris*, OMN I, pp. 97-99; *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 164-66; *Summa*, I, 4, pp. 31-32. Rinviamo inoltre a F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, pp. 58-59; L. Spruit, op. cit. (1988), pp. 114-6.

Se all'insegnamento aristotelico Bruno riconosce una valorizzazione del ruolo svolto dalla potenza immaginativa nel processo cognitivo e la sua connessione con le facoltà superiori, al commento di Avicenna al *De anima* può essere fatta risalire l'individuazione di una serie di sensi interni atti a contribuire, ognuno secondo le proprie specifiche funzioni, alla formazione e conservazione delle immagini interiori, attribuendo ad ognuno dei sensi interni una diversa collocazione all'interno di distinti ventricoli cerebrali (*cellulas*).

Pur determinando indipendentemente l'ordine dei sensi interni, Bruno presenta anch'egli una suddivisione del processo conoscitivo in una scala di sensi interni a ciascuno dei quali è attribuita una differente regione cerebrale⁴⁵.

Per Bruno nel cervello si trovano quattro cavità (*cellulas*) collocate in successione dalla parte anteriore della testa fino alla nuca, nelle quali hanno luogo rispettivamente le attività del senso comune, della facoltà fantastica, della facoltà cogitativa e della memoria:

«Esistono quattro cellette (*cellulas*) in corrispondenza di ciascuno dei quattro sensi interni; la prima di queste, detta del senso comune, si trova nella parte anteriore del cervello; la seconda, che si stende fino a metà cervello, si definisce sede della facoltà fantastica; la terza, subito dopo la precedente, è detta dimora della facoltà cogitativa, mentre la quarta è attribuita alla facoltà memorativa»⁴⁶

«Dobbiamo [...] esaminarle come quattro camere o recessi, non separate, ma racchiuse l'una dentro l'altra, in modo che si apra l'accesso alla quarta per la terza, alla terza per la seconda, alla seconda per la prima [...] niente entra nella memoria, se non attraverso l'atrio della facoltà cogitativa; nulla nella facoltà cogitativa, se non per l'atrio della fantasia; nulla entra nella fantasia, se non per l'atrio del senso comune»⁴⁷

Nella prima cellula il senso comune raccoglie e correla sinteticamente i dati sensoriali recepiti dalla percezione. Il risultato unitario di questa sintesi è accolto nello spazio della fantasia, dove assume forme più astratte, elaborate concettualmente, attraverso l'operato dell'immaginazione, che interviene sul sostrato fantastico ordinando, trasformando le rappresentazioni mentali e associandole a contenuti concettuali.

La facoltà cogitativa riceve all'interno della terza cellula i *phantasmata* elaborati dall'immaginazione, sui quali effettua una sorta di giudizio o valutazione, facendo sì che siano

45 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 665.

46 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 665 [Quatuor esse cellulas pro quatuor sensibus internis: quarum prima sensus communis appellatur, situata in anteriori parte cerebri; secunda, usque ad cerebri medietatem, phantasiae domicilium nuncupatur; tertia, illam contingens, cogitativae domus dicitur; quarta vero memorativae].

47 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 667 [Imaginentur enim ut quatuor camerae seu cubilia non quidem seposita, sed ut altero intra alterum collocato, ita ut in quartum pateat ingressus per tertium, in tertium per secundum, in secundum per primum. Dico in proposito, ut nihil ingrediatur memoriam nisi per atrium cogitativae, nihil cogitativam nisi per atrium phantasiae, nihil phantasiam nisi per atrium sensus communis].

immagazzinate nella memoria le immagini che la abbiano stimolato con gli affetti più forti.

La *cogitatio*, o ragione⁴⁸, termine con il quale Bruno chiama la «forza interiore, che nel genere degli esseri razionali si definisce comunemente cogitazione (*ratiocinantum*)»⁴⁹ è «la porta, l'ingresso e l'unica chiave della camera della memoria»⁵⁰. Noi conserviamo nella memoria soltanto il ricordo di quelle forme (*species*) – di per sé non sensoriali, ma che si ricavano da immagini sensibili – le quali hanno sollecitato il pensiero «con impressioni di amore, odio, timore, speranza, tristezza, letizia, orrore, diletto e con tutte le altre specie di affezioni proprie degli esseri animati. Mediante queste forme la memoria, da un lato, acquista la capacità di recepire immagini sensibili e le immagini sensibili, dall'altro, vengono recepite in atto dalla memoria nel modo più opportuno»⁵¹.

Il processo di ascensione, dal dato sensoriale disordinato ai contenuti concettuali e di memoria che costituiscono la conoscenza, consiste quindi in un movimento dalla pluralità informe a un'unificazione e astrazione progressiva, dove l'immaginazione, intervenendo sulla prima sintesi operata dal senso comune, elabora e trasforma la rappresentazione facendone un contenuto indipendente dal dato sensoriale originario, modificato e ordinato secondo un ordine razionale⁵².

Secondo il Nolano possiamo considerare questo procedimento gnoseologico naturale come un'opera di pittura mentale, poiché pensare è un'operare con la facoltà immaginativa, che compone e traduce in immagini i concetti: «Non è filosofo se non chi immagina e raffigura, perciò [...] il pensare è riflettere per immagini»⁵³.

L'arte della memoria è una tecnica di ottimizzazione dei processi naturali di formazione della conoscenza, che fondandosi sui processi di formazione di immagini mentali sopra descritti, riproduce e accentua il carattere figurale di questi procedimenti interiori, costituendosi come un'arte della pittura interiore.

48 Cfr. M. Matteoli, *Commento*, OMN I, p. 505: «Oggi diremmo 'ragione', poiché la 'cogitativa' o 'cogitatio' o 'cogitans', già presente in Avicenna, è concepita da Averroè e da un'ampia tradizione come facoltà del giudizio sul particolare, ad esempio 'questo è Platone', 'questo è un uomo' ».

49 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 669.

50 *Cant. Circ.*, OMN I, p. 667 [Est ianua et introitus et clavis unica cubilis memoriae].

51 *Cant. Circ.*, OMN I, pp. 668-669 [Per amorem, odium, metum, spem, tristitiam, laetitiam, abominationem, delectationem et species aliarum affectionum animalium, quibus quidem memoria redditur habilis ad receptionem specierum sensibilium et species sensibiles aptissime actu ab eadem recipiuntur].

52 Cfr. Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme...*(1970), pp. 64-65: «Elle [l'immagination] faisait partie des "sense intérieurs", groupe ou plutôt série de fonctions commençant avec le sens commun et aboutissant à la mémoire, si l'on suit l'ordre des transformations intérieurs des images, ou au jugement, si l'on suit l'ordre de l'abstraction croissante. [...] Bruno, de même, énumère souvent dans ses œuvres latines les facultés qui forment la transition de la sensation au concept, comprenant en bonne place *imaginatio* et *phantasia*. Il tient surtout, conformément à sa conception empiriste, à souligner que rien n'entre dans la mémoire, et a *fortiori*, dans l'intellect, sans avoir passé par le sens et par toute la série des facultés intérieures, forçant porte après porte par l'intensité de l'impression et par la vertu des émotions soulevées».

53 *Expl. trig. sig.*, OMN II, p. 120-1 [Non est philosophus, nisi qui fingit et pingit, unde [...] intelligere est phantasmata speculari].

Bruno sottolinea l'analogia tra l'arte mnemonica e una forma di pittura o scrittura interiore⁵⁴. Le osservazioni sin qui riportate dovrebbero esserci sufficienti a rilevare le ragioni che giustificano tale associazione analogica. Come la scrittura e la pittura "esteriori" presentano segni e forme all'occhio "estereiore", così l'arte della memoria, fondandosi sulla consapevolezza del ruolo centrale svolto dall'immaginazione nei processi cognitivi spontanei, insegna ad attivare volontariamente questa facoltà eidolopoietica per presentare all'occhio interno, sullo "schermo" – o tela, se preferiamo seguire la metafora della pittura, piuttosto che della tavola aristotelica – della fantasia, al posto delle immagini spontaneamente offerte dalla percezione sensoriale, delle immagini volontariamente e artificialmente prodotte dall'immaginazione, cui è associato un contenuto concettuale, e ognuna delle quali è accompagnata da una forte impressione emotiva in modo da essere più efficacemente ritenute e richiamate dalla memoria.

Creando un parallelo analogico con l'arte di legare a sé individui o gruppi di individui operando manipolativamente sul senso esterno e sui i *phantasmata* da questo suscitati – la quale è trattata nel *De vinculis*, Bruno paragona nel *De umbris* la propria mnemotecnica a tale arte: «Come esiste un'arte in grado di allettare, attirare e legare il senso esterno, ugualmente esiste un'arte in grado di attrarre e vincolare col più tenace dei nodi il senso interno»⁵⁵.

I grandi artisti, prosegue il Nolano, hanno saputo dare alle cose rappresentate una forma di tale intensità e perfezione da imporsi ai sensi e penetrare incisivamente in essi. Per questo, scrive, gli uccelli si gettavano sull'uva dipinta da Zeusi e solo a stento poteva essere mantenuta pura dai suoi amanti la Venere scolpita da Prassitele⁵⁶.

Così Bruno sembra pensare l'arte mnemonica come un'applicazione su se stessi di quell'arte magica, la quale consiste nel manipolare gli individui influenzandone l'immaginario attraverso un'oculato intervento sui loro sensi.

Seguendo questa suggestiva analogia, l'artista della memoria è come un mago che rivolga la propria arte sui propri processi psichici, manipolando direttamente le immagini mentali senza operare attraverso il medio dei sensi, per plasmare immagini di una chiarezza e incisività emotiva tale, da poter conservare e richiamare infallibilmente alla coscienza ogni contenuto affidato ad esse.

Nel *De umbris idearum*, dopo aver menzionato «alcuni arabi che si pongono nel solco della

54 *De umbris*, OMN I, p. 143: «È infatti una pittura interiore, poiché produce le immagini delle cose e delle opere da ricordare. Ma è anche una scrittura interiore, dal momento che conferisce ordine ai concetti e alle cose, e attribuisce segni, note e caratteri».

55 *De umbris*, OMN I, p. 197 [Quod sicut extat ars quae sensum externum allicit, trahit atque ligat, ita est quae sensum internum allectat atque tenacissime vincit].

56 *De umbris*, OMN I, p. 197.

tradizione peripatetica e che hanno già toccato alcuni dei temi qui esposti»⁵⁷, Bruno sottolinea l'ordine e il rapporto analogico secondo cui si articola il susseguirsi delle diverse facoltà conoscitive, osservando che «il senso esterno concerne i corpi, la fantasia i simulacri dei corpi, l'immaginazione i contenuti dei singoli simulacri, l'intelletto le nature comuni dei singoli contenuti e le ragioni totalmente incorporee»⁵⁸.

Questa descrizione richiama quasi letteralmente un passo della *Theologia platonica* di Ficino: «Il senso concerne i corpi, l'immaginazione le immagini dei corpi, la fantasia le singole rappresentazioni delle immagini, l'intelletto le nature comuni delle singole rappresentazioni e le ragioni del tutto incorporee»⁵⁹.

Il Nolano rispetto a Ficino inverte l'ordine di immaginazione e fantasia. Bruno sembra avvicinare la fantasia al senso comune: «La fantasia intesa nel suo significato più generale, vale a dire in quanto include tra i propri significati anche quello del senso comunemente definito comune»⁶⁰.

Nel *Sigillus sigillorum* è riprodotta la suddivisione delle facoltà cognitive che Bruno aveva esposto anche nel *De umbris*. Quest'articolazione pone in ordine di successione "ascendente" il senso, la fantasia, l'immaginazione e l'intelletto.

Nel *Sigillus Sigillorum* «Bruno fonda l'unità delle facoltà conoscitive tradizionali, considerandole quali manifestazioni che partecipano di un unico principio spirituale»⁶¹.

Piuttosto che insistere sulle differenze tra queste facoltà, Bruno sottolinea che queste vadano considerate come differenti manifestazioni, momenti di un unico principio che pervade l'intera realtà, raccogliendo le attività in cui si articola il conoscere in un atto in realtà unitario, dove le diverse facoltà, anziché operare separatamente, quasi sfumano le une nelle altre:

«Secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica (l'intelletto) discende in tutto, mentre il senso ascende, così come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi»⁶²

57 *De umbris*, OMN I, p. 195 [Arabibus, qui versati sunt circa Peripateticam disciplinam, a quibus nonnulla praetacta sunt].

58 *De umbris*, OMN I, p. 195 [Sensus exterior sit circa corpora, phantasia circa corporum simulachra, imaginatio circa singulas simulachrorum intentiones, intellectus vero circa singularum intentionum naturas communes et rationes poenitus incorporeas]; si veda anche *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 209-211.

59 M. Ficino, *Theologia platonica* (2011), p. 589.

60 *De umbris*, OMN I, p. 193: una probabile ricezione di Avicenna. Cfr. anche Avicenna, *Liber de anima*, Louvain-Leiden, 1968-72, p.87: «Fantasia quae est sensus communis».

61 L. Spruit (1988), op. cit., p. 34.

62 *Sig. sigill.*, OMN II p. 217 [Illa enim pro rerum diversitate et multitudine specierum in omnia quadam analogica progressionem descendere dicimus, sensum verum ascendere, imaginationem quoque hinc, rationem autem inde descendere pariter et ascendere, ita ut eadem virtus et cognoscendi principium idem a diversis functionum et mediorum differentiis diversas recipiat nomenclaturas].

Bruno arriva ad avvicinare i due estremi del processo conoscitivo, considerando il senso nient'altro che intelletto «se nel senso si dà partecipazione all'intelletto, il senso non sarà altro che intelletto»⁶³.

Già Aristotele sottolineava come il pensiero sia strettamente congiunto alla figurazione interiore, al tracciare immagini nella mente. Bruno arriva a identificare esplicitamente il pensiero, anche nei suoi procedimenti analitici e disgiuntivi, all'attività dell'immaginazione.

Anche il pensiero discorsivo non è che un'attività dell'immaginazione, e non si fonda su una facoltà essenzialmente distinta da quella che si manifesta nell'anima umana in forma d'istinto o impulsi passionali. Tutti questi fenomeni dell'esperienza interiore sono infatti per Bruno espressioni dell'immaginazione, che il filosofo distingue ancora in due sfere di attività, ma solo secondo un procedimento logico-retorico funzionale all'esposizione della sua dottrina. Tale distinzione non pertiene infatti l'essenza che si esplica nell'istinto come nel pensiero analitico o discorsivo. Tale essenza è infatti una e indivisa e attivamente presente in ogni attività dell'animo umano:

«In noi l'immaginazione è duplice: l'esperienza ci mostra infatti come la prima si manifesti raziocinando nell'anima, padrona di discorso e di giudizio [...]; la seconda invece nell'anima ovvero vita, in noi priva di ragione [...]. Questa seconda forma di immaginazione non si avvale certo di ragione e di discorso, ma condotta piuttosto da una sorta di istinto si esplica in relazione alle passioni del corpo, e come senso comune è principio degli altri sensi»⁶⁴

E la ragione a sua volta per il Nolano può essere considerata identica all' «intelletto stesso, il quale qui ed ora intuisce in modo immediato, così come allora aveva prodotto argomentando catene di discorsi articolati»⁶⁵.

L'immaginazione si rivela così come una delle modalità con cui «una sola semplice essenza [...] dotata di un'unica, prima, totale e semplice efficacia»⁶⁶ si esplica nei diversi momenti della vita psichica:

63 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 217-218.

64 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 215 [Duplicem subinde in nobis esse imaginationem considerato: primam quidem in anima ratiocinantem experimur, discursionis iudicii que compotem rationique quodammodo similem; secundam vero in anima seu vita, in nobis ratione carentem, ab hac impressam. Quae quidem imaginatio non tam ratione utitur et discursione, quam fertur instinctu quodam circa corporis passiones, et tamquam communis sensus principium est sensuum reliquorum]. Eugenio Garin rileva questa concezione unitaria delle facoltà del senso interno già in Ficino: «Ficino insegue la potenza creatrice dell'immaginazione [...], riconducendo ad essa tutte le scienze, le tecniche e le arti, ossia ogni opera dell'uomo a cui concorrono insieme fantasia e ragione», in: Eugenio Garin, *Phantasia e Imaginatio* (1988), p. 13.

65 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 221.

66 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 219.

«Questa si divide, distingue e moltiplica nel sostrato, mentre l'uno e medesimo accoglie diverse denominazioni da diversi atti, per cui si potrà dire: il senso in se stesso sente soltanto, nell'immaginazione sente perfettamente il proprio sentire; [...] il senso – che è ormai una sorta di immaginazione – in se stesso immagina, nella ragione percepisce di immaginare; il senso, che è ormai ragione, in sé argomenta, nell'intelletto avverte di argomentare; il senso, che è ormai intelletto, in se stesso intende, mentre nella mente divina intuisce il proprio intendere»⁶⁷

Nel *Sigillus sigillorum* Bruno attribuisce all'attività dell'immaginazione ogni funzione conoscitiva, sia che riguardi la conoscenza delle cause delle affezioni del senso esterno, sia per ogni altro oggetto dell'esperienza interiore: «Spetta all'immaginazione di conoscere non soltanto quanto è fuori dell'anima ma anche quanto è nell'anima»⁶⁸.

Bruno quindi attribuisce sì all'immaginazione la funzione tradizionalmente attribuitale, quella di medio tra la sensazione e il pensiero, ma all'interno di una dinamica gnoseologica in cui le distinzioni tra le differenti facoltà sfumano nell'unità del processo cognitivo. «Il senso [...] sente soltanto», ma è nell'immaginazione che «sente perfettamente il proprio sentire». Il senso, divenuto «una sorta di immaginazione», in se stesso immagina, «nella ragione percepisce di immaginare», secondo una progressione ascendente che arriva a toccare il gradino più alto della mente.

Bruno è tanto radicalmente convinto dell'unità psichica di queste facoltà e dei processi da esse messi in atto, da equiparare, nel *De vinculis*, l'immaginazione alla mente stessa: «Mens seu imaginatio»⁶⁹.

Il principio che anima la facoltà fantastica e plasma le rappresentazioni del senso interno, è unico per i sensi esterni e interni. Esso consiste di «una sostanza indivisibile, che restando medesima concepisce le figure ed i caratteri di cose sia numerose, sia anche grandi»⁷⁰. Questa sostanza, la «causa materiale» dell'attività conoscitiva, che nel *De compendiosa architectura* viene associata a «quella malinconia che è il temperamento più moderato tipico di Saturno»⁷¹, è lo *spirito fantastico*, «il senso più originale e il corpo primo dell'anima», che «opera dall'interno» e «intorno [al quale] la natura ha [...] costruito tutto l'edificio della testa»⁷².

67 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 219 [Quam in subiecto dividi, distingui, et multiplicari necessum est, et unum idemque diversas a diversis actibus accipere denominationes, ut dicatur: sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui iam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit; sensus, qui iam ratio est, in se argumentantur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus, qui est iam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur].

68 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 211 [Ad imaginationem vero non solum ea cognoscere, sed etiam ea quae sunt in anima].

69 *De vinculis*, OM, p. 451.

70 *De imag. comp.*, OMN II, p. 195.

71 *De compend. arch.*, OLU, p. 9: «La causa materiale [dell'attività conoscitiva] consiste in quella malinconia che è il temperamento più moderato di Saturno e nella quale risiede uno spirito che si offre all'animo come strumento più confacente per l'opera della contemplazione».

72 *De imag. comp.*, OMN II, p. 541. Sul concetto di *spiritus phantasticus* si veda il fondamentale articolo di Robert Klein, *L'imagination comme vêtement de l'âme...* (1970). Ancora l'elegante ed erudito articolo di Eugenio Garin, *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi* (1988), p. 4: «Lo *spiritus* appare come l'*aetherum vehiculum* delle immagini [...]. Le immagini – le 'ombre delle idee' – si muovono e circolano mediante

Lo spirito fantastico, «unico e indivisibile principio», è il principio di rappresentazione della realtà, e di ogni rappresentazione in generale, che opera nel campo conoscitivo individuale con la medesima inesauribile creatività con cui l'anima universale opera nella natura. Per sua virtù i sensi percepiscono tutte le sensazioni, i dati dei sensi vengono sintetizzati nell'unità di immagini fantastiche, le quali, associate a contenuti affettivi, vengono elaborate dalla ragione e conservate nella memoria.

I.I.III Immaginazione e conoscenza metafisica

Le riflessioni di Bruno sulla natura e le capacità dell'immaginazione, se certamente, come confermato dalla lettera del *De imaginum compositione*⁷³, si inseriscono nella tradizione di ricezioni del *De anima* di Aristotele cui abbiamo accennato, se ne distanzia su un punto fondamentale.

Lo stagirita infatti, mentre riconosce alla *phantasia* un ruolo gnoseologico fondamentale, al contempo ne sottolinea la pericolosa potenzialità di indurre a errori di giudizio.

In quanto per mezzo dell'attività dell'immaginazione è come se l'atto della vista continuasse a perdurare anche «ad occhi chiusi»⁷⁴, essa può condurre l'intelletto a giudicare falsamente, sulla base d'immagini non corrispondenti alla realtà.

Le sensazioni dei sensibili propri è infatti vera e comporta errore in minima misura. Sono le rappresentazioni prodotte dall'immaginazione, quando l'oggetto della percezione è distante o addirittura assente, a condurre potenzialmente il soggetto conoscente in errore⁷⁵. Secondo Aristotele infatti le immagini mentali (*phantasmata*) sono per l'intelletto come i contenuti percettivi (*aisthemata*): oggetti di conoscenza che nell'azione vengono evitati o perseguiti a seconda che siano stati giudicati positivamente o negativamente⁷⁶. Se è vero che per lo Stagirita l'immaginazione svolge un ruolo conoscitivo fondamentale, poiché senza le rappresentazioni da essa presentate l'intelletto non può conoscere nulla, in questa risiede anche la fonte di possibili errori: qualora l'immaginazione, nella sua libertà creatrice di comporre e modificare i contenuti percettivi originari, presenti all'intelletto immagini che lo allontanino o sviino dal dato originario

lo *spiritus*, che è un corpo sottile e che diventa davvero il *currus* e la *navis phantasiarum*».

73 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, pp. 488-489; pp. 508-509.

74 Aristotele, *De anima*, 428a 16.

75 Aristotele, *De anima*, 428a10-20.

76 Aristotele, *De anima*, 428a16.

dei sensibili propri, nei quali solo consiste una relazione sicura con la realtà.

Questo aspetto della teoria aristotelica dell'immaginazione, la cui influenza perdura fino al Rinascimento, è ciò che Eusterschulte chiama una «moralphilosophische Problematisierung» dell'immaginazione: «In dem Maße, wie der Vorstellungstätigkeit die Fähigkeit beigelegt wird, affektiv wirkungsvolle, gleichsam unkontrolliert sich über die Wirklichkeit hinwegsetzende Bildszenarien in der Seele der Rezipienten zu evozieren, verstärken sich Vorbehalte gegenüber der Irrtumsfähigkeit, dem Trügerischen wie der sinnlich Verführungskraft des Imaginierten»⁷⁷.

Ancora nel presumibilmente primo trattato dedicato espressamente al tema dell'immaginazione agli inizi del XVI secolo, il *De imaginatione* di Gianfrancesco Pico della Mirandola, nipote del celebre Giovanni Pico, all'analisi della funzione conoscitiva dell'immaginazione, svolta secondo le linee della psicologia aristotelica da noi riassunte, sono associati continui richiami ai pericoli intrinseci all'attività immaginativa, tanto che «Gianfrancesco Pico sieht seine Aufgabe mit der Schrift *De imaginatione* vornehmlich darin, auf die Gefahren der Imagination hinzuführen»⁷⁸. Egli, in linea con l'insegnamento aristotelico, sottolinea il contrasto tra le immagini prodotte dall'immaginazione e la percezione, sempre vera, di oggetti direttamente presenti al senso, giungendo a definire l'*imaginatio* "vana et oberrans"⁷⁹ a causa della sua capacità di presentare alla conoscenza immagini indipendentemente dalla concreta datità sensoriale degli oggetti, raffigurando cose passate o future, e addirittura cose che né esistono in natura né possono essere parte dell'ordine naturale, in quanto lo contraddicono apertamente: «Possiamo immaginare ogni genere di cose, che né esistono né possono esistere»⁸⁰. L'immaginazione infatti produce immagini anche in assenza di uno stimolo sensoriale (*nullo etiam movente, prodit imagines*)⁸¹ traendo in inganno il soggetto conoscente con la rappresentazione di cose «che non possono essere state create dalla natura (*a parente natura gigni non posse*)»⁸² o comunque non possono venire alla luce in modo naturale: «Imagines [...] quae etiam promi a natura in lucem nequeunt»⁸³.

All'immaginazione viene dunque riconosciuto un ruolo centrale nei processi conoscitivi e per le azioni umane, in quanto anche queste, avendo il loro fondamento nei giudizi dell'intelletto, dipendono in ultima istanza dalle rappresentazioni presentate dall'immaginazione. La quale però, come abbiamo visto, e in questo sta la preoccupazione di Gianfrancesco Pico, può trarre in inganno il giudizio con immagini non corrispondenti al dato percettivo. L'immaginazione è quindi

77 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 156.

78 Per tutti i riferimenti a Gianfrancesco Pico (inclusive le citazioni), si veda A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., pp. 159 sgg.

79 Della Mirandola, in: Keßler (1984), 52/53.

80 Della Mirandola, in: Keßler (1984), 54/55.

81 Della Mirandola, in: Keßler (1984), 56/57.

82 Della Mirandola, in: Keßler (1984), 52/53, 56/57.

83 Della Mirandola, in: Keßler (1984), 56/57.

«ebenso zentrale wie riskante»⁸⁴: «Entscheidend ist der auf Aristoteles gestützte Befund, daß richtige Erkenntnis die Bedingung tugendhaften Handelns ist. Wenn aber alle Erkenntnistätigkeiten auf Vorstellungen beruhen, werden diese zur Hauptquelle von philosophischen Irrlehren, Häresien wie amoralischen Haltungen und Fehlhandlungen bis hin zu einem potentiellen Verlust der menschlichen Würde»⁸⁵.

Bruno si distanzia da questo aspetto della riflessione aristotelica sull'immaginazione, in quanto per lui la potenza creatrice di questa facoltà, la quale non solo riproduce i dati dei sensi, ma li rielabora producendo forme non esistenti in natura, è segno di una forza divina insita nell'uomo, che si esplica nell'attività illimitatamente creatrice dello *spiritus phantasticus* come nella natura tutta⁸⁶.

La differente valutazione bruniana della potenza produttiva dell'immaginazione segna inoltre una differenza fondamentale della riflessione nolana da quella di Ficino.

La differenza tra Bruno e Ficino riguarda infatti, oltre alla diversa collocazione dell'immaginazione nell'ordine delle facoltà del senso interno, soprattutto l'importante divergenza nella valutazione di questa stessa facoltà in funzione della conoscenza della verità metafisica.

Ficino non sempre distingue nettamente la relazione tra *phantasia* e *imaginatio*⁸⁷. Ficino

84 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 164.

85 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, p. 164.

86 Su questo punto si veda l'originale articolo di Moog Grünewald *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), nel quale la studiosa, mettendo in evidenza le analogie tra la concezione bruniana di *furor* e il concetto di *inspiration* in Baudelaire, afferma: «Est ist aber der Intellekt bzw. die Imagination, die – wie Baudelaire in seinem großen Kapitel über die 'Reine des facultés' expliziert – mit Methode analysiert und dekomponiert, Überraschendes, Neues und jeweils Vollkommenes hervorzubringen imstande ist und die dieses Vermögen *ihrer göttlichen Herkunft (à son origine divine)* verdankt, einer Göttlichkeit, die als *Origo* in ihr selbst liegt, ihr selbst eignet». Si veda Moog Grünewald *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), p. 101. Moog Grünewald [ivi, nota 29, p. 100] attribuisce a Bruno il merito di elaborare una concezione dell'immaginazione che si affermerà gradualmente solo nel XVIII secolo, ad esempio con la distinzione di Coleridge tra *fancy* e *imagination*, raffinandosi ulteriormente nella riflessione di Baudelaire: «Das intrikate und unerhört Neue der Brunianischen Bestimmung des 'Intellekts' ist fernhin, daß diesem das Vermögen des frei Schöpferischen zuerkannt wird. Insofern ist der Brunianische 'Intellekt' strukturelles Analogon der selbsttätigen schöpferischen Phantasie, deren Konzept sich allmählich im 18. Jahrhundert herausbildet und mit und seit Baudelaire für die Moderne Geltung hat. Mithin ist der Brunianische 'Intellekt' weder Ratio noch Phantasia bzw. Imagination im Verständnis der antiken Erkenntnistheorie und der die antike Erkenntnistheorie aufnehmende rinascimentale Poetik [...]. 'Begeisterung' als Ausdruck göttlicher Einwirkung, Enthousiasmos, Inspiration, ist nur mehr eine Sonderform der Dichtung, eine Form poetischer Offenbarung, die gerade nicht die Ratio, den Intellekt betrifft, vielmehr die inferiore Phantasia bzw. Imagination in Mitleidenschaft zieht». Per quanto riguarda l'avvicinamento a Baudelaire, si veda ancora *ivi*, p. 99: «Der die unendliche Bewegung vollziehende Intellekt gewinnt die Qualität dessen, was spätestens seit Coleridge mit dem Begriff der 'Imagination' ('imagination' in Unterscheidung von 'fancy') gekennzeichnet wird». Si veda anche T. Leinkauf, *Die epistemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno* (2010), p.17: «Zum reinen urteilenden Verständnisfähigkeit (dem ratiocinium), die seit der klassischen Antike zur Wesensauszeichnung des Menschen als Menschen [...] gehörte, tritt jetzt die imaginative, phantasiereiche Vorstellungstätigkeit als 'bereichernd' und 'erweiternd' [...] hinzu». Ancora Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme...* (1970), p. 67: «Bruno souligne la possibilité, pour l'imagination, de rectifier le représentations des réalités naturelles selon 'ce qui devrait être' – fonction de la φαντασία mise en relief pqr le platoniciens de tous le temps et mqnfestement incompatible avec le rôle de simple servante de la raison».

87 Si veda P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (1953), p. 250.

attribuisce all'immaginazione una funzione simile a quella del *sensus communis* in Aristotele: essa riunisce le impressioni dei cinque sensi in un'unica rappresentazione, con un'attività immediata dell'anima e senza che la presenza degli oggetti sia necessaria⁸⁸.

L'anima mostra a questo livello gnoseologico un carattere attivo, non meramente passivo nella ricezione delle impressioni dei cinque sensi. Lungi dall'essere una *tabula rasa* inscritta dalle impressioni sensibili, essa contiene in sé i semi innati o forme potenziali che vengono svegiate e attualizzate dalle impressioni esteriori.

La fantasia giudica le immagini in cui l'immaginazione ha riunito sinteticamente i dati sensoriali, denominandole ed enunciandone certe qualità. La formulazione del concetto è un'attività che pertiene al pensiero, ma le rappresentazioni della fantasia mostrano già una sorta di predeterminatezza concettuale⁸⁹.

Nel capitolo I del libro VIII della *Theologia Platonica* i quattro gradi per cui «il nostro animo conoscendo si eleva dal corpo fino allo spirito» sono «il senso, l'immaginazione, la fantasia e l'intelligenza»⁹⁰.

Sebbene l'operato dell'immaginazione comporti un grado di astrazione dalla materia maggiore rispetto al senso, perché «per pensare i corpi, non ha bisogno che essi siano presenti», la facoltà immaginativa rimane sempre indissolubilmente legata alla dimensione umbratile della realtà sensibile. In tal senso *l'imaginatio* «non è del tutto pura, perché non conosce niente altro che ciò che il senso ha percepito o concepito»⁹¹. La fantasia invece manifesta una prima forma di giudizio. A differenza dell'immaginazione, che coglie semplicemente la superficie "esteriore" delle cose, la fantasia sarebbe in grado di "presagire" l'esistenza delle realtà incorporee⁹².

Nella *Theologia platonica* Ficino definisce come *phantasia* l'atto in cui l'anima osserva e giudica la percezione nello *spirito*⁹³.

La teoria dell'impossibilità di ogni conoscenza *sine conversione ad fantasmata* viene chiaramente espressa nel *Sopra lo Amore*, dove fa inoltre la sua comparsa il motivo dello specchio, centrale nella metafisica dell'ombra bruniana: «Piglia ancora per gli strumenti de' sensi le immagini de' corpi di fuori: le quali immagini non si possono appiccare nell'anima, perocché la sustanza incorporea, che è più eccellente che i corpi, non può essere formata da loro per la recezione delle immagini: ma l'anima essendo presente allo spirito in ogni parte agevolmente vede le immagini

88 Si veda P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, op. cit., p. 250.

89 Si veda P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, op. cit., pp. 250-251.

90 M. Ficino, *Theologia platonica* (2011), p. 581.

91 M. Ficino, *Theologia platonica*, VIII, I, op. cit., p. 581.

92 M. Ficino, *Theologia platonica*, VIII, I, op. cit., p. 583.

93 M. Ficino, *Theologia platonica*, VII, VI, op. cit., p. 549.

de' corpi, come in uno specchio in esso rilucenti e per quelle giudica i corpi»⁹⁴.

Al di là della distinzione tra *phantasia* e *imaginatio*, che Bruno tende a capovolgere, nonostante non si attenga sempre ad una rigida distinzione tra le due facoltà, ciò che distingue più nettamente Bruno da Ficino è l'ineliminabile connessione che secondo il filosofo fiorentino le due facoltà hanno con il mondo dei corpi, e conseguentemente con la falsità e l'inganno.

Anche laddove la fantasia esplica una capacità di maggior astrazione dai sensi, rappresentando una prima forma di giudizio, per Ficino questa si dimostra comunque il più delle volte fallace e ingannatrice. Nel *Sofista* afferma che la fantasia «simulachra fingit non existentium» e che appunto «in genere phantastico Sophista versatur et fallit»⁹⁵.

Sono aspetti su cui Ficino insiste proprio a proposito di ciò con cui per Bruno l'immaginazione intrattiene un rapporto privilegiato: il pensiero dell'infinito e di Dio. Qui, secondo la *Theologia Platonica*, la «fantasia ci inganna (fallit) con le sue illusioni», poiché, in virtù del suo vincolo con la sfera dell'apparenza sensibile, non fa che rappresentare le nozioni di infinità e ubiquità divina con criteri inadeguati, che ne falsificano l'autentico significato⁹⁶.

Nella sua trattazione dell'immaginazione, Bruno non si concentra esclusivamente sulla sua capacità riproduttiva di rappresentare interiormente le percezioni sensoriali, ma insiste sul potere creativo e produttivo della facoltà immaginativa.

A partire da un richiamo iniziale ad Aristotele, nel *De imaginum compositione* Bruno sottolinea la capacità produttiva e trasformatrice dell'immaginazione.

È questo infatti un aspetto già presente, seppure implicitamente, nell'insegnamento aristotelico. Come abbiamo detto, la visione interiore è resa possibile da un'attività dell'immaginazione, che traduce le immagini "esteriori" percepite sensorialmente in immagini mentali (*phantasmata*), ora visibili dall'«occhio interiore»⁹⁷. Nonostante l'immagine aristotelica della *tabula rasa*⁹⁸, questo processo non va inteso come meramente passivo, in quanto la rappresentazione fantastica implica un processo di traduzione e sintesi dei dati percettivi, che dimostra una capacità spiccatamente produttiva di questa facoltà⁹⁹.

Aristotele stesso sottolinea l'indipendenza e la libertà della rappresentazione fantastica dal dato percettivo. Libertà particolarmente evidente nel caso del sogno, nel quale l'immaginazione è libera di trasformare ed associare i dati appresi empiricamente secondo una logica indipendente

94 M. Ficino, *Sopra lo amore*, Orazione VI, cap. VI, ed G. Rensi, SE, Milano, 2003.

95 M. Ficino, *Opera*, 2 Vol., Basilae (1576; ristampa anastatica Torino 1962), p. 1292.

96 M. Ficino, *Theologia platonica*, II, VI, ed. E. Vitale, Milano 2011, p. 121.

97 Cfr. M. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 103.

98 Aristotele, *De anima*, 430a: «L'anima razionale [...] al momento del suo ingresso nel corpo è come una tavola vuota, sulla quale non è ancora scritto o disegnato niente».

99 Cfr. M. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 103.

da un corrispettivo empirico.

L'idea di un libero tracciare figure interiori viene efficacemente sviluppata da Gianfrancesco Pico della Mirandola nel *De imaginatione* (1501), uno dei primi trattati dedicati all'immaginazione sulla soglia del 16 secolo: «Weil die Abbilder der äußeren Dingen in ihr gleichsam gemalt und ihre verschiedenen Erscheinungen geformt und nach Wunsch gestaltet werden, genau so wie auch die Maler, die verschiedenen, voneinander abweichenden Formen der Dinge abmalen»¹⁰⁰.

L'associazione dell'immaginazione con l'atto della pittura, un atto formativo e necessariamente interpretativo, riconosce all'immaginazione un'attività indipendente dalla percezione, in quanto agendo intenzionalmente sui dati percettivi offerti dai sensi, esprime una capacità creativa di formare immagini e di operare su di esse indipendentemente dai corpi effettivamente presenti nella realtà esteriore.

Per Bruno proprio la libertà produttiva dell'immaginazione, e la sua capacità di produrre e trasformare immagini all'infinito, permette al soggetto d'instaurare una comunicazione con le dinamiche della natura: come la realtà è innervata da un principio vitale che esprime, nella produzione continua di infiniti atti, componendo e generando «specie innumerevoli», la sua potenza, così lo «spirito fantastico», «grembo insaziabile di forme e di specie», «aggiunge altresì grandezza a grandezza, numero a numero»¹⁰¹. Per opera dell'immaginazione, «principio efficiente intrinseco», le forme naturali non sono semplicemente conservate, «ma potranno poi essere moltiplicate oltre ogni proporzione secondo la moltiplicazione delle immagini innumerevoli che si possono concepire»¹⁰².

Il parallelismo tra immaginazione e la natura opera anche a livello lessicale. L'immaginazione viene definita da Bruno, per il suo infinito, 'interno' potenziale creativo, «principio efficiente intrinseco», al pari dell'intelletto universale che, come un «artefice», opera «da l'intrinseco della seminal materia»¹⁰³.

In forza di queste affinità tra l'immaginazione e le dinamiche naturali, l'immaginazione può instaurare un rapporto privilegiato con l'infinito.

L'immaginazione, cui Aristotele attribuiva il potere di farci cadere in errore e Ficino nella *Theologia platonica* definiva come ingannatrice e schiava del regno dei corpi, viene rappresentata da Bruno nell'*Acrotismus*¹⁰⁴ come emulatrice della natura.

100 Keffler, Mirandola (1984), 50/51, cit. in A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 101sgg.

101 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 539-41.

102 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 539-41. Cfr. T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), p. CIX: «Die Selbststabilisierung des Individuums angesichts einer für es unkalkulierbaren 'vicissitudo rerum' gelingt in den Augen Brunos daher nur noch durch die spontane, freie und unkonditionierte Aktivierung [...] des genuin zu seiner mentalen 'Natur' gehörenden Feldes der Phantasie und der, um es idealistisch zu sagen, 'produktiven Einbildungskraft'».

103 *De la causa*, Utet p. 654, BL p. 116.

104 *Acr. cam.* (2009), pp. 86-87.

In questo testo, che racchiude, esposta in ottanta articoli, la critica di Bruno alla filosofia naturale di Aristotele, il Nolano interpreta e confuta la filosofia naturale dello Stagirita, opponendovi, come superamento dialettico di questa, la propria concezione dell'universo.

Qui, in aperta polemica con Aristotele, secondo il quale perveniamo all'erronea credenza dell'infinita attuale dell'universo, poiché «nell'immaginazione il numero e la grandezza naturale non hanno mai fine»¹⁰⁵, Bruno capovolge la valutazione aristotelica, effettuando una vera e propria *Um-wertung* dell'immaginazione, la quale proprio per la sua caratteristica di tendere all'infinito, da fonte di errore di giudizio viene assunta a strumento privilegiato di conoscenza della natura: «In verità, cos'altro dovrei credere che sia la potenza immaginativa se non un'ombra che emula la natura [naturae umbram aemulatricem]?»¹⁰⁶.

Per il Nolano in «natura nulla è vano, contro natura, oltre natura»: non vi è capacità naturale il cui potere non risponda a una precisa ragione dell'ordine universale. Se la natura ha fornito di piedi gli animali, argomenta il Nolano, è perché questi camminino. Secondo il medesimo principio, nessun potenziale è a caso, ma presente nella natura di un individuo o essere qualsiasi affinché questo lo espliciti, lo esprima secondo le possibilità, la forma e i limiti ad esso connaturati. Non è quindi ragionevole pensare che «qualcosa di naturale possa oltrepassare i confini che la natura gli prescrisse»¹⁰⁷.

Se l'immaginazione ha in sé la possibilità di pensare l'infinito non totisimultaneamente, ma per successione infinita di stati, di infinito superamento di ogni limite pensabile, questo non induce ad errore, ma realizza una corrispondenza analogica tra pensiero ed essere¹⁰⁸. L'immaginazione si fa ombra, specchio della natura stessa, che è un infinito unico e medesimo essere: «L'immaginazione, nell'inseguire qualsiasi cosa fino ad una mole infinita, non si inganna, ma imita la natura e si avvicina alla verità più profondamente del senso, alla verità dico, del primo intelletto che non può intendere se non l'uno e l'infinito»¹⁰⁹.

Il falso, l'errore, risiede proprio nel trattenere il pensiero nel finito, contro la sua stessa natura.

Poiché l'infinito è il vero, «ciò che invece non è infinito, uno, immobile, ma figurato, finito,

105 *Acr. cam.* (2009), art. XXI, p. 85; ripreso anche in *De l'infinito*, Utet p. 58; BL p.109. Cfr. Aristotele, *Phys.* III,4, 203b 22-25.

106 *Acr. cam.* (2009), art. XXI, p. 86.

107 *Acr. cam.* (2009), art. XXII, p. 86.

108 Aristotele afferma nella *Fisica* (*Phys.* III 8, 208a 16-19) che vi è una corrispondenza solo accidentale tra pensiero ed essere: «Non è necessario che la natura possa fare o faccia una certa cosa solo perché l'immaginazione ne è capace».

109 *Acr. cam.* (2009), art. XXI, p. 87 [Quod igitur imaginatio quidlibet infinitam ad molem persequitur, non fallitur: sed altius naturam imitatur, ed ad veritatem appellat, quam sensus, ad veritatem inquam primi intellectus, qui non potest intelligere nisi unum, neque potest intelligere nisi infinitum]. Sull'importanza dell'immaginazione per la conoscenza metafisica si veda Eugenio Garin, *Phantasia e imaginatio* (1988), pp. 19-20: «E' ancora all'immaginazione che nel secondo dialogo del *De l'infinito* riconosce la potenza dell'immaginazione di schiuderci la via a un universo senza confini: 'La nostra immaginazione è potente di procedere in infinito, immaginando sempre grandezza dimensionale oltre grandezza e numero oltra numero'».

mutevole, non è vero, ma non ente, sensibile e opinabile»¹¹⁰.

L'errore dell'immaginazione non consiste pertanto nel perseguire il suo istinto naturale di creare infinitamente, di progredire, protendere infinitamente. Ma nel frenare questa potenza naturale per fermare lo sguardo sul finito, sul determinato. Ciò che è finito, è per Bruno mero volto, maschera passeggera della realtà, la cui verità non è il permanere di una forma o uno stato determinato, ma la mutazione infinita. Solo nell'universale unità dell'espansione e mutamento senza limiti, l'universo è immobile e in quiete. Ma è una quiete che abbraccia in sé l'interminabile avvicinarsi dei mutamenti. I nomi, le determinazioni hanno valore relativo, strumentale, funzionale a orientarsi tra le situazioni del quotidiano. Ma per l'immaginazione che superi i limiti della prospettiva individuale e quotidiana, per seguire il fluire continuo e interminabile della vita, pensando questo nella sua unità universale, i nomi sfumano gli uni negli altri, gli opposti si confondono coi propri opposti. E il pensiero che non si trattiene più nelle forme determinate e nei nomi si fa così specchio della Vita infinita, che «ha un solo nome indescrivibile e ineffabile, e possono convenirgli tutti i nomi e nessun nome»¹¹¹.

L'immaginazione è quindi una facoltà centrale non solo per l'attuazione dei processi gnoseologici in generale, ma è la facoltà che rende possibile un avvicinamento alla verità metafisica.

La sua capacità di operare specularmente rispetto alle dinamiche naturali, facendosi ombra dell'intelletto e della vita universali, la rende anche uno strumento fondamentale della prassi magica. Dove per prassi magica intendiamo, secondo la definizione di Culianu, «l'arte di manipolare i fantasmi»¹¹².

L'immaginazione è infatti fondamentale per l'istituzione di vincoli. Essa rappresenta la potenza interiore in cui prendono corpo tutti i moti dell'animo, sui quali il mago, se è accorto conoscitore delle trame naturali, può operare per vincolare gli uomini. L'immaginazione è «la sola porta di tutte le passioni interiori, ed è il vincolo dei vincoli»¹¹³.

110 *Acr. cam.* (2009), art. XXI, p. 87 [Quod vero non est infinitum, unum, immobile, sed figuratum, finitum, mutabile, non est verum, sed non ens, sensibile, opinabile].

111 *Acr. cam.* (2009), art. XXI, p. 87. Cfr. T. Leinkauf, *Die epistemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno* (2010), p. 22: «[...] Vertritt Bruno hierbei den von Nicolaus Cusanus konzipierten, aber auch von Marsilio Ficino vertretenen und später etwa von Leibniz in sein Monadentheorem integrierten Grundgedanken, daß der menschliche Geist ein 'lebendiger Spiegel' (speculum vivum) oder ein 'lebendiges Bild' (imago viva) des göttlichen Geistes sei». Bisogna però tenere presente che il Dio rispecchiato dalla mente umana è un *Deus in rebus*, un dio perennemente attivo e automanifestantesi nella natura vivente. Quindi la relazione di rispecchiamento tra la mente umana e la mente divina è pensata da Bruno come il rispecchiamento della natura, del *lògos* che mostra sé nella materia vivente.

112 I.P. Culianu, *Eros et magie* (1984), cap. IV, pp. 125 sgg.

113 *De mag. nat.*, OM, p. 283 [Quae sola est porta omnium affectuum interiorum et est vinculum vinculorum]. Sul ruolo dell'immaginazione nella prassi magica, di grande rilevanza e chiarezza sono le pagine di H. Védérine, *La conception de la nature...* (1967), pp. 311 sgg. Si veda a pg. 313: «Toute magie suppose cette activité de l'image qui, par le canal du *spiritus*, peut échapper aux limitations du corps popre pour être transportée à l'intérieur d'une autre âme et la marquer de son empreinte».

L'azione magica per essere efficace necessita di un coinvolgimento emotivo tanto da parte del soggetto agente come da parte del soggetto passivo¹¹⁴. Per poter vincolare un'anima occorre infatti sì che il soggetto attivo operi con conoscenza e partecipazione emotiva¹¹⁵, ma è anche necessario che chi dev'essere vincolato sia capace di desiderio e di nutrire passioni. Un soggetto distaccato, privo di affetti, non può infatti essere vincolato in nessun modo¹¹⁶.

Il mago, per poter manipolare le passioni interiori del soggetto della sua operazione, deve prima operare sulla materia da cui esse dipendono, la *phantasia*, nella quale prendono corpo i *phantasmata* che vincolano a sé le potenze dell'animo.

Già Aristotele aveva osservato come ogni attività intellettuale e pratica, come anche il semplice movimento, dipendano dalle immagini mentali prodotte dall'immaginazione.

Di qui l'importanza per il mago di saper instaurare un rapporto di *fides*¹¹⁷, qui intesa nel senso di fiducia, credito, con il suo soggetto: «In virtù della sua potenza [della fede], infatti, l'anima in qualche modo si dispone, si apre e si esplica come se, per ricevere il sole, aprisse finestre che altrimenti rimarrebbero chiuse»¹¹⁸. In questo stato di apertura e disposizione, il mago può introdursi nelle porte dell'immaginazione per esercitare la sua influenza sulle *impressiones* e i *phantasmata* che l'arte di chi esercita il vincolo richiede per introdurre poi i legami successivi, come speranza, timore, amore, odio, insomma le stesse potenze dell'animo, suscitate dalle immagini mentali così sapientemente condizionate¹¹⁹.

A questo proposito è interessante notare che il medesimo attributo di «vinculum vinculorum», riferito nel *De magia naturali* all'immaginazione, venga riferito nel *De vinculis* all'amore, radice da cui originano tutti gli affetti¹²⁰.

Come infatti i *phantasmata* rappresentano ciò che suscita le passioni, inscenando il motivo dell'insorgere di un affetto, e per questo possono essere considerati «vincolo dei vincoli», in quanto elemento che attrae a sé gli animi, così tutti le affezioni dell'animo per Bruno possono essere ricondotte all'amore, il quale rappresenta la forza stessa della vita, l'essenza energetica sulla quale il mago vuole esercitare il suo influsso.

Bruno argomenta che tutte le passioni e le affezioni della volontà possono essere ridotti a due, l'odio e l'amore, ma che infine anche l'odio è riducibile all'amore, inquanto l'odio di una cosa altro

114 *De vinculis*, OM, p. 485.

115 *De vinculis*, OM, p. 485: «Sine cognitione et affectu neque est quod aliquis vinciat civiliter neque magice».

116 Cfr. *De vinculis*, OM, p. 484.

117 Si noti che in Bruno la *fides* non designa la credenza in un sistema dottrinale dogmatico, ma un'apertura della mente e la disposizione di tutte le potenze dell'animo in un'atteggiamento di ascolto.

118 *De mag. nat.*, OM, p. 282-3 [Cuius quidem potentia animae quodammodo se disponit, aperit, explicat, ac si fenestras aperiat ad solem concipiendum, quas olioqui oclusas teneret].

119 Cfr. *De mag. nat.*, OM, p. 282-5.

120 Cfr. *De vinculis*, OM, p. 523; cfr. inoltre *Theses de magia*, OM, p. 399.

non è che l'amore del suo contrario o del suo opposto¹²¹.

Chi sa manipolare l'amore di una persona dunque, avrà anche facilmente il controllo delle passioni opposte a questo sentimento o derivabili da esso e dal suo contrario. Per questo l'amore è «vinculum summum, praecipuum et generalissimum»¹²².

Il «cacciatore di anime», per conquistare, getta i suoi vincoli attraverso tre porte: la vista, l'udito e la «mente o immaginazione». In forma di voce e bel discorso penetra nell'udito, con forma, gesto e movimento adeguato s'insinua nella vista, con tecnica ed accurata cognizione giunge all'immaginazione, avvince la ragione, prende a sé la mente.

L'operazione magica si delinea come una scala quindi, in cui nuovamente si ripetono i movimenti di ascenso e discesa che strutturano il divenire naturale:

«Chi vincola non unisce a sé l'anima se non l'ha rapita, non la rapisce se non l'ha avvinta; non l'avvince se non si congiunge a lei, non si congiunge se non la raggiunge; non la raggiunge se non attraverso il moto, non si muove se non per impulso; non si accosta a lei se non inclina, anzi declina verso di lei, non inclina se non è mosso da desiderio e appetito; non appetisce se non conosce, non conosce se l'oggetto non si fa presente, in figura o simulacro, ai suoi occhi, ai suoi orecchi e allo sguardo del senso interno»¹²³

Vi è un'altra ragione, più profonda, per la quale Bruno poteva pensare l'immaginazione come facoltà centrale nella tensione metafisica e spirituale dell'uomo.

Bruno aveva colto l'identità di una forza, che nell'interiorità dell'uomo si manifesta a tutti i livelli della sua attività emotiva e cognitiva, e che lui identificava con l'immaginazione, riconoscendo l'analogia che sussiste tra di potere produttivo e trasformativo di questa facoltà e il multiforme potere produttivo di vita psichica di questa forza¹²⁴.

Il Nolano intuì che tale forza psichica è in essenza, metafisicamente, la medesima mente universale, l'intelletto universale che opera in ogni cosa come anima del mondo, producendo dal di dentro ogni manifestazione della vita, dalla più spirituale alla più concreta, tutte riabbracciando in un'ininterrotta comunione analogica, che raccoglie l'infinita molteplicità cosmica nell'unità

121 Cfr. *Theses de magia*, OM, p. 399.

122 Cfr. *Theses de magia*, OM, p. 399.

123 *De vinculis*, OM, p. 451 [Vinciens non unit sibi animam nisi raptam, non rapit nisi vinctam; non vincit nisi illi se copulaverit, non copulatur nisi ad eam pervenerit; non pervenit nisi per motum, non movetur nisi per appulsum; non appellit nisi postquam inclinaverit vel declinaverit ad illam, non inclinatur nisi desideraverit et appetierit; non appetit nisi cognoverit, non cognovit nisi oculis et auribus, vel interni sensus obtutibus, obiectum specie vel simulachro praesens adfuerit].

124 Le riflessioni di Bruno sul potere dell'immaginazione sono da leggere sullo sfondo dell'ampia riflessione rinascimentale sulla forza infinita dell'anima e della mente umane, specchio della potenza infinita di Dio. Su questo punto si vedano A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes* (2014); T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), pp. XXXIV sgg.

della vita universale¹²⁵:

«Phantasia e natura sono espressione di un'unica vita che pervade l'universo e si esplica nella produzione di composti innumerevoli, nei quali riluce la potenza del principio creatore. [...] L'aspirazione all'infinito che si manifesta nella fecondità della potenza immaginativa è riflesso interiore della medesima forza che, nell'universo, non cessa mai di creare nuovi composti»¹²⁶

Parlando di come le distinzioni di senso, immaginazione e intelletto non si riferiscano a diverse sostanze, ma tutte ad una medesima essenza, Bruno afferma che «sulla base dei nostri principi giudichiamo che simili definizioni concorrano tutte in uno. È infatti la mente, che anima la mole dell'universo, quella che dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanto mirabili ordini nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre [...]. [...] Una mente indivisibile è intima alle cose più di quanto le singole più di quanto le singole cose divisibili siano intime a se stesse, e che questa mente è così feconda da generare in tutte le cose, secondo il loro modo di recepire, quell'intelletto cui sarai libero di attribuire il nome di senso, o di mente propria o istinto»¹²⁷.

«E se dici che l'essenza è la medesima, perché non dovresti dire che medesima è la forza dell'essenza, e che questa si indirizza ad atti diversi secondo la varietà di materia, organi e atti?»¹²⁸

L'immaginazione può così avvicinare l'uomo, per quanto sia possibile, alla comprensione della vita, poichè questo potere creativo non solo è capace di rispecchiare, in ombra, la produttività infinita della natura, ma soprattutto perché l'immaginazione è una manifestazione della stessa intelligenza creatrice che porta ad essere e produce dall'interno la vita universale¹²⁹.

125 Cfr. T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), p. XLVIII: «Für Bruno ist das Ingenium selbst ein Teil dessen, was es erforschen will, selbst ein Teil der Natur».

126 N. Tirinnanzi (2000), pp. IX-X. Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 540-3.

127 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 213-217 [Et certe ex nostris principiis nos haec omnia in unum concurrere principium iudicamus. Mens enim, quae universi molem exagitat, est quae a centro semen figurat, tam mirabilibus ordinibus in suam hipostasim educit, adeo aegregiis technis intexit, exquisitissime plantas lapidumque adhuc spiritu vitae non carentium venas caracterizat et impingit [...]. [...] individuamque mentem magis intimam esse rebus quam ipsas dividuas sibi posse eamque ita fecundam esse, ut in omnibus pro captu proprium pariat intellectum, quem libere sensum mentemque propriam vel instinctum possis appellare, dummodo bene sentias].

128 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 221 [Et sicut eadem dicis essentiam, cur non eadem dixeris essentiae vim, quae pro materiae, organorum actuumque varietatem ad diversos promoveatur actus?].

129 Cfr. T. Leinkauf, *Die epistemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno* (2010), p. 22: «[...] So wird auch in dem Vorstellungs- und Bezeichnungsuniversum, das ja ein bildhafter oder besser: abbildhafter Ausdruck der unendlichen Kraft des göttlichen Intellekts im menschlichen Intellekt ist, eine bildhafte Unendlichkeit durch die Kraft des menschlichen Geistes entfaltet werden». Si veda anche Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme...* (1970), p. 73sgg.: «Notre participation par la phantasia à une lumière surnaturelle, et l'existence en nous d'un 'miroir vivant'. Lorsqu'il parle en son propre nom, il appelle le *spiritus phantasticus* une puissance et non une enveloppe, une lumière que est en même temps œil. [...] La théorie du spiritus a chez Bruno un autre prolongement, qui la relie à des spéculations cosmologiques d'une portée bien plus considérable.

È giusto che Bruno chiami questo medesimo principio psichico 'immaginazione' piuttosto che pensiero, poiché delle sue manifestazioni che il filosofo ha saputo individuare e denominare, l'immaginazione, nella sua capacità creatrice, è la più analogamente simile all'infinito potere creatore della vita.

Quando Bruno chiama l'anima del mondo 'intelletto' piuttosto che immaginazione, non sta nominando e distinguendo un'altra essenza, ma piuttosto parlando della stessa essenza con l'attenzione rivolta a un suo differente aspetto, quello della raffinata, perfetta, ordinata articolazione del cosmo.

Bruno non distingue per separare, ma solo per arricchire la comprensione della sua metafisica. Il linguaggio umano, come la ragione umana del resto, procede serialmente, esplicandosi in una successione di istanti, immagini, parole. Pertanto la medesima cosa può essere pensata e descritta successivamente come 'immaginazione', 'mente', 'anima', 'intelletto', ma Bruno ripete spesso che occorre considerare tali distinzioni come meramente 'logiche'. L'oggetto cui esse si riferiscono è sopra ogni oggetto, poiché assolutamente immediato e semplice, sempre identico ed uno.

I.I.IV Rapporto tra filosofia, pittura e poesia

Il pensiero è un'espressione dello spirito fantastico. È un'attività dell'immaginazione. Anche nella sua attività analitica e organizzatrice, in quanto scrutinio, è espressione dello *spiritus phantasticus*.

La coscienza che Bruno ha del carattere figurativo del pensiero investe anche la sua concezione dell'attività filosofica, che se nei mezzi espressivi e nei metodi d'indagine si differenzia dalla pittura e dalla poesia, ne condivide invece le medesime dinamiche gnoseologiche.

Sulla linea dell'osservazione aristotelica, ricorrente nel *De anima* e nel *De memoria et reminescentia*, che «quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa una qualche immagine»,

Φαντασία, avait dit Aristote, vient de φῶς; ses images, en effet, sont surtout visuelles. Le spiritus phantasticus des néo-platoniciens avait été souvent décrit comme brillant ou lumineux. Cette lumière, comment Bruno, es celle que nous montre le visions de nos songes; elle est immatérielle, émanée de notre âme. C'est une substance bien connue de néo-platoniciens et des occultistes [...] Porphyre aurait soutenu, selon Proclus, que le corps de l'âme du monde est constitué par une lumière qui en jaillit avant toute créature». Su questo punto ha insistito anche A. Eusterschulte in *Giordano Bruno* (1997), pp. 147: «Fragen wir abschließend aber nach dem Verhältnis der Brunoschen Einheitsmetaphysik zu diesen gedächtnis- oder bewußtseinstheoretischen Schriften. Das Denken, so Bruno in *De umbris Idearum*, ist gleichsam eine innere Schrift dessen, was die Natur durch eine äußere Schrift darstellt: Ein und dasselbe Prinzip organisiert als intelligible Ordnung die dynamische Vielfalt der sichtbaren Welt wie die Strukturiertheit des menschlichen Bewußtseins und dessen logische Operationsmöglichkeiten».

che il pensare è paragonabile all'atto di «disegnare una figura» e che quindi «non si può pensare senza immagine»¹³⁰, Bruno sostiene a sua volta nell'*Explicatio* che «il pensare è riflettere per immagini»¹³¹, riconoscendo all'immaginazione un ruolo tanto centrale nei processi cognitivi, da non esser possibile né intendere, né ricordare se non mediante le immagini che la fantasia può produrre. Ancora ripete nelle pagine iniziali del *De imaginum compositione*, riferendosi al detto di Aristotele e agli antichi filosofi che su questo punto hanno preceduto lo Stagirita:

«Tale è il significato del detto che, riferito da Aristotele, era stato già in precedenza formulato dagli antichi filosofi, e che pochi dei più recenti sono stati in grado di intendere: "Il nostro intendere – ovvero, le operazioni del nostro intelletto – o è fantasia o non è senza fantasia", e ancora: "Non intendiamo se non guardiamo i fantasmi»¹³²

Ma ancora più in profondità Bruno intende affermare – e questa è un'idea centrale a più livelli della sua opera – che alle distinzioni operabili all'interno dei processi cognitivi, pur provviste di un valore pragmatistico di verità, non corrispondono processi distinti nell'essenza. Il senso, l'intelletto, la ragione non sono facoltà sostanzialmente separate, ma semmai momenti, funzioni diverse di un medesimo principio del conoscere:

«Secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica [l'intelletto] discende in tutto, mentre il senso ascende, così come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi [...]. E certo una non debole connessione, unione e forse addirittura unità e identità fanno sì che dalla facoltà elementativa si produca la vegetativa, da questa la concupiscenza e il senso, da quelle la ragione e l'immaginazione, da cui in ultimo discendono volontà e intelletto; e sulla base di ciò si può dimostrare in modo conclusivo che se nel senso si dà partecipazione all'intelletto, il senso non sarà altro che intelletto»¹³³

Se in conseguenza di tali considerazioni Bruno può avvicinare i due estremi del processo

130 Aristotele, *De anima*, 431a.

131 *Expl. trig. sig.*, OMN II, pp. 120-1.

132 *De imag. comp.*, OMN II, p. 488-489 [Quod ab Aristotele relatum ab antiquis prius expressum et a neotericum paucis capitur: "intelligere nostrum -id est operationes nostri intellectus- aut est phantasia aut non sine phantasia"; rursum: "non intelligimus, nisi phantasmata speculemur]; anche p. 508-509.

133 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 216: «Pro rerum diversitate et multitudine specierum in omnia quaedam analogica progressionem descendere dicimus [l'intelletto], sensum vero ascendere, imaginationem quoque hinc, rationem autem inde descendere pariter et ascendere, ita ut eadem virtus et cognoscendi principium idem a diversis functionum et mediorum differentiis diversas recipiat nomenclaturas [...] Et certe a non imbecilli connexione, unione et forte unitate et identitate quadam provenit, quod a facultate elementativa vegetativa perficitur, ab hac concupiscentia et sensus, ab iis ratio et imaginatio, a quibus tandem voluntas atque intellectus; ex quibus demonstrative concludi potest, quod si in sensu sit participatio[ne] intellectus, sensus erit intellectus ipse».

conoscitivo, considerando il senso nient'altro che intelletto¹³⁴, allora l'immaginazione si rivelerà come una delle modalità con cui «una semplice essenza [...] dotata di un'unica, prima, totale e semplice efficacia»¹³⁵, si esplica nell'atto del conoscere.

Da queste affermazioni di Bruno si può dedurre che per il Nolano l'attività mentale in generale, in quanto consiste nella continua presentazione di rappresentazioni di vario genere all'occhio del senso interno, abbia carattere fantastico, e quindi rappresenti una produzione dello spirito fantastico.

Tali premesse conducono alla conclusione, preziosa per una comprensione filosofica dello stile di Bruno e di tutta la sua opera filosofica, che troviamo nell'*Explicatio*:

«Il primo e principale pittore è la potenza della fantasia ed il primo e principale poeta si trova nello stimolo creativo della facoltà cogitativa ed è quel tipo di entusiasmo – o innato o acquisito ex novo – per cui, o per l'ispirazione divina o per qualcosa di simile a questa, pittori e poeti sono spinti a rappresentare nel modo più conveniente ciò che viene pensato. Un medesimo principio è dunque comune ad entrambi e, per questo stesso motivo, i filosofi sono in qualche modo pittori e poeti, i poeti, pittori e filosofi ed i pittori, filosofi e poeti e reciprocamente i veri poeti, i veri pittori e i veri filosofi si apprezzano e si ammirano. Ed infatti non è filosofo se non chi immagina e raffigura e perciò non appare senza ragione quella sentenza: «Il pensare è riflettere per immagini» e «L'intelletto o è fantasia o non è senza di essa»; né è pittore se non chi in qualche modo immagina e riflette e, infine, non si è poeti se non in virtù di una riflessione e figurazione. Riterrai dunque, anzitutto, la fantasia come un pittore, la cogitativa un poeta e la ragione un filosofo, i quali sono così ordinati e congiunti che l'azione di quello che segue non è svincolata dall'atto di quello che precede»¹³⁶

Con un raffinato gioco di teatro mentale, in cui alle facoltà cognitive vengono assegnati i ruoli delle tre arti: pittura, poesia e filosofia, Bruno riesce a spiegare chiaramente un punto centrale della sua gnoseologia e della sua filosofia in generale: tutte le arti, e i processi cognitivi sui quali queste si fondano, si svolgono a partire dall'operato plastico, formativo dell'immaginazione, la quale in forma di rappresentazioni empiriche, ritenzione mnemonica, protensione temporale, induzione o deduzione, anima e rende possibile ogni attività interiore.

134 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 217-219.

135 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 219.

136 *Expl. trig. sig.*, OMN II, p. 121 [Primus praecipuusque pictor est phantastica virtus, praecipuus primusque poeta est in cogitativae virtutis adpulsu vel connatus vel inditus noviter quidam enthusiasmus, quo vel divino vel huic simili quodam afflatu a convenienter aliquid praesentandum excogitatum concitantur. Idem ad utrumque proximum est principium; ideoque philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae, poetae pictores et philosophi, pictores philosophi et poetae, mutuoque veri poetae, veri pictores et veri philosophi se di[[i]gunt et admirantur. Non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit, unde non temere aliud: «intelligere est phantasmata speculari» et «intellectus est vel phantasia vel non sine ipsa»; non est pictor nisi quodammodo fingat et meditetur; et sine quadam meditatione atque pictur poeta non est. Phantasiam ergo pictorem, cogitativam poetam, rationem philosophum primum intelligito, qui quidem ita ordinantur et copulantur, ut actus consequentis ab actu praecedentis non absolvantur].

Che si tratti di conservare una rappresentazione originariamente empirica nella memoria, per adattarne le proporzioni ai materiali di lavoro e alle dimensioni della superficie sulla quale riprodurla, come fa il pittore, di figurarsi nel senso interno delle immagini che esprimano, incarnino o rappresentino sentimenti o intuizioni, e di dare loro corpo pittorico o verbale, come fanno il pittore e il poeta, o che si tratti di intuire l'invisibile essenza unitaria della mobile pluralità quotidiana, e di trovare il modo di comunicare discorsivamente questa intuizione, come fa il filosofo, in tutti questi casi non si tratta che di variazioni intorno a quel perno dell'agire e comprendere umani che è l'immaginazione, *pictura mentis*¹³⁷.

Ciò che vale per la pittura vale anche per la scultura¹³⁸. La fantasia infatti, che il filosofo aveva paragonato al pittore Zeusi, poiché il suo fare è come un dipingere, può essere chiamata anche col nome dello scultore Fidia, perché essa insieme modella, forma, ordina e scolpisce. È lei, la fantasia, prosegue Bruno, ad aver eretto la statua di Nabuchodonosor come a fabbricare il susseguirsi delle figure retoriche, ed è sempre lei, per la sua capacità scultrice, a rendere possibile ogni descrizione, a permettere la costruzione di immagini e similitudini con cui si ravviva la conoscenza e rinsalda la memoria. La conoscenza è un modo di collegare le cose le une tra le altre, e conoscere per Bruno, come abbiamo già detto, è un atto di raffigurazione. La conoscenza è per Bruno, in fondo, un' «arte figurativa», il cui principio è che «tutte le cose possono essere prodotte per mezzo di tutte le altre»¹³⁹. Le forme retoriche, con le quali il linguaggio esprime l'associazione d'immagini per identità, somiglianza, ironia, sottrazione o opposizione, dando così origine al sapere e alla poesia, sono espressione della capacità plastica dell'immaginazione di emulare la continua trasformazione di una cosa nell'altra, e la trasfusione di materia da una forma nell'altra che avvengono nella vita naturale:

«È questo il luogo in cui trattare del principio fondamentale dell'arte figurativa, riguardo alla quale bisogna premettere che tutte le cose possono essere raffigurate per mezzo di tutte le altre: il pensiero è infatti una facoltà naturale che può seguire facilmente le orme di madre natura se con orecchio attento ne ascolta la voce che grida nel profondo dell'animo. Solo allora, infatti, la fantasia sarà in grado di raffigurare tutte le cose per mezzo di tutte le altre e l'immaginazione partorire ogni cosa da tutto»¹⁴⁰

L'ascolto della vita, la cui energia formatrice è presente nel profondo della mente umana come

137 Per un approfondimento della concezione bruniana del dipingere e della pittura rinvio a N. Ordine, *La soglia dell'ombra* (2003), pp. 163-207. Si vedano inoltre M. Ciliberto, *Giordano Bruno* (1990), pp. 67-71; T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), pp. XXXIV sgg.

138 Si veda *Expl. trig. sig.*, "Sigillo di Fidia", OMN II, pp. 122 sgg.

139 *Expl. trig. sig.*, OMN II, p. 127.

140 *Expl. trig. sig.*, OMN II, p. 124-127 [Hic locus est adducendi principii artis figurativae, in qua illud praeacciendum est, quod omnia per omnia possunt figurari: cogitatio enim naturalis virtus est, quae matris naturae vestigia facile consequitur, si diligentiae auribus vocem eius intimius adclamantis exhaudiat].

all'interno delle cose tutte, è per Bruno l'origine della conoscenza filosofica e delle forme attraverso cui questa si esprime.

Ma Bruno non sembra intendere solo che il pensiero filosofico, per essenza atto figurativo, nasca dalla riflessione su tali profonde dinamiche naturali. Piuttosto che la natura si espliciti nella mente umana e nel linguaggio come in tutti gli altri ambiti dell'essere: plasmando, producendo forme, trasformando. E che il pensiero, non potendo fare a meno di svilupparsi secondo l'ordine e le dinamiche con cui opera la natura tutta, abbia la possibilità, attraverso un ascolto interiore, di pervenire a una consapevolezza di sé e delle forze naturali da cui ha origine la sua stessa esistenza. Da questo ascolto il pensiero può apprendere che la sua propria essenza, e il suo fondamento, sono in quella forza creativa primordiale da cui tutto affiora all'essere, la quale come nella natura "esteriore" spinge le forme dall'interno della materia, creando così il molteplice avvicinarsi delle cose, così nella mente umana preme l'immaginazione a una spontanea e infinita creazione di forme.

Se il pensiero sa porsi in tale ascolto, e facendosi consapevole della propria essenza fantastica e creativa, impara a condurre la forza formativa, per esprimerla in accordo con l'ordine che si mostra nella vita universale, allora anche il pensiero si farà espressione, specchio dell'armonia cosmica, diventando divino come il resto del creato, e realizzando in sé l'identità di filosofia, poesia, pittura musica e scultura di cui parla Bruno:

«È facile [...] riconoscere quella fantasia che è regolata dal freno della ragione: costantemente infatti attraverso le forme con cui si esprime [...] rivela ordine e connessione perfettissima di membra a membra»¹⁴¹

Bruno attribuisce grande profondità e valore ad antifrasi, allusioni, e altre forme retoriche. Lungi dallo svolgere una funzione meramente retorica o estetizzante, per così dire 'cosmetica' nel discorso, esse riflettono l'essenza stessa del linguaggio e del pensiero: l'avvicinamento e messa in relazione d'immagini, nel dinamico accostamento delle quali è possibile, come in uno specchio, la conoscenza delle cose divine, e la custodia di questa nella memoria.

In queste suggestive pagine dell'*Explicatio* la parola stessa di Bruno si fa straordinariamente plastica, servendo alla trattazione dell'argomento con esempi di grande vivacità descrittiva, nei quali si fa evidente la forza scultrice dell'immaginazione, che genera il sapere plasmando la fantasia come la natura stessa plasma la materia¹⁴².

141 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661 [Phantasia vero, quae rationis moderamine regulatur, facile cognosci potest: expressione quippe [...] perpetuo demonstrat ordinem et aptiorem membrorum cum membris].

142 Porto ad esempio questo straordinario passaggio, col quale Bruno stesso vuole dare un saggio dell'impiego plastico dell'immaginazione nel forgiare metafore che possano comunicare una nozione astratta: «Come quando l'anima dei malvagi è descritta come un inferno con le pareti infuocate di una coscienza ardente, per gli zolfi

Bruno si richiama continuamente a una nozione sinestetica di ascolto, che certo non si riduce alla percezione auditiva, ma viene piuttosto a significare una disposizione dell'animo aperta ed attenta insieme, che sappia cogliere nella disposizione delle cose, offerte al senso esterno come a quello interno, l'armonia dell'ordine con cui il divino si esplica nella natura¹⁴³.

Se altrove Bruno accorda alla vista, «spiritualissimo di tutti i sensi», una funzione conoscitiva privilegiata, in queste pagine afferma che «attraverso le orecchie il senso a noi più intimo è incitato ad afferrare la musica divina con più impeto e virtù»¹⁴⁴. Il modo in cui Bruno sviluppa il discorso in queste pagine, non porta in direzione di una sostituzione della vista con l'udito nella posizione di preminenza gnoseologica, ma piuttosto verso un'importante concezione sinestetica del concetto di "ascolto", in realtà analogo, nel suo impiego, a quello di "vista" presente ad esempio negli *Eroici furori*, dove quando il filosofo parla dell'apice contemplativo come farsi «tutto occhio al cospetto di tutto l'orizzonte», in uno sguardo che non coglie più per distinzioni e per numeri, ma sa cogliere la luce che emana da tutte le cose, parla di quello stesso 'organo' conoscitivo che sa cogliere l'armonia universale e la «musica che si leva dall'ordine delle cose»¹⁴⁵.

della maleodorante vergogna, dove gli orrori di terribili spettri, i sospetti che agitano vanamente il cieco animo, stanno al posto dei drappi colorati ed abitano una nefasta casa edificata con l'arte dei loro stessi delitti, che la forza di nessun tempo sconfiggerà, gli arieti della vecchiaia non abatteranno, dalle cui mura sono imprigionati non altri, ma solamente loro» (*Expl. trig. sig.*, OMN II, p. 129).

143 In questo senso la disposizione d'animo espressa dall' "ascolto" sembra coincidere con quella espressa nel *De vinculis* dal termine "fede".

144 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

145 Le considerazioni di Bruno sulla relazione tra "vera" filosofia e "vera", musica espone in queste pagine, richiamano molto da vicino una lettera scritta da Marsilio Ficino a Pellegrino Agli nel 1457 (traduzione inedita di G. Girgenti, in: Reale/Antiseri, *Storia della filosofia* (2009), vol. 4, Bompiani p. 162sgg.). Qui il filosofo fiorentino espone sinteticamente la sua interpretazione della dottrina platonica del divino furore, sostenendo che «mai gli uomini ricordano il divino finché non sono stimolati dalle ombre o immagini, che si percepiscono con i sensi del corpo». I sensi, coi quali l'uomo può percepire principalmente tali immagini sono la vista e l'udito, con i quali può fare esperienza della bellezza del corpo e dell'armonia musicale, le quali non sono che immagini della sapienza divina: «la stessa armonia che produciamo con voci e strumenti musicali, è immagine dell'armonia divina», come «la simmetria e la proporzione che deriva dalla perfetta unione delle parti e delle membra del corpo è un'immagine della bellezza divina»: «noi percepiamo il riflesso della bellezza divina con i nostri occhi e sentiamo l'eco dell'armonia divina con le nostre orecchie». Grazie a quest'esperienza del Divino nello specchio delle immagini, l'anima s' «infiamma» e «diviene del tutto posseduta dal furore divino». Pur riconoscendo l'eccellenza contemplativa della vista, Ficino sembra concedere in questa lettera un primato conoscitivo all'udito: «L'anima riceve le più dolci armonie e numeri attraverso le orecchie, e da quelle eco è richiamata e riportata alla musica divina, che può essere udita dal più sottile e penetrante senso della mente». Questa lettera di Ficino è stata certamente il modello delle riflessioni di Bruno che stiamo esaminando. Le ulteriori considerazioni del Ficino, che distinguono l'armonia del *lògos* divino dai suoni prodotti dagli uomini, nel tentativo di imitarla, ne danno una prova indiscutibile: «Alcuni imitano la musica celeste con l'armonia della voce e dei suoni di vari strumenti, e questi li chiamiamo musicisti superficiali e volgari»: sono praticamente le stesse parole di Bruno (si veda Bruno, *De imag. comp.*, OMN II, p. 661). Non posso trattenermi da ricordare a questo proposito, per la loro vicinanza con l'intuizione bruniana, alcune parole spese da Sergio Givone per commentare *L'amore del pensiero* di Gianni Carchia: «Con Platone e con la mistica cristiana di ascendenza neo-platonica [...] propone una teoria dello spirito come Verbo ossia 'come legamen intimo con l'essere, come ritmo latente delle cose del mondo' e dunque identifica platonicamente la filosofia, che è amore del pensiero, con il pensiero che è originariamente accordato all'essere, pensiero che sa la musica prima della creazione in quanto sa la creazione, sa il senso creaturale dell'essere. [...] La perfetta saldatura dell'anello al punto d'incontro tra le cause prossime e le cose ultime, fra i fenomeni e le essenze, fra il tempo e l'eterno» [S. Givone, *Prefazione* (2003), p. X].

Le pagine dei *Furori* fanno ben chiaro che questo organo, «il senso a noi più intimo»¹⁴⁶ non si identifica certo con l'uno o l'altro dei cinque sensi, poiché l'«eccellente contemplazione»¹⁴⁷, di cui parla il Nolano, si dà proprio quando cadono le distinzioni tra le cose, tra sé e gli oggetti, e dei sensi tra loro.

Questo senso a noi più intimo è l'*oculus spiritalis*, l'occhio della mente¹⁴⁸ che è al medesimo tempo visione ed ascolto, cui l'esperienza, quando il suo sguardo sia stato liberato dalle affezioni relative ai sensi, non si dà come mera correlazione di stati di cose, ma come rivelazione, segno che manifesta la vita divina.

Bruno parla in vari punti della sua opera di questa contemplazione in cui culmina lo sforzo filosofico, sempre con un tono vibrante che palesa il carattere vissuto di un'esperienza personale, e non una mera elaborazione letteraria.

L'occhio e l'ascolto si fanno uno quando cadono «le muraglie» delle «distinzioni e numeri», della «diversità de sensi»¹⁴⁹, e cade così anche la distinzione tra esperienza esteriore e esperienza interiore, tra immaginazione e natura, lasciando che tutto quanto è, emerga a uno sguardo aperto alla visione del mondo come un tutto, come un vivo universale venire-ad-essere, nel quale si manifesta, per ombra, enigmaticamente, l'inafferrabile luce divina:

«Una sola luce illumina tutte le cose, una sola vita le rende vive discendendo secondo gradi definiti dagli enti superiori agli infimi e ascendendo dagli infimi ai supremi; e come è nell'universo, così è nei simulacri dell'universo. E a quanti ascendono più in alto non solo sarà manifesta l'unica vita di tutte le cose, l'unica luce in tutte le cose, l'unica bontà, e che tutti i sensi sono un solo senso, tutte le nozioni una sola nozione, ma anche che tutte le cose, in quanto nozione, senso, lume e vita sono una sola essenza, una sola virtù e una sola operazione»¹⁵⁰

Questa *Anschauung der Welt sub specie aeterni*¹⁵¹ è insieme anche ascolto, quel medesimo ascolto che, come riferisce Bruno, secondo la tradizione pitagorico-platonica permetteva agli uomini di

146 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

147 *De la causa*, Utet p. 602; BL p. 19.

148 Dell'*oculum intelligentiae* ha parlato anche Boezio [cfr. A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 165]. Si veda anche Pico della Mirandola, *Heptaplus*, p. 289, in: Pico della Mirandola, *De hominis dignitati, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942: «Mentes esse quasi oculos quosdam; quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali».

149 *Furori*, Utet 696; BL 392.

150 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 225 [Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia certis gradibus a superioribus ad inferna descendens et ab infernis ad suprema conscendens; et sicut est in universo, ita est et in universi simulachris. Atque altius conscendentibus non solum conspicua erit una omnia vita, unum in omnibus lumen, una bonitas et quod omnes sensus sunt unus sensus, omnes notitiae sunt una notitia, sed et quod omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio].

151 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.45.

percepire la musica delle sfere¹⁵².

Sullo sfondo di queste considerazioni è possibile comprendere come Bruno possa affermare che «la vera filosofia è musica e poesia e scrittura, la vera pittura è musica e filosofia, la vera poesia ovvero musica è una divina sapienza e pittura»¹⁵³.

Quando l'animo si porse in ascolto e accordare la creatività spontanea dell'immaginazione con la «divina sapienza», le immagini da lui create sono insieme pitture, sculture che nella loro relazione reciproca manifestano l'armonia rivelata dalla musica e poesia ispirate.

Il soggetto, l'occhio della mente sta così di fronte all'opera della propria immaginazione come il contemplatore della bellezza naturale o l'auditore di una sinfonia. Per il filosofo infatti l'intero campo dell'esperienza è potenzialmente una scena¹⁵⁴, nella quale contemplare, «come in ombra e specchio», la rivelazione dell'ordine e della bellezza divina, che «sempre è presente» e si rivela nel venire ad essere delle cose, quando cessiamo di voltare lo sguardo altrove e ci volgiamo ad essa¹⁵⁵:

«Gli oggetti della vista e dell'udito per l'opera che il senso esplica all'esterno e l'immaginazione all'interno, attraverso impressioni attive e passive, muovono l'animo e lo indirizzano ora alla similitudine dell'armonia divina, ora all'immagine della bellezza divina, che dobbiamo cogliere come in ombra e specchio»¹⁵⁶

Questa musica è quindi ovunque, ovunque mostra sé, per chi sa coglierla. Le orecchie sono semplicemente l'organo con cui «il senso a noi più intimo è incitato ad afferrare la musica divina con più ardente impeto e virtù»¹⁵⁷.

Ma è appunto l'occhio della mente, il «senso a noi più intimo» a cogliere l'armonia delle cose, che si può rivelare all'animo attraverso gli occhi come attraverso le orecchie¹⁵⁸.

Una mente che abbia guadagnato, nello sforzo dell'ascolto, il contatto con il profondo di sé, non ha più bisogno di percepire l'armonia con gli occhi o con le orecchie. Come la S. Cecilia dipinta da Raffaello, che con gli occhi rivoltati indietro lascia cadere gli strumenti, rapita in ascolto delle armonie angeliche, così per Bruno la vera essenza della musica è l'armonia del mondo, i rapporti proporzionali tra le cose, che possono essere colti solo con gli occhi della mente, e sussistono a

152 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

153 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661 [Vera philosophia musica seu poesis et pictura est, vera pictura et est musica seu poesis et pictura est, vera pictura et est musica et philosophia, vera poesis, ide est musica, est divina sophia quaedam et pictura].

154 Cfr. ad esempio *Furori*, UTET pp. 488-9; BL p. 5: «In questa scena delle nostre conscienze».

155 Cfr. *Furori*, Utet p. 501; BL p. 22: «La divina luce è sempre presente».

156 *De imag. comp.*, OMN II, p. 659 [Visibilia audibiliaque obiecta per sensus externum et imaginationis internum opus passivas activasque impressiones, hinc ad divinae harmoniae similitudinem, hinc vero ad deorum pulchritudinis imaginem, velut in umbra speculoque quodam inspicienda].

157 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

158 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

priori rispetto alle composizioni musicali realizzate dall'uomo:

«I musicisti vani e volgari si appoggiano ai suoni delle voci vive e accompagnate da strumenti, mentre è noto che i compositori avveduti per un giudizio più saldo e per l'influsso di un intimo principio sono ispirati da un afflato divino e ricevono infuso nella mente il cibo dell'ambrosia celeste»¹⁵⁹

La rappresentazione di un sapere intelligibile, coglibile solo con gli occhi della mente, si collega al tema del "rapimento", ricorrente nella tradizione platonica, il quale ritorna più volte nell'opera di Bruno.

Certo non si tratta del rapimento di un soggetto passivo¹⁶⁰, che improvvisamente venga reso partecipe di una visione immediata del divino. Bruno chiarisce come questa «alienazione»¹⁶¹ o «furore» nasca sì da un contatto con la presenza attiva del divino, ed è in un certo senso "afferramento", perché strappa il soggetto alla dimensione totalizzante dell'opinione, dell'attaccamento, della quotidianità per vincolarlo a sé in un amore infinito, che non concede soddisfazione nel possesso, come invece il desiderio del determinato. Al contempo però il furore rappresenta una condizione di totale coinvolgimento del soggetto, che impegna attivamente tutte le forze dell'intelletto e della volontà in una tensione infinita al continuo superamento di sé.

Anche la visione iniziale, il 'contatto' con la luce divina, che infiamma la ricerca del furioso, non si dà per sola grazia o elezione, ma è cercata strenuamente, in una tensione di studio e di ascolto, paragonata da Bruno ad una caccia, a un'appostamento che coinvolge tutta l'anima nell'attesa della preda intellettuale.

La preda di questa caccia è, nel *De imaginum compositione* come nei *Furori*, il divino che si manifesta nell'emergere delle forme nella materia¹⁶². Come Bruno sottolinea nel *De umbris*, la caccia comincia aprendo gli occhi al mondo, non distogliendoli da esso, e purificando il proprio animo, sì che le forme possano imprimersi nitidamente nell'animo e avvenga il contatto con esse,

159 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661 [Hinc leves vulgaresque musici soni vivarum instrumentaliumque vocum insistunt, graves firmiori iudicio intimaque rationis affluxu celebriter divino quodam inspirantur afflatu ambrosiaeque caelestis mente pabulum infusum excipiunt].

160 Bruno esamina diffusamente questo argomento in *Furori*, prima parte, dialogo primo.

161 Così viene chiamata nel *De imag. comp.*, OMN II, pp. 660-1.

162 Cfr. T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), p. XLI: «Die Reflexionen des Cusanus und des Ficino zur Unsterblichkeit der Seele und zu 'Rückkehr/Aufstieg' (regressus/ascensus) in den transzendenten Bereich einer intelligiblen, durch Gott bestimmten höheren Wirklichkeit, werden, in ebenso deutlichem Unterschied zu deren Intentionen, mit einer immanent ausgerichteten Perfektionierung der ars lulliana, insbesondere der Gedächtniskunst, verknüpft. Die Natur übernimmt die Stelle des transzendenten Gottes». Si veda inoltre l'introduzione di Pierra Hadot a N. Ordine, *La soglia dell'ombra* (2003), pp. IX sgg.: «Per Agostino e per Claudel, è un Dio personale che è presente nel punto più profondo della persona umana; per Bruno, invece, è una forza o meglio una Vita infinita. [...] E' così che egli vuole ritrovare anche un rapporto filosofico con la divinità: il contatto immediato con Dio, di un Dio immanente nella natura. [...] Per Bruno, è nell'infinità della natura che l'uomo entra in contatto con l'infinità di Dio. [...] L'infinito divino è inaccessibile, ma la sua presenza può essere percepita nell'infinità della Natura, che è come l'ombra o il riflesso dell'infinito divino».

ovvero tra intelletto operante nell'uomo e intelletto universale che forma dal di dentro la materia, tra la mente divina attiva nell'interno dell'uomo e la mente divina attiva nell'interno della natura.

La soglia su cui avviene questo contatto è l'ombra¹⁶³, ed ha la forza di un incontro che è insieme afferramento dell'animo, alienazione, furore.

La caccia filosofica è infatti come una caccia in cui il cacciatore viene a essere preso dalla sua stessa preda:

«Con questi due sensi andiamo cacciando quelle specie che ci fanno preda dell'alienazione e di quel furore mediante il quale non invano ci alziamo in volo per concepire le specie del mondo intelligibile»¹⁶⁴

Ma l'afferramento di cui parla Bruno non è il rapimento ad una visione immediata della verità.

Il furore per Bruno non significa un'uscita dalla forma necessaria e inaggrabile dell'esistenza umana, quella della visione umbratile della verità.

Piuttosto il furore è da considerarsi come il liberarsi, nell'incontro con la rivelazione umbratile del divino, di una forza tale da sottrarre il soggetto ad ogni attaccamento materiale, tale che questi si faccia «tutto occhio» alla «triplice musica che si leva dall'ordine delle cose»¹⁶⁵:

«La forza di una triplice verità ci costringe infatti a percepire la triplice musica che si leva dall'ordine delle cose: una e prima nella mente di Dio, la seconda nell'ordine e nel movimento delle cose, la terza nell'imprimersi delle forme di cui si imbeve il nostro animo a partire da tali oggetti, per virtù di quella armonia di cui – secondo la dottrina di Pitagorici e Platonici – prima fruiva; della quale – questo intendo – era padrone prima di essere imprigionato nei vincoli del corpo»¹⁶⁶

Nell'incontro con il rivelarsi dell'ordine divino, ordine che non si manifesta mai immediatamente, ma solo nello specchio delle ombre naturali o interiori, il soggetto ritrova se stesso, ovvero la verità custodita nelle pieghe inconsce del suo animo: nello specchio dell'«ordine e del movimento delle cose»¹⁶⁷, che attraverso i sensi s'imprime nell'animo, e dall'immaginazione viene presentato

163 Si veda l'importante testo di N. Ordine: *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venezia, Marsilio, 2003.

164 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661 [Sensibus hisce duobus species exaucupamur eas, per quas alienatione furoreque afficimur, quo mediante non perperam ad intelligibilis mundi species concipiendas advolemus]. Si veda anche il quarto dialogo della prima parte dei *Furori*.

165 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661 [Triplicem quippe veritatis efficaci lumine coacti ex rerum ordine musicam intelligimus: unam et primam in Dei mente, secundam in rerum ordine atque motu, tertiam in ea, quam noster animus ex illis obiectis imbuat, formatione ex virtute eius, qua antea – iuxta Pythagoricum atque Platoniorum sensum – fruebatur, harmoniae, cuius – inquam – antequam corporis clauderetur vinculis, compos erat].

166 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

167 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661.

alla mente, l'anima riconosce quell'armonia che vive eterna nel fondo dell'essere, e di cui essa stessa era parte non distinta, prima del suo individuarsi nell'esistenza individuale, *gettata* nella forma dell'ombra, ovvero nella forma di uno sguardo rivolto alle cose, il quale conosce solo a partire dalle cose, ovvero dalle ombre. E che anche può conoscere se stesso *solo* nello specchio dell'ombra.

I.II Il problema della conoscenza in Bruno

I.II.I La conoscenza umbratile

Nei capitoli precedenti abbiamo parlato di un'intelligenza universale, che forma la materia dal di dentro portando ad essere le cose, le quali attraverso i sensi penetrano nella mente umana, come dire proiettando in essa, sullo 'schermo' della fantasia, immagini delle cose, che Bruno chiama 'ombre' della realtà.

Secondo la teoria della costituzione fantastica della conoscenza, di derivazione aristotelica, che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, muovendo dai dati sensibili l'immaginazione produce delle immagini mentali, i *phantasmata*, che rappresentano gli oggetti percepiti dai sensi. Queste rappresentazioni psichiche, pur essendo immateriali, conservano ancora tutte le caratteristiche sensibili proprie dell'oggetto percepito dai sensi.

Le immagini mentali, che Bruno chiama anche «ombre», sono pensate come un medio, una soglia¹⁶⁸ all'interno di un movimento onto-genetico di esplicazione della realtà.

168 Uno dei caratteri peculiare della filosofia di Bruno può in effetti essere riconosciuto nel cercare "soglie" di conoscenza mediata, di accesso "speculare" alla verità proprio negli elementi che una tradizione a lui precedente riteneva cause della deiezione umana: la materia, l'immaginazione. A pieno diritto Nuccio Ordine dà il titolo di "La soglia dell'ombra" al suo studio generale della filosofia nolana: cfr. *La soglia dell'ombra*, op. cit.

L'ombra rappresenta il momento in cui l'Uno ineffabile, che esplicandosi è venuto discendendo alle idee e alla vita delle cose materiali, per il medio della realtà naturale e dell'immaginazione umana può specchiarsi nella mente dell'uomo, e così produrre un'ascesa dell'uomo dal molteplice della vita sensibile al riavvicinamento noetico all'unità divina.

Nel *De umbris idearum*, giustamente definito da Ciliberto «libro archetipo» della filosofia nolana, Bruno spiega l'essere delle ombre come momento di un processo di generazione della realtà di evidente matrice neoplatonica, dove l'uso di termini come "soprasostanziale" mostrano che il modo di Bruno di intendere tale processo sia da avvicinare alla teologia mistico-simbolica di Pseudo-Dionigi l'Aeropagita:

«In questo trattato ci concentriamo in modo specifico su quelle ombre che si costituiscono come oggetti della facoltà appetitiva e conoscitiva, concepiti sotto la specie del vero e del bene, i quali, allontanandosi progressivamente dall'unità soprasostanziale, si sviluppano secondo una molteplicità sempre crescente, fino a risolversi [...] in una molteplicità infinita, e quanto più si ritraggono dall'unità, tanto più anche si allontanano dalla verità in sé. Si dà infatti un processo che da quanto è di per se stesso superiore all'essenza discende alle essenze, dalle essenze alle realtà esistenti, da queste alle loro tracce, immagini, simulacri e ombre, e che si compie sia verso la materia, perché le cose siano prodotte nel suo grembo, sia verso il senso e la ragione, perché le cose siano conosciute ad opera delle loro facoltà»¹⁶⁹

Bruno ha in mente un processo continuo di generazione dell'essere in cui l'Uno super-sostanziale (*iperusia*), "superiore alle essenze" genera dapprima le essenze, ovvero le specie ideali, che abitano la materia e la formano dal di dentro, intessendo e correlando i corpi naturali, e portando ad essere, in molteplicità infinita, le cose sensibili, sottoposte alla legge del mutamento vicissitudinale.

Questo processo di dispiegamento dell'Uno, che avviene producendo il mondo sensibile come in una discesa verso la molteplicità, procede includendo anche il mondo mentale umano. Attraverso le dinamiche gnoseologiche che abbiamo analizzato, infatti, il movimento di dispiegamento delle forme include anche la mente umana, dove per opera delle facoltà del senso interno è prodotto un mondo immaginale in continuo movimento e trasformazione, che rispecchia la viva molteplicità naturale.

L'ombra è così per Bruno il momento mentale-immaginale di un movimento metafisico che

169 *De umbris*, Intentio V, OMN I, p. 49, OL p. 22-23 [Umbra eas in proposito maxime consideramus, quae sunt appetituum et cognoscitivae facultatis obiecta, sub specie veri bonique concepta, quae sensim ab unitate illa supersubstantiali decedentia, per crescentem multitudinem, in infinitam multitudinem – ut Pythagoreorum more loquar – progrediuntur; quae quantum ab unitate recedunt, tantum ab ipsa quoque veritate elongantur. Fit enim ab ipso superessentiali ad essentias, ab essentiis ad ipsa quae sunt, ab iis ad eorum vestigia, imagines, simulachra et umbra excursus, tum versus materiam, ut in eius sinu producantur, tum versus sensum atque rationem, ut per eorum facultatem dinoscantur].

costituisce un mondo logicamente tripartito, un mondo triplice: ideale (o archetipico o metafisico o divino), fisico (o naturale), e razionale (o logico o artificiale o umbratile)¹⁷⁰.

In ordine di successione metafisica ed epistemologica, Bruno pone per prima la realtà ideale, gli archetipi presenti sovratemporalmente in atto unico e simultaneo nella mente divina. Dall'attività dell'intelletto universale o anima del mondo, la quale permea incessantemente la vita universale, sono portate ad essere, «dal di dentro» della materia, le cose naturali, che recano in sé, come tracce (*vestigia*), le forme del mondo ideale.

Attraverso i sensi queste tracce, "oscurate" dalla materia, del mondo ideale, penetrano nell'universo mentale dell'uomo, dove per opera del senso interno sono trasformate in simulacri immaginali, in ombre, attraverso le quali l'occhio interiore conosce la realtà.

La teoria bruniana delle ombre rappresenta quindi un vero e proprio anello di congiunzione tra la teoria epistemologica del Nolano e il suo pensiero metafisico. Il pensiero di Bruno, proprio come l'oggetto di tutta la sua riflessione, rappresenta un'unità che lega insieme le dinamiche gnoseologiche umane e la catena del divenire cosmico in un movimento di discesa dall'Uno soprasostanziale all'infinita vita naturale, e di ascesa dall'infinito flusso della multiforme vita psichica all'unità del principio soprasostanziale.

Il principio fontale si esplica in una successione di momenti ontologici che legano insieme il mondo ideale, il mondo materiale e il mondo psichico della conoscenza umana, costituendo un flusso di comunicazione continua che, quando l'uomo sa riconoscere la provenienza metafisica della sua sfera interiore, dà luogo a un cerchio di comunicazione universale, il quale unisce tutti i piani in un movimento di discesa (esplicazione) dell'Uno nei molti, e di ascesa (contrazione, ritorno) dai molti all' Uno.

Questo movimento è reso possibile dal fatto che Bruno non pensa le idee come trascendenti rispetto al piano della materia e della conoscenza umana, ma come potenze formatrici attive nel seno della materia stessa, e capaci di "imprimersi" attraverso i sensi nella mente dell'uomo, dove l'intelletto universale operante nella natura incontra l'intelletto attivo nella mente umana.

Le ombre delle idee, presenti nel mondo immaginale umano, sono un momento di questo movimento di circolazione dell'esplicazione divina, e come tale sono traccia della derivazione divina della vita interiore umana:

«Le idee sono causa delle cose prima delle cose; le tracce delle idee sono le cose stesse o ciò che è nelle cose; le ombre delle idee sono ciò che discende dalle cose o è posteriore alle cose»¹⁷¹

170 Cfr. L. Spruit (1988), pp. 67-68; A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., pp. 177sgg., 185 sgg., 279 sgg. Qui Bruno riprende e interpreta tematiche neoplatoniche e ermetiche sulla tripartizione dell'universo.

171 *De imag. comp.*, OMN II, p. 493 [Idea sunt causa rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in

Nonostante in testi come il *De la causa* e il *Sigillus Sigillorum* Bruno ribadisca l'assoluta unità della realtà e che la distinzione dei principi metafisici come delle facoltà cognitive abbia una funzione prettamente logico-discorsiva, in opere come il *De umbris* e il *De imaginum compositione* è tenuta salda questa tripartizione del movimento di esplicazione dell'essere.

Non si tratta però di una contraddizione interna al pensiero del Nolano. Piuttosto questa tripartizione, che scandisce il generarsi della realtà, rappresenta le tappe dialettiche attraverso le quali il soggetto deve necessariamente passare per cogliere la verità dell'essere, la sua vivente unità.

Per Bruno infatti, che non crede in un'illuminazione immediata cui la verità si riveli come per grazia e senza veli, ogni conoscenza, anche la conoscenza ideale, può darsi solo all'interno della forma necessaria dell'umbratilità, ovvero solo attraverso la mediazione di immagini. Solo riconoscendo l'origine ideale delle immagini interiori, il soggetto può aprirsi alla contemplazione della vita universale, e solo attraverso questo mutato sguardo sul mondo l'uomo può raggiungere la massima conoscenza della verità a lui possibile: ovvero la visione della natura come manifestazione di Dio.

Capiamo così l'importanza di questa struttura triadica della metafisica bruniana: essa è insieme ritmo di produzione ontogenetica e necessaria articolazione del movimento di ritorno conoscitivo all'Uno.

Il ritmo triadico del divenire giustifica altresì il termine "*umbra*", adottato dal Nolano per designare le immagini mentali.

Poiché secondo la dinamica onto-genetica sopra descritta, l'uomo accede agli archetipi ideali solo attraverso le impressioni della realtà sensibile, unico medio tra la conoscenza e la luce divina, si può infatti dire che le rappresentazioni mentali siano come l'ombra, proiettata sullo schermo del senso interno, delle cose naturali, le quali provengono dall'Uno, precedendo i *phantasmata* della nostra vita psichica.

Le *umbrae* sono pertanto quelle immagini mentali originate dal contatto con le realtà naturali, le quali sono a loro volta da considerare tracce, *vestigia* degli archetipi divini.

Nell'incontro sensoriale tra il proprio corpo e gli altri corpi fisici, l'uomo accoglie in sé le forme attraverso il senso esterno, poi 'traducendole' in immagini mentali mediante l'attività del senso interno¹⁷²

rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res].

172 Bruno recepisce la teoria degli atomisti Leucippo e Democrito, poi ripresa e trasmessa da Epicuro e Lucrezio, secondo la quale, grazie all'effetto della luce, dalla superficie delle cose si sprigionano, si staccano, dei sottilissimi veli di atomi, che riproducono la forma e la struttura delle cose stesse. Questi veli raggiungono i nostri sensi e danno luogo alle sensazioni. Si tratta delle immagini (*eidola*) delle cose, che penetrando in noi

«Viene quindi a succedersi per terzo il mondo razionale, ovvero l'universalità delle cose racchiusa nell'intenzione forgiata attraverso le immagini astratte dagli enti fisici; per ragione di minore entità questo mondo è più lontano dalla verità ideale di quanto non lo sia la traccia, e assolutamente a buon diritto lo si definisce dunque con la nozione di ombra»¹⁷³

L'*umbra* mentale, derivando epistemologicamente dall'esperienza del mondo, costituisce un analogo mentale di questo. Essa ne è lo specchio¹⁷⁴.

In alcuni dialoghi italiani, per esempio nei *Furori*, Bruno chiama la natura stessa col nome di ombra. La natura è difatti ombra, ovvero risulta dall'interazione tra la luce dell'intelletto universale e la tenebra del principio materiale. Essendo la natura l'unità della commistione tra i due principi metafisici, essa è essenzialmente umbratile.

L'*umbra* umana rappresenta un analogo psichico dell'ombra naturale. Essa infatti risulta a sua volta dall'incontro, sullo schermo della fantasia, tra la tenebra di ciò che nell'uomo è materia e la luce primigenia, che illumina il senso interno rendendo possibile la conoscenza.

«Da luce e tenebra – chiamo infatti tenebra la densità del corpo – nasce l'ombra, della quale la luce è padre, la tenebra madre»¹⁷⁵

«L'ombra non è tenebra, ma traccia della tenebra nella luce, o traccia della luce nella tenebra»¹⁷⁶

Le dinamiche metafisiche da cui si genera l'ombra rivelano una struttura simile a quella rappresentata da Cusano con la figura paradigmatica P nel *De coniecturis*¹⁷⁷.

«Immagina l'unità come una luce formale, similitudine dell'unità prima: l'alterità, invece, come ombra, luogo riposto e lontano dal primo principio semplicissimo, e pesantezza materiale. Raffigurati una piramide di luce che avanza nelle tenebre e una piramide di tenebre che avanza nella luce [...]:

mettono in moto il processo della conoscenza sensibile, ma anche di quella fantastica connessa al pensiero. Cfr. M. Gabriele (2001), nota 10 p. XXIV; Zeller/Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. V, 1969, pp. 234-53; D. Park, *The fire within the eye* (1997), pp. 35-38.

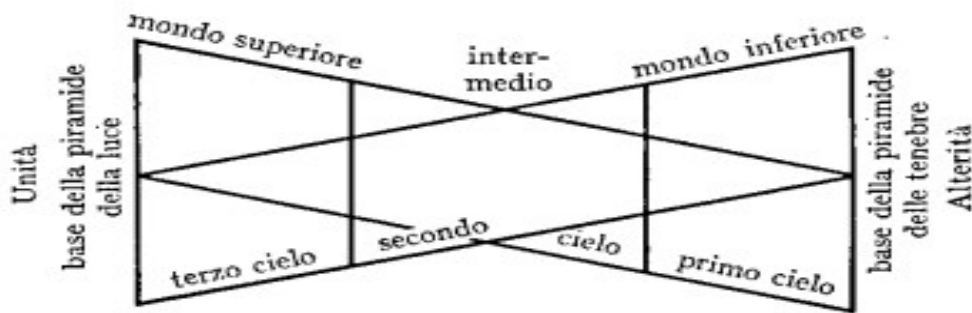
173 *De imag. comp.*, OMN II, p. 499 [Tertio succedit mundus rationalis, nempe rerum universitas in intentione, qui speciebus a physicis rebus abstractis coalescit et propter minorem entitatis rationem plus ab ideale veritate distat quam vestigium et ideo iure optimo umbrae notione concipitur].

174 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 497.

175 *De umbris*, OMN I, p. 77 [De luce et tenebra – tenebram enim densitatem corporis appello – nascitur umbra, cuius lux pater est, tenebra mater].

176 *De umbris*, OMN I, p. 45 [Non est umbra tenebrae, sed vel tenebrarum vestigium in lumine, vel luminis vestigium in tenebris].

177 È stato infatti osservato come il *De coniecturis* sia uno dei testi cusani di maggiore influenza sull'impostazione gnoseologica del *De umbris*. Cfr. Pietro Secchi (2006), p. 34-35.



[...] Poiché Dio, che è unità, è quasi la base della luce, la base delle tenebre è come fosse il nulla. Tra Dio e il nulla congetturiamo che cadano tutte le creature. Il mondo superiore abbonda di luce, come puoi vedere con i tuoi occhi. Esso non è, però, senza tenebra, anche se pensano che sia assorbita nella luce a causa della sua semplicità. Nel mondo inferiore regna, invece, la tenebra, sebbene la luce non scompaia del tutto»¹⁷⁸

La figura cusaniana è costituita da due piramidi convergenti e contrapposte, aventi l'altezza in comune. I vertici di ognuna delle piramidi cadono nel punto medio della piramide giustapposta. L'una delle piramidi rappresenta l'unità, l'essere, la luce. L'altra l'alterità, la tenebra, il nulla¹⁷⁹.

Cusano, che al pari di Bruno impiega il termine 'ombra' per designare l'alterità contrapposta all'unità della luce dell'intelligenza universale, pone nella regione dell'essere il mondo creaturale, risultante dalla commistione di luce e tenebra, ovvero di unità e pluralità: «Tra Dio e il nulla congetturiamo che cadano tutte le creature».

La rappresentazione simbolica dell'unità come fonte di essere e di luce, luogo di ogni perfezione, cui si contrappone la tenebra dell'alterità materiale, deriva dalla tradizione platonica e neoplatonica, cui, come Cusano, anche Bruno fa riferimento nell'elaborazione della sua teoria dell'ombra.

a figura paradigmatica P esemplifica simbolicamente la dinamica ontogenetica dell'universo naturale, come commistione di luce ed ombra, dove le cose occupano un luogo ontologico mediano su una *schala naturae* che congiunge assoluta unità e assoluta alterità, in un movimento di graduale allontanamento dall'Uno verso la materia.

Lo schema ontogenetico, rappresentato dalla figura P, è inteso raffigurare non solo la struttura del

178 N. Cusano, *De coniecturis* (1972) I, X, pp. 226-227.

179 Nelle opere a stampa la figura appare in colore. Ma la distinzione tra le due piramidi è tanto importante per il Cusano, che l'autore stesso in almeno un'occasione pare aver annotato in qual modo la figura dovesse essere colorata. J. Koch osserva infatti che in un manoscritto proveniente dal monastero domenicano di Norimberga, Cusano avrebbe indicato di propria mano come colorare il disegno: «Ista pyramidis debet esse coloris lucis, alia tenebrae». Si veda *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, 1956, p. 28. Per quest'informazione si veda G. Cuozzo, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano* (2012), nota 11, p. 50.

divenire ontologico dell'universo naturale, ma, secondo le parole dello stesso Cusano, può essere impiegato per esemplificare altresì le dinamiche gnoseologiche che animano il mondo conoscitivo umano:

«La figura P ti servirà per tutti modi della visione e per ciascuno: per la vista sensibile, se considererai come luce l'unità della sensibilità e come ombra l'alterità dei sensi; per la visione della ragione, se chiamerai luce il potere discorsivo, ossia l'unità della ragione; e ti servirai parimenti per la visione dell'intelletto, considerando come luce l'unità intellettiva»¹⁸⁰

L'immagine paradigmatica può servire a illustrare il modo in cui Bruno concepisce le rappresentazioni mentali, e a rendere più chiaro il suo uso di un termine così saliente per designarle, quale è quello di "*umbrae*".

Per Bruno come per il Cusano il senso è il luogo della molteplicità dispersa, cui è innanzitutto la sua sussunzione, nel potere ordinante e raffigurante della mente umana, a dare progressivamente unità, secondo la progressione cognitiva analizzata nei capitoli precedenti.

Come afferma il Cusano nel *De coniecturis*:

«Il senso dell'anima sente il sensibile; e non c'è sensibile quando non esiste l'unità del senso. La sensazione è confusa, grossolana e priva di distinzione. Il senso sente e non distingue. Ogni distinzione è, infatti, dalla ragione. La ragione è l'unità del numero sensibile. [...] [Il senso] afferma solo che c'è il sensibile, ma non che è questo o quello [...] è essa [la ragione] che distingue il sensibile nel senso»¹⁸¹

Per Bruno l'ombra non è la mera informazione sensoriale contenuta nella prima informazione percettiva. Essa viene ad essere in quel movimento per gradi, nel quale la luce unificante dell'intelletto, attraverso la forza eidolopoietica dell'immaginazione, fa del contenuto percettivo una rappresentazione unitaria conoscibile dall'intelletto.

L'*umbra*, nello specchio del microcosmo mentale umano, costituisce un termine medio tra l'unità dell'intelletto e la pluralità indistinta del senso. Essa mostra in sé i caratteri dell'unità della luce e quelli della materia, rappresentando una sorta di "soglia" tra i movimenti onto-gnoseogenetici raffigurati dal Cusano nella figura paradigmatica.

Il termine "soglia" è di impiego legittimo poiché per Bruno la 'regione' dell'ombra permette il "passaggio" in entrambe le direzioni. Essa mostra, secondo la terminologia poetica del Nolano, i caratteri dei suoi 'genitori', la luce e la materia, e di entrambi reca le tracce, offrendosi all'occhio mentale come mezzo – proprio per il suo carattere di medio e possibile mediatore – sia per una

180 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), II, I, p. 243.

181 N. Cusano, *De coniecturis* (1972) I, IX, p. 223.

discesa dell'anima umana verso la tenebra della molteplicità, sia per un'ascesa di questa verso la luce dell'unità sofianica.

Anche nel caso della figura paradigmatica, non si tratta del simbolo di un'assoluta trascendenza dell'Uno rispetto alla materia, o, all'opposto, dell'irrimediabile caduta della materia dalla bontà e verità dell'essere. La figura P rappresenta invece un graduale allontanamento dall'Uno, che si separa, ma insieme unisce il termine estremo della discesa alla pienezza dell'origine. La punta della piramide della tenebra raggiunge infatti la base della piramide della luce, e il vertice della piramide della luce, pur quasi scomparendo al centro della base della tenebra, raggiunge questa e qui si inserisce, rappresentando così una connessione della tenebra con la luce, garantendo sempre, pur nella quasi completa oscurità, una traccia della luce e quindi la possibilità di un ritorno ad essa.

La contrazione progressiva della luce, secondo un processo graduale che va dall'infinita pienezza all'infinita dispersione, coincide dunque con l'accrescimento delle tenebre; e, inversamente, il grado di massima intensione della luce coincide con la contrazione assoluta della materia in un punto inesteso, nell'Uno, «che è luce infinita, nella quale non vi sono tenebre»¹⁸².

Cusano intende la sua figura non come simbolo di separazione dei due estremi, ma come simbolo di un duplice processo d'ascesa e discesa, un moto di reciproca progressione, mediante il quale l'unità divina e assoluta discende gradualmente nell'intelligenza e nella ragione, e l'unità contratta sensibile, attraverso la ragione, ascende all'intelligenza:

«Che l'unità procede nell'alterità è lo stesso che dire che l'alterità regredisce nell'unità; avvertilo con la più diligente attenzione, se vuoi intuire con l'intelletto l'unità nell'alterità [...]. Concepisci dunque, con un atto intellettuale semplice, la copulazione del regresso e del progresso, se ti preme giungere alle cose arcane, che, al di sopra della ragione distinguente il progresso dal regresso, si colgono con più verità soltanto mediante l'intelletto, il quale complica in unità gli opposti»¹⁸³

Parallelamente alle riflessioni del Cusano, anche per Bruno la rappresentazione fantastica, l'*umbra*, viene ad essere nella regione d'incontro tra il movimento di discesa dell'Uno nella materialità e quello di ascesa dell'oscurità materiale all'unificazione dell'intelletto. E costituisce la 'soglia' di scambio e di comunicazione tra questi due poli.

Al pari di Cusano anche Bruno concepisce la relazione tra materia e la luce come un complesso unitario, animato da un continuo movimento di ascesa e discesa, lungo i gradi della *scala naturae*, la quale dà vita alla vicissitudine universale. E come questo avviene nella natura, così nel suo

182 N. Cusano, *De doct. ign.*, III, IX, p. 184.

183 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), I, XI, p. 231.

specchio: la mente umana.

La conoscenza umana è infatti un continuo movimento di ascesa dal senso all'intelletto, passando per i gradi intermedi, e insieme di discesa dall'unità semplice dell'intuizione alla raffigurazione fantastica del pensiero ad opera della facoltà immaginativa.

«Secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica [l'intelletto] discende in tutto, mentre il senso ascende, così come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi»¹⁸⁴

Ulteriori passaggi dal *De coniecturis* mostrano come effettivamente la gnoseologia umbratile di Bruno mostri una dinamica interna analoga a quella raffigurata dalla figura paradigmatica del Cusano.

Il cardinale sottolinea infatti più volte come la figura P sia esemplificativa del modo di prodursi di ogni realtà: macrocosmica come microcosmica. Essa infatti è applicabile sia per spiegare il modo di prodursi della natura universale sia delle dinamiche interne all'anima umana.

Il movimento che congiunge l'unità alla molteplicità nel generarsi della realtà naturale è il medesimo che produce la conoscenza e la vita interiore dell'individuo, nella forma di un movimento di continua discesa della ragione al senso e di ascesa del senso alla ragione:

«Come la ragione discende nel senso, così il senso ritorna alla ragione»¹⁸⁵

Come il mondo naturale si produce da una composizione di unità-luce e materia-tenebra, così l'anima umana si costituisce a partire da una relazione tra l'unità ordinante dell'intelletto e la pluralità indefinita del senso.

Cusano immagina un'esemplificazione psicologica della figura paradigmatica, facendo corrispondere alla base della piramide della tenebra l'alterità del senso, e alla base della piramide della luce l'intelletto. Dall'ascesa del senso all'unità dell'intelletto, e dalla discesa dell'intelletto all'alterità del senso, si genera una regione intermedia, dove hanno vita quelli che potremmo considerare i veri e propri contenuti mentali, gli oggetti della ragione e dell'immaginazione:

«Concepisci l'anima umana, secondo la figura P, come composta dell'unità intellettuale e dell'alterità del senso.

184 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 217 [Pro rerum diversitate et multitudinem specierum in omnia quadam analogica progressionem descendere dicimus, sensum vero ascendere, imaginationem quoque hinc, rationem autem inde descendere pariter et ascendere, ita ut eadem virtus et cognoscendi principium idem a diversis functionum et mediorum differentiis diversas recipiat nomenclaturas].

185 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), I, IX, p. 225.

Dalla discesa del lume dell'intelligenza nell'ombra del senso e dalla ascesa del senso all'intelletto [...] sorgono nella regione intermedia due parti, che suppongo si chiamino ragione. La parte superiore della ragione, che è vicina all'intelletto, si chiami apprensiva, la parte inferiore fantastica o immaginativa»¹⁸⁶

Cusano, applicando la figura P all'anima umana, arriva a descrivere una struttura dinamica molto simile a quella proposta da Bruno. Anche secondo il Nolano l'anima risulta divisa in quattro facoltà, ai cui estremi stanno rispettivamente il senso e l'intelletto, tra i quali si collocano, succedendosi a partire dal senso, l'immaginazione e la ragione.

Secondo la logica della figura P, come abbiamo visto, le quattro facoltà non sono distinte rigidamente, ma fluiscono costantemente l'una nell'altra, offrendo nella regione intermedia all'animo umano gli oggetti della conoscenza «secondo gradi d'intensione e di remissione diversi»¹⁸⁷.

La gnoseologia di Bruno presenta una struttura analoga. I passi da noi esaminati mostrano come per il Nolano l'*umbra* sia da considerare un medio tra la l'unità dell'intelletto e l'alterità della materia, da comprendere analogicamente alla figura paradigmatica descritta da Cusano nel *De coniecturis*.

Per Bruno infatti le facoltà del senso interno – anche da lui suddivise in quattro – non sono distinte rigidamente, ma comunicano incessantemente le une con le altre, in un graduale e come fluido movimento di ascesa dal senso all'intelletto, e di discesa dall'intelletto al senso¹⁸⁸.

Il filosofo di Nola pensa quest'attività "interiore" in modo assolutamente non frammentato, ma anzi tanto unitario da considerare le facoltà come meri momenti di un'unico spirito, lo spirito fantastico, che continuamente muove dall'unità dell'intelletto per raccogliere i dati sensibili in un'unità conoscitiva crescente, sempre nuovamente discendendo al materiale sensoriale per elaborarlo e trasformarlo in uno sforzo infinito di progressione unificante: «Come si passa dalle immagini ai concetti per mezzo della forza astrattiva della ragione, allo stesso modo, in virtù dell'associazione simbolica tra concetti e figurazioni, è possibile ridiscendere alla dimensione fantastica, dando corpo alle idee»¹⁸⁹.

Bruno pensa i processi conoscitivi come un continuo movimento raffigurante dello spirito fantastico, che procede dall'unità della mente attraverso tutti i gradi del senso interno, facendosi di volta in volta senso, immaginazione, ragione, intelletto, mente, pur restando unico in tutti questi mutamenti infiniti, e sempre manifestandosi come forza raffigurante, pittrice, artistica:

186 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), II, XVI, p. 287.

187 G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, UTET, 1988, p. 20. Cfr. inoltre G. Cuozzo (2012), pp. 51sgg.

188 Cfr. *Sig. sigill.*, OMN II, p. 217.

189 Cfr. M. Matteoli/N. Tirinnanzi, *Commento a Expl. trig. sig.*, in OMN II, p. 388.

«Questa si divide, distingue e moltiplica nel sostrato, mentre l'uno e medesimo accoglie diverse denominazioni da diversi atti, per cui si potrà dire: il senso in se stesso sente soltanto, nell'immaginazione sente perfettamente il proprio sentire; ancora, il senso – che è ormai una sorta di immaginazione – in se stesso immagina, nella ragione percepisce di immaginare; il senso, che è ormai ragione, in sé argomenta, nell'intelletto avverte di argomentare; il senso, che è ormai intelletto, in se stesso intende, mentre nella mente divina intuisce il proprio intendere»¹⁹⁰

La triplice scansione del processo ontogenetico, che dagli archetipi discende producendo la natura sensibile, e a partire da questa l'universo d'immagini interiori che popolano la mente umana, riproduce sia a livello macrocosmico (l'universo) che sul piano microcosmico (la mente umana) la struttura esemplificata dalla figura P.

Le idee divine, che non sono separate dalla materia, ma operano in essa dal suo interno, continuamente plasmano, a partire dall'unità dell'intelletto universale, la materia, dando ad essa forma, ovvero raccogliendo ad unità la sua indefinita sostanza metamorfica, e producendo così le realtà naturali. La Natura sorge così, come raffigurato dalla figura paradigmatica, nello spazio mediano dell'incontro tra luce ideale e tenebra materiale, ed è perciò ombra, come Bruno stesso la chiama in alcuni testi.

In modo perfettamente analogo si produce il mondo conoscitivo umano: nello spazio mediano della fantasia l'intelletto, operando plasticamente per mezzo della virtù dell'immaginazione, "discende" verso l'inarticolatezza dei dati sensibili, mentre al contempo questi, ad opera della capacità sintetica del senso comune, ascendono alla regione fantastica, dove, plasmati dall'immaginazione, sono trasformati in *umbrae*. Queste immagini mentali, provenendo dalla materia sensibile, sono "messaggere" delle cose sensibili, ed essendo state formate dallo spirito fantastico, esplicazione individuale della mente universale, recano insieme le tracce della luce divina.

Le ombre interiori pongono l'occhio interiore doppiamente in relazione con la luce sofianica: in quanto esse recano in sé, "mostrano" la forma che le ha plasmate in seno all'indefinitezza materiale, e in quanto esse, come prodotto dell'appercezione unificante e figuratrice dello spirito fantastico, recano traccia della luce intellettuale attiva nell'animo umano.

Questo intero processo è riassunto dal Nolano in un suggestivo passaggio del *De imaginum compositione*, dove il filosofo presenta il movimento "cosmico" che dal piano metafisico degli archetipi ideali giunge a produrre il mondo conoscitivo delle *umbrae*, congiungendo così, in

¹⁹⁰ Sig. sigill., OMN II, p. 219 [Quam in subiecto dividi, distingui et multiplicari necessum est, et unum idemque diversas ad diversi actibus accipere denominationes, ut dicatur: sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui iam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit; sensus, qui iam ratio est, in se argumentantur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus, qui est iam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur].

un'unità compiuta, viva e circolare, la dimensione metafisica al piano fisico come quello epistemologico, il macrocosmo al microcosmo: «Una volta inteso sul piano soprannaturale l'unico ente infinito, intensivamente tutto in ogni luogo e totalmente presente nell'immenso, poniamoci ugualmente davanti agli occhi l'unico universo estensivamente infinito, che si fa manifesto come realtà corporea in parti sempre e sempre diverse, in luoghi sempre e sempre diversi [...] fa seguito l'ordine del mondo razionale: questo è a similitudine del naturale di cui è ombra; e quello a sua volta è immagine del divino, di cui è traccia.[...] L'universo inteso [...] come uno specchio vivente nel quale è l'immagine delle cose naturali e l'ombra delle divine. Uno specchio simile concepisce certo l'idea come causa delle cose, allo stesso modo in cui l'immagine della cosa da fare nella mente dell'efficiente assume il carattere di causa efficiente. Concepisce la forma come la cosa di per se stessa, in quanto ne costituisce la configurazione esteriore; la sostanza della cosa si riconduce infatti totalmente a questa, sebbene dal punto di vista naturale la forma non possa sussistere senza la materia – questo se ci manteniamo in ambito peripatetico; diversa è infatti la conclusione se ci accostiamo ai filosofi naturali che intendono la materia come sostanza di tutte le cose che dal proprio seno e dalle proprie viscere trae fuori le forme, come una madre che secondo alcune sue proprie vicissitudini porta alla luce e partorisce, e ancora concepisce e nasconde in sé la prole. Concepisce l'immagine come l'effetto della cosa stessa che emana in qualche modo dalla superficie e va ad imprimere la propria forma nella potenza conoscitiva con la luce prima dei sensi, e successivamente della ragione.[...] In un modo primo e proprio l'idea si definisce infatti forma che precede le cose e un quid metafisico, in quanto specie sovrasostanziale del mondo e della realtà che sono nel mondo: rispetto al mondo fisicamente esplicito è necessario che a questa sia connaturato un essere tanto più vero quanto più vero è l'essere delle stesse cose naturali e realmente esistenti – ovvero del mondo fisico – rispetto alla similitudine del mondo che è inscritta secondo i propri numeri nei sensi interni. Come infatti le nostre intenzioni hanno origine dalle cose naturali – e se quelle non esistessero anch'essi verrebbero a mancare, allo stesso modo in cui senza i corpi non esisterebbe più alcuna ombra – così anche le cose naturali, vale a dire il mondo fisico, non potrebbero in alcun modo esistere se discendendo dall'atto della mente e della volontà divina che comunica se stessa non preesistesse il mondo metafisico, ovvero l'idea che sostiene tutte le cose. Fa seguito all'idea il mondo fisico, che seguendo Zoroastro chiamiamo traccia delle idee [...]. Viene quindi a succedersi per terzo il mondo razionale, ovvero l'universalità delle cose racchiuse nell'intenzione forgiata attraverso le immagini astratte dagli enti fisici [...] questo mondo è più lontano dalla verità ideale di quanto non lo sia la traccia, e assolutamente a buon diritto lo si definisce con la nozione di ombra»¹⁹¹.

191 *De imag. comp.*, OMN II, p. 494-499 [Postquam supranaturaliter unum ens infinitum, intensive totum ubique

Bruno raffigura i tre mondi come una sequenza dove l'attività del piano "superiore" penetra nel piano successivo, rendendolo innanzitutto possibile, e animando i multiformi cambiamenti e le relazioni tra i suoi contenuti.

L'archetipo divino, l'idea, è paragonato da Bruno all' «immagine della cosa da fare» nella mente di un artefice. Come un artigiano o un artista plasma una materia secondo la rappresentazione che ha nell'immaginazione, così secondo Bruno l'anima del mondo opera sul sostrato universale, la materia.

Mentre un artista opera sulla materia dal suo esterno, l'intelletto universale opera dall'interno della materia. L'intelletto divino plasma la materia secondo le forme ideali, che possono essere considerate le cause efficienti delle cose, poiché Bruno pensa queste come forze attive che configurano la forma esteriore delle cose naturali.

L'immagine della natura come madre è molto importante per comprendere l'unità di questo processo. La Natura è infatti concepita da Bruno come una madre poiché essa rappresenta un'unità creatrice e produttiva che al contempo forma e viene formata. L'intelletto universale non interviene nei processi ontogenetici naturali dall'esterno, ma è già presente all'interno della materia, sempre attivo e sempre formante, così come la materia sempre viene formata da una forza intelligente a lei interiore, che coincide anzi con essa, quando non la si pensi nella qualità astratta di sostrato universale, ma come natura vivente.

L'idea è per Bruno una forza attiva che, formando la materia, "emerge" dall'intimo del sostrato cui dà forma, manifestandosi nel *come* della configurazione della cosa da essa definita, plasmata, organizzata.

Il linguaggio di Bruno, fortemente immaginale, è curato in modo da rappresentare plasticamente

atque totaliter in immenso repertum intelleximus, unum item extensive infinitum universum, quod in partibus aliis atque aliis, alibi atque alibi corporaliter est perspicuum, ante oculos obiecimur [...], sequitur ordo mundi rationalis, qui est ad similitudinem naturalis cuius est umbra, qui est imago divini cuius est vestigium. [...] Universo [...], quod est veluti speculum quoddam vivens, in quo est imago rerum naturalium et umbra divinarum. Hoc sane speculum concipit ideam tanquam causam rerum, sicut imago rei faciendae in mente efficientis imbuit efficientis rationem. Concipit formam tanquam rem ipsam, nempe speciem: tota enim rei substantia ad hanc refertur, licet physice non sine materia consistat, sit in atrio peripatetico contineamur, aliter si cum physicis materiam rerum omnium substantiam intelligentibus, quae de sinu propriisque visceribus formas educat, veluti mater propriam prolem vicissitudinibus quibusdam emittit, parturit, concipit item atque recondit. Concipit imaginem tanquam rei ipsius effectum a rei quodammodo superficie emanantem et potentiam cognoscitivam informantem primum quidem sensitiva, subinde vero rationali luce. [...] Primo enim idea proprie dicitur forma ante res et metaphysicum quiddam, nempe species ipsa mundi et eorum quae in mundo sunt supersubstantialis, cui tanto convenit verius esse quam mundo physice constituto, quanto istis naturalibus et realiter existentibus physico nempe mundo, verius conveniet esse quam mundi similitudini, quae internis numeris in sensibus inscribitur. Sicut enim nostrae intentiones habent originem a rebus naturalibus, quibus non existentibus et ipsae non essent, velut nullo existente corpore nulla esset umbra, ita res ipsae naturales, mundus nempe physicus nequaquam esse posset, si metaphysicus ille, nempe idea portans omnia, ex actu mentis et voluntatis divinae se ipsam communicantis non praeexisteret. Post ideam ergo sequitur mundus physicus, quem idearum vestigium appellamus cum Zoroastre [...]. Tertio succedit mundus rationalis, nempe rerum universitas in intentione, qui speciebus a physicis rebus abstractis coalescit [...] plus ab ideali veritate distat quam vestigium et ideo iure optimo umbrae notione concipitur].

la dinamica di questo processo. L'emergere della forma dalla materia, lo slancio dinamico conferito a questo processo da termini quali «portare alla luce», «partorire», «trarre fuori», «emanare» è necessario per comprendere come per Bruno il sorgere delle rappresentazioni mentali vada pensato in continuità con la potenza esplicativa dell'idea, come uno stadio interno alla circolarità del processo emanativo dell'Uno.

La forma, la quale costituisce la configurazione delle cose, e che nel *De la Causa* è detta essere «cacciata», «spinta» dal di dentro della materia, è qui detta «emanare» dalla superficie della cosa e «andare a imprimere la propria forma» nella potenza conoscitiva.

Come se la figura paradigmatica di Cusano fosse raddoppiata da uno specchio contiguo alla base della tenebra, la luce intelligibile giunta alla superficie della tenebra materiale passa nella tenebra del senso, dove, portando con sé la traccia della luce originaria, risale per gradi di progressiva luminosità attraverso la scala unificante delle facoltà del senso interno: «E va ad imprimere la propria forma nella potenza conoscitiva con la *luce* prima dei sensi, e successivamente della ragione».

Da questo processo, che «non potrebbe in alcun modo esistere se discendendo dall'atto della mente e della volontà divina che comunica se stessa non preesistesse il mondo metafisico, ovvero l'idea che sostiene tutte le cose» si originano i due specchi della divinità, il mondo fisico, che reca traccia della potenza infinita di Dio come delle forme che configurano le cose naturali, e il mondo razionale, luogo della proiezione fantastica delle forme divine, delle ombre delle idee, specchio della natura e del divino che si esplica nella natura, unico medio per la conoscenza del mondo e della verità.

I.II.II Ombra come condizione imprescindibile della conoscenza

Dalle analisi svolte nel paragrafo precedente emerge come il concetto di ombra sia non solo centrale per l'epistemologia bruniana, ma rappresenti anche un concetto-chiave per la comprensione della sua metafisica.

Poiché, seguendo la metafora – tratta dalla tradizione platonica – scelta da Bruno, "ombra" è quanto nasce dalla relazione tra la tenebra e la luce, ovvero, fuor di metafora, dalla relazione tra l'intelligibile e la materia, tutta la realtà, tutto ciò che può essere oggetto di esperienza possibile, è ombra.

La natura, l'intero universo infinito rappresentano infatti l'unità dell'emergere plastico delle idee nella materia. È di fondamentale importanza comprendere come per Bruno non sia possibile l'esperienza di un'idea non attualizzata nella materia, né della materia nella sua assoluta indeterminatezza, prima del suo essere plasmata dalla potenza formatrice dell'idea.

Sia l'idea che la materia sono astrazioni e distinzioni logiche realizzate a partire dalla sola esperienza data all'uomo: quella dell'ombra, ovvero della viva e metamorfica unità di forma e materia.

Lo stesso vale per la dimensione gnoseologica, specchio della vita naturale.

Tutto ciò che è conosciuto dalla mente, è stato prima nel senso. L'immaginazione ha certo la capacità di trasformare i propri contenuti, ma ciò su cui essa opera, sono i dati sensoriali raccolti dal senso esterno. Come nella realtà naturale nulla può essere al di fuori della materia, senza prendere forma in essa, così nulla può essere conosciuto nel senso interno a prescindere dalle informazioni raccolte dai sensi.

Bruno sviluppa la sua gnoseologia in stretta relazione analogica con le dinamiche ontogenetiche che portano ad essere la realtà. Come abbiamo infatti visto nel paragrafo precedente, analizzando la teoria dell'ombra sull'esempio della figura paradigmatica, le dinamiche ontogenetiche si sviluppano secondo le stesse relazioni interne di quelle epistemologiche. La figura p, dove si associ la materia alla base della piramide della tenebra, esemplifica l'ontogenesi naturale. La medesima figura, quando si associ la pura sensorialità alla base della piramide della tenebra, esemplifica i processi di formazione della coscienza. La corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo è un parametro costante dell'esperienza filosofica bruniana.

Come nulla può essere conosciuto a prescindere dalla sensibilità, così i dati sensoriali, molteplici e indeterminati, raccolti dal senso esterno, non possono essere conosciuti in se stessi a prescindere dall'attività figuratrice e unificante del senso interno.

Ciò che chiamiamo conoscenza, è una relazione dinamica tra la ritenzione mnemonica, la capacità di richiamare contenuti mnemonici all'occhio del senso interno, e l'attività giudicante e ordinante del pensiero¹⁹². Conoscere è giudicare e ricordare, ma nulla può essere fatto oggetto del pensiero e poi esser conservato nella memoria senza prima essere stato unificato dal senso comune e tradotto in *phantasmata*, rappresentazioni mentali, ad opera della fantasia: «Non intendiamo se non guardiamo i fantasmi»¹⁹³.

Quindi il senso non può mai essere conosciuto a prescindere dall'azione unificante dell'intelletto,

192 Cfr. *Cant. circ.*, OMN I, p. 667: «Niente entra nella memoria, se non attraverso l'atrio della facoltà cogitativa; nulla nella facoltà cogitativa, se non per l'atrio della fantasia; nulla entra nella fantasia, se non per l'atrio del senso comune».

193 *De imag. comp.*, OMN II, p. 489.

come l'intelletto non potrebbe conoscere, e neanche conoscere sé, al di fuori di una relazione con il senso.

Sia il senso che l'intelletto non sono conoscibili in sé, al di fuori della loro relazione gnoseogenetica, dalla quale sorge l'ombra. A partire dall'esperienza dell'*umbra*, termine con cui Bruno nomina le rappresentazioni mentali su cui si fonda il conoscere, è possibile distinguere logicamente le facoltà e i differenti momenti di costituzione dell'esperienza. Ma in sé l'esperienza è data esclusivamente come ombra, e il senso, come la fantasia, l'immaginazione, la facoltà cogitativa o ogni altro processo cognitivo, possono essere pensati solo a partire da questa.

Per Bruno dunque la conoscenza umana presenta un carattere «strutturalmente umbratile»¹⁹⁴. «Strutturalmente»: l'ombra è infatti, come abbiamo visto, la struttura fondamentale del suo pensiero epistemologico e metafisico. Per Bruno tutto ciò che è reale è umbratile, come anche tutto ciò che è conoscibile e conosciuto. L'*umbra* rappresenta il fondamento e la condizione di possibilità di ogni conoscenza possibile, essa è un a priori costitutivo dell'esperienza: non si può conoscere né esperire se non tramite ombre.

L'affermazione che la tematica dell'ombra sia strutturalmente decisiva nel pensiero del Nolano, va presa molto seriamente, in quanto l'intendimento della funzione del concetto dell'ombra è *conditio sine qua non* per la maturazione di una comprensione unitaria della filosofia di Bruno. La metafisica, l'epistemologia, la mnemotecnica, l'antropologia come la cosmologia, l'estetica e la psicologia del Nolano sono da intendere quali momenti in cui si esplica un pensiero profondamente unitario che ha origine in due intuizioni fondamentali: l'intuizione «infinatista»¹⁹⁵ e l'intuizione dell'essenziale umbratilità della realtà. Ma a un'attenta riflessione deve risultare che anche l'intuizione infinitista è un'immediata conseguenza della "metafisica dell'ombra"¹⁹⁶: poiché l'universo per Bruno è *explicatio*, simulacro, ombra del Divino, e il Divino deve essere pensato come potenza infinita, segue necessariamente l'infinità dell'universo come sola degna espressione

194 M. Ciliberto, "Per speculum.." (2009), in OMN I, p. 33.

195 Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, Paris, 2006, p. 166: «Au fond de la pensée brunienne, [...] il y a une intuition infinitiste»; cfr. inoltre Hélène Ventrone, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, ed. Vrin, Paris, 1967, p. 149: «Si toute philosophie est le développement d'une intuition, le foyer central qui conditionne celle de Bruno, est, à n'en pas douter, une perpétuelle explicitation de l'idée d'infini». A proposito dell'importanza del concetto d'intuizione nella filosofia di Bruno, si veda anche P.-H. Michel, *La cosmologie de G. Bruno*, Paris, Hermann, 1962, p. 42 e 47 (cit. da Seidengart, nota 1, p. 166): «L'effort de la pensée discursive paraît surtout tendre à vérifier une intuition, il conduit à la découverte d'un univers pressenti». Si veda inoltre, dallo stesso testo di Michel (1962), p. 47: «L'univers tel qu'il apparaît à travers les dialogues, les poèmes et les gloses du Nolain, résulte moins d'une construction logique ou d'une réflexion méthodique sur le donné sensible qu'il ne répond à une vision antérieure à toute expérience et en laquelle l'être pensant traduit son plus intime secret».

196 M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Bari (1996), p. 37. Come osserva Ciliberto, la "metafisica dell'ombra" è «il luogo teorico in cui si compie il riconoscimento della distinzione strutturale di ogni cosa – compresa la natura, l'universo – rispetto a Dio».

dell'infinita potenza divina¹⁹⁷.

Il motivo dell'ombra rappresenta quindi il cardine intorno a cui ruota l'intera esperienza filosofica bruniana: il mondo è ombra, non possiamo conoscere altro che le ombre: *umbra profunda sumus*, come recita il frontespizio del *De umbris idearum*.

La cronologia delle opere bruniane testimonia anch'essa la priorità genetica del motivo dell'ombra nella filosofia nolana: la prima delle opere di Bruno è infatti il *De umbris idearum*, dove, nel contesto dell'esposizione della propria mnemotecnica, sono espresse le riflessioni del filosofo intorno al motivo dell'ombra, le condizioni metafisiche dell'umbratilità, le conseguenze gnoseologiche di questa, come anche la condizione esistenziale dell'uomo legata alla sua natura umbratile, e le sue ultime possibilità conoscitive.

Nel *De umbris* sono dunque espresse linee-guida fondamentali che accompagneranno lo sviluppo dell'intera riflessione Bruniana.

Riconoscendo nel motivo dell'ombra la "matrice" della nolana filosofia, si comprende perché Ciliberto abbia potuto individuare nel *De umbris* il «libro-archetipo della filosofia nolana»¹⁹⁸. Abbiamo infatti accennato come il motivo dell'ombra sia determinante e generativo per l'intera esperienza filosofica umana. Anche lo slancio conoscitivo del furioso, le sofferenze e le cadute inerenti alla caccia filosofica descritta dal Bruno non sono comprensibili prescindendo dalla riflessione sui limiti della conoscenza contenute nel *De umbris*. E le conquiste dello sforzo filosofico possono essere comprese solo all'interno dell'orizzonte delle possibilità conoscitive umane paradigmaticamente descritte da Bruno nella prima opera latina.

Non è quindi azzardato pensare che il fatto di iniziare la propria opera letteraria con la pubblicazione del *De umbris* sia da attribuire all'intenzione di cominciare l'esposizione del proprio pensiero definendo lo «spazio di possibilità e legittimità della conoscenza umana»¹⁹⁹.

Sin dalla prima *intentio*, infatti, Bruno afferma il limite ineludibile della conoscenza umana: «l'uomo non sperimenta altro che l'ombra».

La natura umana per il Nolano è tale da non poter «dimorare nel campo stesso della verità», dove per verità è inteso il bene soprasostanziale, l'Uno che complica in sé gli opposti.

L'anima umana, che Bruno, richiamandosi a S. Paolo chiama «uomo interiore»²⁰⁰, non sarebbe da

197 È questo quello che J. Seidengart chiama "argument thèologique" per l'affermazione dell'infinità dello spazio e dei mondi. Cfr. J. Seidengart (2006), p. 184 sgg.

198 M. Ciliberto, *La ruota del tempo* (1986), p. 66. Nicola Badaloni ha invece definito il *De umbris* come il "discorso sul metodo" di Giordano Bruno: cfr. N. Badaloni, *Il De umbris idearum come discorso sul metodo*, in "Paradigmi", LIII, 2000, pp.161-195. È interessante a questo proposito come anche Antonio Rosmini, già nel 1836 affermasse che «la chiave de' suoi pensieri si trova nel libro intitolato *Delle ombre delle idee*»: cfr. Mamiani-Rosmini (1836), p. 21 (si veda lemma *Antonio Rosmini* in *Parole, concetti, immagini*, cit.).

199 P. Secchi (2006), p. 25.

200 *De umbris*, conc. IV, in OMN I, p. 91 [Interiorem hominem].

considerare un principio «insito e congiunto al corpo, o sussistente insieme al corpo»²⁰¹, ma piuttosto un principio che assiste e che governa, come il nocchiero la nave²⁰². L'anima si comporta rispetto alla luce intelligibile come un corpo diafano: essa, «traslucida e trasparente, racchiude in sé una scintilla [...] di splendore innato, il quale è sempre in atto ogni volta che essa si spoglia del corpo, quasi soggiornando nella regione della luce»²⁰³.

Nell'esperienza della vita umana l'anima è però commista a un corpo, essa "dimora" in esso, e in questa condizione, «al pari di un cristallo la cui traslucenza sia delimitata dall'opacità»²⁰⁴ «sperimenta una traccia labile dell'immagine nella mente dell'uomo, per quanto l'appulso può spingerla ad essa; ma nei sensi interni e nella ragione – dai quali siamo circoscritti, vivendo la vita degli esseri animati – non sperimenta altro che l'ombra»²⁰⁵.

Sempre secondo le linee della metafisica – e gnoseologia – della luce che abbiamo evidenziato seguendo l'analogia della figura P, l'esperienza umana si estende nella regione mediana tra la tenebra, «l'opacità che è l'essenza del corpo»²⁰⁶ e la luce, che rappresenta l'intelletto, la scintilla divina presente in noi, «che agisce in noi senza interruzione», «di modo che quello [l'intelletto] è nostro come noi siamo suoi»²⁰⁷.

A causa della commistione col corpo – che è comunque condizione necessaria, quindi imprescindibile dell'esistenza – la traslucenza dell'anima è limitata, questa «percepisce immagini sensibili fluide, che si avvicinano e si allontanano accostandosi e ritraendosi secondo le differenze dei tempi e dei luoghi»²⁰⁸. Queste immagini sono le ombre, cui l'anima è inestricabilmente legata, a ogni grado del suo sforzo conoscitivo, anche quello più alto, anche nella tensione massima di congiungimento al vero intelligibile.

Per esprimere la natura umbratile della più alta conoscenza possibile per l'uomo, il Nolano si richiama al *Cantico dei Cantici* (Cant., 2,3): «Volendo alludere alla perfezione dell'uomo ed alla conquista del miglior stato che si può avere in questo mondo, il sapientissimo fra gli ebrei fece pronunciare alla sua amata queste parole: «Mi sono seduta all'ombra di colui che avevo desiderato»²⁰⁹. Come a sottolineare il dramma di questa separazione dalla luce della verità, che

201 *Ibidem*.

202 *De la causa, Dialogo secondo*.

203 *De umbris*, OMN I, conc. V, p. 91 [Pro diaphanitate transparentiaque sua nonnihil velut innatae luminositatis admittit, quae semper est in actu cum exuta est a corpore, tamquam regionem lucis inhabitans].

204 *De umbris*, OMN I, conc. V, p. 91.

205 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45 [Ipsius animae diaphanum, corporis ipsius opacitate terminatum, experitur in hominis mente imaginis aliquid, quatenus ad eam appulsus habet; in sensibus autem internis et ratione, in quibus animaliter vivendo versamur, umbram ipsam].

206 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45.

207 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 213.

208 *De umbris*, OMN I, p. 91 [Habet species sensibiles vagas, quae per conversionem et aversionem iuxta temporum locorumque differentias accedunt atque recedunt].

209 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45.

costringe l'uomo in una dimensione di comunicazione solo mediata, *in speculo*, con *id, quod verum est atque bonum, unicum est atque primum*²¹⁰, Bruno intreccia al riferimento al *Canticum* un altro celebre passo tratto dall'*Antico Testamento*: «Vanità è l'uomo vivente», «tutto è vanità»²¹¹. L'uomo, per essenza, "strutturalmente", non è capace di conoscere appieno la verità e il bene. Egli non può che avvicinarsi ad esso, con grandi sforzi, in un sofferto *appulsus* verso un'intuizione prospettica, speculare di esso, sempre nella forma dell'immagine, del *phantasma*. Egli non può che, come suggerito simbolicamente dal *Cantico*, «sedere nell'ombra del bene e del vero»²¹².

Certo, come insegna l'applicazione della figura P e come Bruno sottolinea più volte nel testo, l'ombra non è qualitativamente neutrale. Mediante essa, in essa, si può ascendere per gradi verso la luce o allontanarsene verso le tenebre. Pertanto l'ombra cui allude il riferimento al *Cantico* non è la dimensione del "quotidiano", l'orizzonte del «vero e del bene naturale e razionale», ovvero l'oggetto della conoscenza sensibile e discorsiva, ma l'oggetto del massimo sforzo intellettuale umano, ciò che al nostro più intenso *appulsus* può corrispondere in conoscenza delle idee divine, dell'Uno soprasostanziale:

«Gli basta dunque – ed è molto – sedere nell'ombra del bene e del vero. Nell'ombra, voglio dire, non del vero e del bene naturale e razionale – sotto questo profilo lo si dovrebbe infatti definire falso e male – ma di quello metafisico, ideale e soprasostanziale»²¹³

Il destino umano si gioca tra queste due specie di ombre.

L'oggetto immediato del nostro sguardo "interiore" sono le ombre naturali, definite da Bruno come «falso e male», le quali costellano il flusso dell'esperienza quotidiana.

Delle ombre fisiche, ve ne sono alcune che recano in sé maggiore traccia della luce, e possono aiutare ad ascendere, altre che, se incontrate con un passivo assenso, allontanano l'uomo da sé e dal proprio bene:

«Tra le ombre fisiche prodotte da alberi ed erbe ve ne sono certe che scacciano i serpenti, e proteggono gli animali più miti; ma ve ne sono altre dalle qualità contrarie. Ma tra le ombre delle idee [...] non ve n'è alcuna che non ti faccia da ottima guida, purché tu la impieghi per ascendere e non dorma sotto di essa»²¹⁴

210 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45.

211 *Qòelet* 1,2.

212 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45.

213 *De umbris*, OMN I, Intentio I, pp. 43-45 [Sufficiens ergo est illi atque multum, ut sub umbra boni verique sedeat. Non inquam sub umbra veri bonique naturalis atque rationalis – hinc enim falsum diceretur atque malum –, sed methaphysici, idealis et supersubstantialis].

214 *De umbris*, OMN I Intentio XVII, p. 67 [De umbris physicis sunt ex arboribus et herbis, quae fugant serpentes et mitiora fovent animantia; sunt et contrariae iis. De umbris autem idealibus [...], non sunt quae maxime non

Bruno accenna a un rischio non meramente conoscitivo, ma esistenziale. Quella di non dormire sotto le ombre, ma di sforzarsi di trovare nella dimensione umbratile un via di avvicinamento alla luce «non è una scelta; è una necessità»²¹⁵. «Se non vuole perdere se stesso e risolversi nel niente»²¹⁶, l'uomo deve imparare a vegliare, a decifrare i segni portati dai *phantasmata*, per ascendere dalle ombre del «falso e male» alle ombre della Luce.

Lo spazio dell'uomo è «circoscritto» dai sensi interni e dalla ragione. La forma del suo destino è l'ombra. Tale dato non è però neutrale. L'uomo può usare l'ombra per trovare la strada verso la luce, o attraverso essa perdersi nell'oscurità.

Questa "coloritura" esistenziale conferita nel *De umbris* alla trattazione delle *umbrae*, testimonia della grande serietà conferita da Bruno a questo tema, il quale lungi dal rappresentare una mera questione epistemologica, coinvolge *tutta* l'esperienza umana. Ogni destino umano possibile è la conseguenza di una relazione instaurata con i *phantasmata*, con le ombre del senso interno.

Il *pathos* di queste pagine, nelle quali Bruno arriva a distinguere i due tipi di ombre – cui corrispondono due diversi atteggiamenti verso l'*umbra* – chiamandole "ombre della morte" e "ombre della vita", è comune alla tradizione platonica cui fa capo la metafora bruniana dell'ombra, così come il motivo del corpo come prigioniero²¹⁷.

Se l'anima non trasluce pienamente della luce divina, è a causa della sua necessaria relazione col corpo, nel quale essa si individua, permettendo così l'esistenza: «Vivendo la vita degli esseri animati» noi siamo circoscritti dalle ombre, che originano dall'incontro della luce con la materia corporale.

Bruno descrive nei *Furori* il corpo come una prigioniera, dalla quale siamo rinchiusi e avvinti:

«In questa terrena vita (rinchiuso in questa prigioniera de la carne, et avvinto da questi nervi, e confermato da queste ossa)»²¹⁸

Sempre nei *Furori*, dove il rapporto dialettico intrattenuto dall'anima – desiderosa di ricongiungersi all'Uno – con il corpo – che invece produce attaccamento materiale – viene descritto nei termini di una vera e propria battaglia, di una *psicomachia* interna al soggetto, Bruno descrive la condizione umana richiamandosi esplicitamente al mito platonico della caverna²¹⁹:

conducant, si per eat fit ascensus et non dormiatur sub eisdem].

215 M. Ciliberto, "Per speculum...", cit., in G. Bruno, OMN II, p. XX.

216 M. Ciliberto, "Per speculum...", cit., in G. Bruno, OMN II, p. XX.

217 Cfr. Platone, *Crat.*, 400c; *Gorg.* 493a; *Phaedr.*, 250c; *Phaed.*, 62b; si veda inoltre Plotino, *Enn.* IV 8.

218 *Furori*, Utet p. 564; BL p. 134.

219 Per il mito platonico si veda Platone, *Resp.*, 514a sgg.

«Veggiamo non gli effetti veramente e le vere specie de le cose, o la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle, come color che son dentro l'antro ed hanno da natività le spalli volte da l'entrata della luce, e la faccia opposta al fondo; dove non vedeno quel che è veramente, ma le ombre de ciò che fuor de l'antro sostanzialmente si truova»²²⁰

Il mito in questione, che apre il libro VII della *Repubblica*, descrive la condizione umana, calata nella dimensione sensibile e immersa tra le copie di ciò che veramente è, paragonandola a quella di uomini incatenati, costretti a tenere lo sguardo fisso verso una parete di roccia sulla quale sono proiettate le ombre di individui che portano vasi, immagini lignee o in pietra di uomini e animali. Le cose che veramente sono, di cui gli uomini possono vedere solo le ombre proiettate sul fondo della caverna, sono le idee, le quali sono metafisicamente e gnoseologicamente precedute dal Bene, che come il sole dona vita, essere e intellegibilità al Tutto.

Il motivo dell'ombra origina dal mito platonico, e la struttura della metafora, nell'impiego che Bruno ne fa, è senz'altro molto simile all'uso platonico: le ombre rappresentano la dimensione propria all'uomo nella quotidianità dell'esser-gettato nel mondo: la prospettività, l'opinione, l'atteggiamento passivamente affermativo verso l'immediata apparenza dei sensi. Dalle pagine della *Politeia* emerge parimenti la doppia origine delle ombre: la caduta nel corpo, con il conseguente oblio dell'origine iperuranica di ogni intelligibile, e la provenienza dell'essere, delle forme che determinano l'essenza e la conoscibilità delle cose dall'idea del Bene. Provenienza che significa inoltre unità originaria nel principio divino, che, paragonato al sole, è fonte di luce, ovvero essere e intelligibilità.

All'interno di quest'analogia, che mostra un'evidente relazione genetica tra la teoria delle ombre bruniana e il mito platonico della caverna, è da sottolineare una profonda differenza, fondamentale per comprendere l'intera esperienza filosofica bruniana.

Mentre Platone nell'esposizione del mito considera l'ipotesi che uno dei prigionieri possa liberarsi dalle catene che lo avvincono all'illusione delle ombre, per sottrarsi gradualmente all'inganno e con molti sforzi, per gradi, abituando la vista riesca infine a vedere il Bene in sé, Bruno esclude la possibilità di una visione immediata della verità.

L'uomo e la verità appartengono a dimensioni differenti: la verità, che per Bruno è anche principio metafisico e ontogenetico, è quell'Uno «che noi chiamiamo *iperusia* ovvero – nella nostra lingua – superessenza»²²¹, il quale complica in sé, in atto e semplicità infinite, tutto ciò che può essere, e

220 *Furori*, Utet. p. 732, BL p. 456.

221 *Sig. sigill.*, OM 276-277; Cfr. Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* I,6, 593C: «È la causa di tutti gli esseri, senza che egli sia nessuno di questi, per il fatto che è separato da tutti in modo soprasostanziale [ὑπερσυσῶς]. Dunque, questa supersostanza [ὑπερσυστότητα] divina, qualunque sia il modo superiore di essere della Superbontà, nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita,

che pertanto non può essere compreso secondo i modi delle realtà contratte, le quali sono solo ciò che esser possono, e non mai tutto ciò che può essere²²².

Questo limite invalicabile separa necessariamente dal *verum atque bonum* in sé il mondo dell'*explicatio*, nel quale sussistono le cose, «le quali quantunque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente altro, o altrimenti che quel che sono; poiché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere»²²³.

L'uomo, «vivendo la vita degli esseri animati»²²⁴, è anch'egli «quel che può essere, ma non tutto quello che può essere»²²⁵. La dimensione ontologica e gnoseologica da lui abitata è necessariamente frammentaria, fatta di prospettività, opinione; in lui tutto è progressivo, graduale, e non mai semplicissimo e totisimultaneo. La sua materia sopravviverà alla sua forma e prenderà altre forme, ma egli non è in atto tutte le forme possibili, esattamente come le altre cose esplicate, come la pietra, che «non è tutto quello può essere, perché non è calci, non è vase, non è polve, non è erba»²²⁶. «Quello che è tutto che può essere, è uno, il quale nell'esser suo comprende ogni essere. Ogni altra cosa non è così [...]. Ogni potenza dunque ed atto, che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato»²²⁷.

Questa dispersione nel molteplice fa sì che Bruno paragoni l'universo delle cose finite ad uno specchio infranto. Se l'Uno è il sole, l'universo infinito, che nella sua unità e infinità supera le capacità intellettive dell'uomo, è lo specchio ancora integro, in cui si riflette la potenza infinita di Dio. Le cose individue invece, sono come i frammenti dello specchio caduto e infranto, che hanno in sé e riflettono ancora il sole originario, ma non più pienamente, bensì secondo la loro capacità e forma, in maniera opaca, umbratile.

L'uomo, che è uno di questi frammenti, ha anch'egli la capacità di riflettere la verità, ma appunto nel modo dell'ombra, secondo la forma a lui assegnata, l'umbratilità, che stabilisce necessariamente la struttura di ciò che egli è e di ciò che può essere.

immaginazione, opinione, nome, parola, pensiero, intelligenza, sostanza [οὐσία], stato, posizione, unità, fine, immensità, e anche da tutte quante le cose che sono».

222 Si vedano le importanti osservazioni di T. Leinkauf in *Einleitung* (2007), p. XCIX: «Cusanus [...] hat in *De beryllo* [...] festgehalten: 'quomodo esset [aliquid] veritas, quando non esset quod esse potest'? Die Wahrheit einer Sache kann nicht schon dann erreicht sein, weder im Sein noch im Denken, das sich auf Sein bezieht, wenn diese Sache noch "anders sein kann, als sie ist" (aliter esse potest quam est), wenn ein Winkel etwa noch größer oder kleiner [...] sein kann, als er actu ist. Sein ist also nur dann wirkliches, wahres Sein, wenn sein Können mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt, und es ist, geht man weiter, nur dann absolutes Sein, wenn das gesamte Können oder das 'Können-Selbst' (Cusanus) mit der gesamten Wirklichkeit oder dem absoluten Akt koinzidiert».

223 *De la causa*, Utet, p. 693, BL p. 204.

224 *De umbris*, Intentio I, p. 45.

225 *De la causa*, Utet pp. 692-693; BL p. 205.

226 *De la causa*, Utet p. 693; BL p. 205.

227 *De la causa*, Utet p. 693; BL p. 207.

I.II.III Ombra come medio della conoscenza metafisica

La trattazione bruniana delle "ombre delle idee", com'è esposta nel *De umbris idearum*, la prima delle opere latine pubblicate dal Nolano, oltre a stabilire nell'*umbra* la condizione di possibilità, e i limiti di ogni conoscenza possibile per l'uomo, apre al contempo, proprio a partire dall'esperienza dell'ombra, la possibilità di una conoscenza metafisica per l'uomo.

L'ombra infatti, essendo proiezione e traccia del principio metafisico che la produce, è anche punto di partenza e guida per la conoscenza del divino, il quale si cela dietro di essa e in essa viene a manifestarsi.

La natura, "figlia" della materia e della luce, mostra i caratteri del principio luminoso dal quale origina. L'uomo, essendo parte di essa, quindi circoscritto nelle proprie possibilità all'interno della forma dell'umbratilità, non può raggiungere una visione "diretta", immediata della verità metafisica. Egli può solo coglierla nel "velo" dell'ombra, ossia dell'immagine, può cogliere il divino soltanto nei simulacri della sua "esplicazione" naturale, e nei *phantasmata* che la mente forma a partire dall'esperienza dei sensi. La sola forma conoscitiva concessa all'uomo, come sancito dall'*Intentio I*, nelle prime pagine del *De umbris*, consiste nel sedere all'ombra del vero e bene metafisico, non essendo possibile conoscere il principio nell'assoluta ineffabilità della sua trascendenza supersostanziale.

L'uomo è necessariamente vincolato, come i prigionieri della caverna platonica, al fondo delle ombre. Non può pensare se non attraverso immagini, non può conoscere se non a partire da immagini o attraverso di esse.

Ciò non comporta comunque per il Nolano una rinuncia alla conoscenza metafisica, quanto piuttosto, prendendo atto della propria ineludibile situazione esistenziale e conoscitiva, di assumere un'atteggiamento di attiva indagine verso le ombre cui si volge lo sguardo dell'immaginazione. Bruno invita insistentemente, con toni anche drammatici, a non dormire sotto le ombre, a studiarle invece attentamente, per cogliere, nel loro incessante fluire, la struttura unitaria che le lega le une con le altre, in modo da raccogliere in sintesi la metamorfica frammentarietà del reale, portandosi così dal dispersivo orizzonte delle "ombre della morte", alla riconoscenza di quelle "ombre della luce", nelle quali possiamo riconoscere le tracce della sorgente unitaria e unificante, che sostiene e fonda il tutto.

«L'uomo si trova ad essere sotto due specie di ombra: l'ombra cioè della tenebra e – come dicono – "della morte", che si dà quando le potenze superiori marciscono ed oziano, o si fanno serve delle inferiori, quando l'animo si racchiude nei limiti della vita corporea e del senso; e l'ombra della luce, quando le potenze inferiori si fanno

dominare dalle superiori, che aspirano ad oggetti eterni e più alti»²²⁸

Come Bruno sottolinea, sia nel caso che seguiamo l'ombra posta nelle tenebre, sia che ci sforziamo di indagare e seguire le ombre poste nella luce, «non possiamo intendere altro che l'ombra». L'ombra può portare alla completa alienazione di sé nella dispersione nel molteplice, o condurre l'uomo a conoscere, *in speculo et in aenigmate*, gli effetti dell'attività formatrice dell'anima universale, le forme in cui si esplica il divino. L'ombra è quindi insieme «nell'orizzonte del bene e del male, del vero e del falso. Qui è ciò che si può far diventare bene o male, falsare o conformare alla verità; qui è ciò che tendendo da una parte si dice essere nell'ombra di un principio, tendendo nell'altra in quella del suo opposto»²²⁹.

Come abbiamo analizzato nei capitoli precedenti, le ombre derivano dal movimento di *descenso* in cui consiste l'esplicazione della realtà dal principio metafisico supersostanziale.

In quanto esse insieme "provengono" dall'Uno e rappresentano la manifestazione del principio infinitamente auto-esplicantesi, esse sono potenzialmente tracce (*vestigia*) della fonte da cui scaturiscono, e pertanto possono fare da guida per un movimento di risalita conoscitiva verso l'origine della *descensio* onto-genetica.

Nonostante Bruno affermi, conformemente alla dottrina cusana della *docta ignorantia*, la radicale sproporzione tra la conoscenza umana, il piano dell'esistenza delle cose e l'abissale verità divina, i tre piani della realtà in cui si scandisce il movimento triadico di esplicazione dell'Uno presentano «una sorta di relazione analogica»²³⁰ che li connette tra loro, permettendo un graduale movimento di "risalita" conoscitiva verso l'unità originaria.

Bruno riepiloga sinteticamente tale concezione all'inizio del *De imaginum compositione*: «Le idee sono causa delle cose prima delle cose; le tracce delle idee sono le cose stesse o ciò che è nelle cose; le ombre delle idee sono ciò che discende dalle cose o è posteriore alle cose e il cui essere, si dice, è tanto meno perfetto di quello delle realtà che discendono dal grembo della natura, quanto meno perfette sono le cose naturali stesse rispetto alla mente, all'idea e al principio effettivo soprannaturale, sostantifico, superessenziale»²³¹.

Il movimento di *descensio* è quindi immaginato da Bruno assumendo che sussista «in via preliminare una figura della cosa da produrre»²³², ossia che in origine del processo ontogenetico vi

228 *De umbris*, OMN I, pp. 47-49 [Duplici aliquem accidit esse sub umbra: umbra videlicet tenebrarum et – ut aiunt – 'mortis', quod est cum potentiae superiores emarcescunt et ociantur aut subserviunt inferioribus, quatenus animus circa vitam tantum corporalem versatur atque sensum; et umbra lucis, quod est cum potentiae inferiores superioribus adspirantibus in aeterna eminentioraque obiecta subiiciuntur].

229 *De umbris*, OMN I, pp. 47-49.

230 *De umbris*, OMN I, p. 81.

231 *De imag. comp.*, OMN II, p. 483.

232 *De imag. comp.*, OMN II, p. 483.

sia un contenuto eidetico che racchiuda potenzialmente e «complicatamente» le possibilità esplicative dell'ente, il quale operi plasticamente dall'interno della materia, sussistendo così attivamente sul piano metafisico, fisico, come logico.

Bruno associa a questo contenuto originario, seminalmente attivo e formativo, nomi diversi a seconda del livello di realtà in cui si presenta e viene conosciuto.

Si definisce quindi «idea quando precede le realtà naturali», «forma o traccia delle idee nelle realtà naturali», infine «nei contenuti che fanno seguito alle realtà naturali si chiama invece ragione o intenzione: questa si distingue in intenzione prima e seconda, che un tempo siamo stati soliti chiamare ombra delle idee»²³³.

Nello stesso passaggio Bruno raffina ulteriormente la sua considerazione, distinguendo gli enti in «quelli che sono, ovvero nelle cose, e in quelli che sono invece segni o indicazioni delle cose che sono»²³⁴.

In tal modo Bruno definisce come siano da intendere gli oggetti della conoscenza umana: questi vanno considerati quali segni, indicazioni o indizi degli enti naturali, i quali possono essere afferrati dalla capacità cognitiva umana solo in modo prospettico, che necessariamente rinvia agli enti di cui sono la riproduzione fantastica, il simulacro.

Il valore di "segno", "traccia" è conferito da Bruno, in altri testi come il *Sigillus Sigillorum* e il *De umbris idearum*, anche agli enti naturali. Questi vengono infatti considerati "tracce" delle idee²³⁵, in quanto loro passeggera, accidentale manifestazione temporale nel substrato della materia.

Il processo di genesi del reale sintetizzato nel passaggio del *De imaginum compositione* citato in precedenza, definisce i contenuti conoscitivi della mente umana come proiezioni delle forme eidetiche attive nella vicissitudine naturale. Queste, percepite dal soggetto conoscente mediante i sensi, e astratte dalla ragione e dall'intelletto, sono da considerare come proiezioni, nel senso interno, del movimento ontogenetico principiato dalla *descensio* delle idee, «cause delle cose prima delle cose»²³⁶.

Secondo la metafora della metafisica neoplatonica della luce, che analizzeremo nella sezione seguente del presente lavoro, la discesa formativa nella materia delle idee metafisiche è paragonabile alla luce, l'ente naturale a un corpo opaco modellato nella tenebra del sostrato materiale, mentre il contenuto conoscitivo, «che discende dalle cose o è posteriore alle cose»²³⁷, è come l'ombra che la fonte luminosa proietta sull'ultimo piano della discesa nel reale, il mondo logico.

233 *De imag. comp.*, OMN II, p. 483.

234 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 493-5.

235 Cfr. *De umbris*, passim.

236 *De imag. comp.*, OMN II, p. 493.

237 *De imag. comp.*, OMN II, p. 493.

L'*umbra*, forma e condizione imprescindibile dell'esperienza esistenziale e conoscitiva umana, non confina comunque l'uomo in uno stato d'ineluttabile alienazione e definitiva separazione dal vero.

L'ombra infatti «non è tenebra, ma traccia della tenebra nella luce, o traccia della luce nella tenebra [...] non è piena verità della luce [...] ma traccia di ciò che può essere veramente o falsamente»²³⁸. L'uomo dunque, che «nei sensi interni e nella ragione – dai quali siamo circoscritti, vivendo la vita degli esseri animati – non sperimenta altro che l'ombra»²³⁹, grazie all'azione intellettuale, che nel soggetto è come la fonte di luce che rende intelligibile e ordina l'oscura percezione sensibile, «è reso partecipe del bene e del vero, e se pure non ha tanta forza da essere immagine di quello, è tuttavia a sua immagine»²⁴⁰.

Poiché dunque l'essere umano, essendo parte dell'universo in cui si esplica il principio divino, presenta in sé quella medesima luce che genera il mondo naturale, può far leva sulla moltitudine di forme in cui si manifesta il potere creativo dell'immaginazione – generando l'infinito flusso delle ombre interiori, che costituiscono il parallelo microcosmico dell'infinita vicissitudine naturale – per elevarsi a sedere «sub umbra veri bonique»²⁴¹.

Sulla base di tale profondo, intimo radicamento metafisico della sua esistenza, l'uomo, pur necessariamente rivolto verso l'ombra, e "costretto" nella forma e nei limiti di possibilità imposti dalla condizione umbratile, in virtù dell'impronta ontologica derivata della discesa emanativa della realtà, di cui egli è parte, può sperimentare «una traccia labile dell'immagine nella mente»²⁴².

Attraverso la coscienza di questa derivazione emanativa delle sue facoltà e della potenza immaginativa dall'*explicatio* dell'Uno, Bruno può individuare «nelle immagini la via aperta all'uomo per poter, in questa condizione, sfiorare il 'primo vere' e 'primo bene»²⁴³.

È vero che Bruno descrive la condizione umbratile dell'uomo, la quale comporta il vincolo gnoseologico all'elemento fantastico e sensibile delle immagini, in toni esistenzialmente drammatici, parlando di «carnal carcere della materia»²⁴⁴, «nodi delli perturbati sensi»²⁴⁵ e di «ombre della morte». Allo stesso tempo però proprio l'ombra, l'immagine, rappresentano per il Nolano il punto su cui fare leva, in un *appulsus* in cui convergono lo sforzo dell'intelletto e della volontà, per risalire dalle «ombre della tenebra o della morte» all' «ombra della luce», all'ascolto e

238 *De umbris*, OMN I, p. 45.

239 *De umbris*, OMN I, p. 45.

240 *De umbris*, OMN I, p. 45.

241 *De umbris*, OMN I, p. 43.

242 *De umbris*, OMN I, p. 45.

243 M. Ciliberto, *Per speculum...*, cit., in OMN II, p. XVI.

244 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

245 *Furori*, Utet p. 695-6; BL p. 393.

alla visione della presenza divina, che opera nell'universo e nell'anima del singolo individuo²⁴⁶.

Come afferma Ciliberto, con parole che rilevano il dramma dell'opzione conoscitiva e esistenziale, sottolineata dal Nolano fin dalle prime pagine del *De umbris*, «senza le immagini – siano esse descritte oppure dipinte –, l'uomo, da un lato, si dimentica di sé; dall'altro, dimenticato e perso se stesso – e, con se stesso, la possibilità di accedere alla verità –, resta chiuso nella 'caverna' dell'ignoranza, nel 'fosco' delle tenebre, dalle quali senza la 'luce' delle immagini non è in grado di risollevarsi»²⁴⁷.

L'immagine, cifra fondamentale dell'esperienza conoscitiva umana, è anche il luogo di un bivio esistenziale, dove si giocano per l'uomo la perdita di sé o il lento, faticoso e mai definitivo acquisto della conoscenza di sé e della natura²⁴⁸.

Questo bivio è presentato, nel *De umbris* come nei *Furori*, con il simbolo della lettera pitagorica Y, la quale è descritta in versi nella pagina d'apertura del *De umbris idearum*:

«Nel luogo più alto è posto
Il volto di Diana a Chio:
Triste appare a chi entra nel tempio,
Lieto a chi esce.

E la lettera di Pitagora
Distinta dal segno bicorni
Dona ottimo fine
A quanti mostrò il torvo aspetto del destro sentiero.

Delle ombre, da profonda
Tenebra emerse,
Adesso più duri, infine graditi
Ti saranno volto e lettera»²⁴⁹

Queste immagini, che costituiscono l'enigma d'apertura dell'opera bruniana, descrivono

246 Cfr. *De umbris, Ars memoria* VII, OMN I, p. 129: «A chi appartiene, propriamente, l'ingegno? All'uomo. E da che cosa trae la sua prima origine l'uomo con tutte le facoltà che gli sono proprie? Certo dalla natura che lo genera. Se vuoi considerare la cosa fin dalla sua scaturigine [...] inchinati dunque al culto e all'agnizione della natura. Lo farai, certamente, quando presterai attenzione al principio che ci chiama, ci esorta a gran voce e ci illumina nell'intimo».

247 M. Ciliberto, *Per speculum...*, cit., in OMN II, p. XX.

248 Cfr. le pagine di Sergio Givone da *Storia del nulla* dove, citando Dostoevskij, parla della bellezza quale arena in cui Dio e il diavolo si contendono l'anima dell'uomo. Si veda S. Givone, *Storia del nulla* (1995), p. 51.

249 *De umbris*, OMN I, pp. 4-5 [Est in sublimes posita/Dianae in Chio facies./Quae tristis templum videtur intrantibus./Hilaris exeuntibus./Et littera Pythagorae./Bicorni acta discrimine./Quaeis trucem ostendit vultum dextri trinitis./Finem largitur optimum./Umbrarum, quae profundis/Emersere de tenebris./In fine grata fiet, nunc asperior/Et facies et littera].

simbolicamente i rischi e le possibilità presentate dalla condizione umbratile, evocando temi e immagini che ricorreranno nelle opere degli anni a venire, a testimonianza che la visione filosofica sviluppata da Bruno nei suoi scritti fosse già pensata, e presente *in nuce*, già ai tempi della stesura del *De umbris*.

Le immagini di Diana, che nei *Furori* sarà descritta come «il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre»²⁵⁰, e quella del tempio, che intreccia in sé echi della dottrina mnemotecnica²⁵¹ con l'esaltazione dell'universo naturale, dimora e santuario della divinità²⁵², calano l'introduzione della mnemotecnica e della gnoseologia bruniana, esposte nel trattato, nel contesto più ampio di una riflessione cosmologica in cui l'esposizione e la comprensione dell'*ars memoriae* coincidono con l'iniziazione a una più profonda conoscenza della natura in generale.

Il volto di Diana, ovvero la natura stessa, mostra a chi entra nel tempio, ovvero all'anima discesa nell'orizzonte umbratile della vicissitudine, un volto triste, segno del dramma dell'esistenza gettata nel fluire degli eventi, in una cieca vertigine di metamorfosi. Al volto triste, che appare a colui che, «come inebriato da le tazze di Circe va cespitando ed urtando or in questo, or in quell'altro fosso, or a questo or a quell'altro scoglio»²⁵³, Bruno oppone il volto lieto della dea, che appare a chi, avendo imparato a cogliere le analogie tra i diversi piani della realtà, sia riuscito a elevarsi dal piano empirico del cieco mutamento, per aver saputo contemplare, «quasi uscendo dal circolo della vicissitudine, le strutture armoniose della vita universale»²⁵⁴.

Il simbolo della lettera di Pitagora ricorre nel quarto dialogo della prima parte dei *Furori*, dove viene presentata la figura di Atteone, «giovane poco esperto e pratico, come quello di cui la vita è breve et instabile il furore, nel dubio camino de l'incerta et ancipite ragione, et affetto designato nel carattere di Pitagora»²⁵⁵.

La ricorrenza di questo simbolo nei due testi è indice della loro stretta connessione, come sono connessi l'*appulsus* della Sulamita e l'eroico furore di Atteone, entrambi tesi a superare l'orizzonte chiuso del mutamento vicissitudinale per elevare lo sguardo a cogliere, in ombra e specchio, un riflesso della verità ultima.

L'ultima parte della poesia d'apertura del *De umbris* condensa efficacemente la dottrina gnoseologica bruniana. Il "volto", volto della natura, volto di Diana fatto di mutazioni continue,

250 *Furori*, Utet, p. 695; BL p. 390.

251 Si veda l'immagine del "templum Mnemosynes", in *De imag. comp.*, OMN II, p. 531sgg.

252 Si veda *Spaccio*, Utet p. 364; BL p. 429: «A dire il vero, la nostra terra è tempio del mondo».

253 *Furori*, Utet p. 557; BL p. 123.

254 Si veda *Commento a De umbris*, in OMN I, p. 382.

255 *Furori*, Utet p. 576; BL p. 155. Per la lettera di Pitagora si veda inoltre E. Panofsky, *Herkules am Scheidewege* (1930), pp. 34-35 e pp. 64 sgg.

nelle quali si manifesta sensibilmente il principio assoluto²⁵⁶, e la "lettera", simbolo del mondo interiore dell'uomo, nel quale l'umbratilità si determina 'segno' costruito e raffinato dall'intelletto e dall'immaginazione, sono le due configurazioni dell'ombra, «le cose stesse» e «ciò che discende dalle cose o è posteriore ad esse»²⁵⁷.

L'ombra, «emersa da tenebra profonda», è esplicazione di un principio originario che si comunica in innumerevoli individui e in infinite immagini, definendo l'orizzonte della vicenda umana, ma costituendosi al contempo come il medio e lo strumento del riscatto, dell'ascesa.

Il capovolgimento soteriologico²⁵⁸ della deiezione²⁵⁹ umbratile è però possibile solo se l'uomo non si limita a recepire passivamente le ombre, imparando invece a indagare attivamente il mondo sensibile, per rilevare le sottili analogie tra le cose, così da trasformare la «dura» apparenza «del mondo pazzo, sensuale»²⁶⁰ in una «gradita» espressione della verità.

Nelle *Intentio XVII* e *XVI* Bruno invita il lettore a non «dormire» sotto le ombre, e invece impiegare le ombre per la sua ascesa conoscitiva.

Tale *ascensus* ha come condizione un atteggiamento di desta attenzione, di sforzo conoscitivo volto a riconoscere nelle ombre le analogie che legano gli enti tra di loro:

«Non dormirai se dall'esame delle ombre fisiche saprai procedere per analogia all'analisi delle ombre delle idee»²⁶¹

«Se una concordia in qualche modo indissolubile congiunge gli estremi dei primi ai principi dei secondi, vincolando i talloni di quanti precedono alle teste di quelli che li seguono da vicino, certo non ti sarà difficile afferrare quella catena aurea che s'immagina tesa dal cielo fino alla terra; e come ti è possibile compiere la discesa dal cielo, così facilmente potrai far ritorno al cielo in virtù di una ascesa ordinata»²⁶²

256 Si veda *De la causa*, dove le configurazioni esteriori della materia sono paragonate al susseguirsi di volti dell'unica sostanza irrepresentabile, «altissima luce e profondissimo abisso».

257 *De imag. comp.*, OMN II, p. 492-493.

258 Come giustamente sottolinea Ciliberto nell'introduzione al secondo volume delle *Opere mnemotecniche* di Bruno (Milano, 2009), in questo capovolgimento dell'atteggiamento di naturale passività al gioco delle ombre, ne va del soggetto umano stesso, della sua salvezza: «Se non vuole perdere se stesso e risolversi nel niente, è questo l'unico itinerario che l'uomo può imboccare, rischiando il tutto per tutto ed aprendosi un varco verso l'esperienza del 'moto metafisico', il quale è fatto di continui avvicinamenti e di altrettanto continui allontanamenti dalla verità, in una spirale senza fine», in: M. Ciliberto, "...*Per speculum et in aenigmate...*", cit., in OMN I, p. XX. Come evidenzia Ciliberto, nella riflessione bruniana non si prospetta mai una salvezza definitiva, risiedendo la salvezza piuttosto nel tendere medesimo, e nella più alta consapevolezza che è frutto dello sforzo filosofico.

259 Utilizzo qui la traduzione italiana del termine tedesco del termine tedesco *Verfallenheit* che indica, in particolare nel pensiero di M. Heidegger, il modo di essere inautentico dell'uomo in quanto è «gettato» (*Geworfen*) nel mondo, nella quotidianità. Questo termine, carico di una sottolineatura dei caratteri negativi della finitezza umana, mi sembra adatto ad esprimere la caratura esistenziale della dottrina dell'ombra bruniana, in quanto Bruno, seguendo in questo Ficino, parla dell'incarnazione dell'anima appunto come una caduta, analogamente a quanto espresso dal conio originale tedesco della *Verfallen-heit*.

260 *Furori*, Utet p. 579; BL p. 159.

261 *De umbris*, OMN I, *Intentio XVIII*, p. 69 [Non dormies si ab umbris physicis inspectis ad proportionalem umbrarum idealium considerationem promoveris].

262 *De umbris*, OMN I, *Intentio XIII*, p. 61 [Certe si quemadmodum indissolubilis concordia fines primorum connectit principiis secundorum et calcem eorum, quae antecedunt, capitibus eorum, quae proxime sequuntur,

Secondo i principi della metafisica bruniana vi è una continuità discensionale tra realtà «metafisiche, fisiche e logiche», le quali presentano «una sorta di relazione analogica» tra loro, in quanto rappresentano rispettivamente il «vero, immagine e ombra»²⁶³. Nella natura infatti gli archetipi eidetici «da enti metafisici sono resi fisici»²⁶⁴, mentre mediante l'atto conoscitivo «da fisici diventano razionali»²⁶⁵. La 'discesa' ontogenetica avviene pertanto procedendo «dal mondo supremo, fonte delle idee, nel quale si dice essere dio o il quale si dice essere in dio, al mondo ideato» e «da questo si discende a quel mondo che è capace di contemplare entrambi»²⁶⁶.

Ma è a partire da questo ultimo mondo, in uno sforzo di *ascensus*, che si «potrà conoscere il primo attraverso il secondo»²⁶⁷: l'intuizione del fondamento sostanziale e divino è possibile per l'uomo solo attraverso la contemplazione umbratile, *in speculo*, nella natura; così «secondo una sorta di circolo si compie il movimento dal primo al terzo e il ritorno dal terzo al primo, ovvero [...] come per il riverberarsi del raggio emesso dalla luce si compie il descenso dal primo al terzo, e l'ascenso dal terzo al primo»²⁶⁸.

Nell'attenzione filosofica verso il mondo naturale risiede la chiave per cogliere la realtà eidetica, e l'ordine intelligibile di emanazione dell'Uno: «Mediante memoria e intelletto potrai concepire la struttura e la scansione ordinata [*fabricam atque seriem*] dei tre mondi»²⁶⁹.

La possibilità di un'ascesa conoscitiva, che prenda a guida l'articolarsi eidetico dell'universo naturale e delle ombre interiori²⁷⁰, si fonda su filosofemi derivanti dalla metafisica neoplatonica. Come sottolinea Eusterschulte, «in neuplatonischen Konzepten werden intelligibile und körperliche Welt vermöge der fließenden Bewegung aus dem Ersten in einem inneren Zusammenhang begriffen, wobei dieses Erste und Eine selbst vollkommen transzendent bleibt, gleichzeitig aber über die Vermittlung der alles durchdringenden Ausstrahlung allem immanent ist»²⁷¹.

Secondo la filosofia neoplatonica, che approfondiremo nel capitolo dedicato ai fondamenti metafisici della riflessione bruniana, la realtà naturale sorge da un traboccare d'essere

cathenam illam auream, quae e caelo fingitur ad terram usque tensa, contrectare valebis, sicut e caelo per te potest factus esse descensus, facile ad caelum per ordinatum ascensus remeare valebis].

263 *De umbris*, OMN I, p. 81.

264 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 193.

265 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 193.

266 Questa e le ultime citazioni sono tratte da *Sig. sigill.*, OMN II, p. 195.

267 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 195.

268 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 195 [Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus et a tertio recursus ad primum, vel [...] reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium].

269 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 195.

270 Cfr. *De umbris*, intentio XVII, OMN I, p. 67: «Tra le ombre delle idee – se sono veramente ideali – [...], non ve n'è alcuna che non ti faccia da ottima guida, purché tu la impieghi per ascendere e non dorma sotto di essa».

271 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 193.

dall'ineffabile Uno originario, che, senza mai separarsi dalla sua inesauribile sorgente, dalla quale è infinitamente e atemporalmente alimentato, si esplica in una serie di gradi, i quali costituiscono la *schala naturae* attraverso cui la realtà naturale è venuta ad essere, rappresentando al contempo la via del ritorno dell'anima individuale alla sorgente originaria.

Bruno, che interpreta questi filosofemi mediante la dottrina cusana dell'*explicatio* infinita di Dio nell'universo, può pensare le ombre come guida per il ritorno conoscitivo verso l'Uno, poiché il mondo, risultando da un processo di esplicazione emanativa dall'uno, presenta in sé le forme, l'ordine e le strutture unificanti mediante le quali l'*anima mundi*, discendendo dalla semplicità iniziale, produce nella materia la molteplicità sensibile, raccogliendola e conservandola nell'infinita unità cosmica²⁷².

Il principio fontale, sorgente inesauribile dell'infinita emanazione ontogenetica, è quindi fondamento abissale²⁷³ dell'essere e insieme principio d'intelligibilità, poiché attraverso l'azione formatrice, distinguente e ordinatrice dell'anima, illumina e rende conoscibile l'oscuro magma originario della materia. Tutto ciò che nella materia è numero, distinzione, forma, grado, in altre parole 'intelligibilità' è ombra delle idee: ovvero apparire sensibile e temporale delle idee divine, che provengono atemporalmente da Dio, realizzando nell'infinita azione vicissitudinale dell'anima quella tensione dialettica tra l'assoluta trascendenza del principio e la sua onnipresenza universale, la quale costituisce uno degli aspetti più caratterizzanti dell'esperienza filosofica bruniana.

«Die vollständige Verwirklichung der gesamten Möglichkeit aus dem Ersten als ein Überfließen der Fülle, ein Aus-sich-Heraustreten, ohne daß das Eine von sich abständig wird und doch jedem Einzelnen ganz immaniert – hierin artikuliert sich das dialektische Verhältnis von absoluter Transzendenz und vollständiger Immanenz des Einen in Allem, welches in spezifischer Ausformung auch für die brunosche Einheitsmetaphysik gilt»²⁷⁴

Eusterschulte riporta un brano di Johannes Scotus Eriugena, il quale ben esemplifica come uno

272 A questo proposito è d'interesse riportare una riflessione di Jean Seidengart a proposito del significato del termine greco *kósmos*, del quale i termini "mondo", come "mundus", rappresentano il calco latino: «Le terme même de *cosmos* évoque l'idée d'un *ordre universel*, d'un *bon ordre*, où chaque chose est à sa place en raison des fonctions qui lui son assignées selon des limites strictes au sein de la totalité. Cette totalité bien ordonnée est constituée de parties symétriquement disposées où viennent s'équilibrer les éléments opposés selon un jeu de combinaisons systématiques et périodiquement alternées. Le vocable «mundus» est le calque latin du *cosmos* grec et vien renforcer tout particulièrement le caractère esthétique ou ornemental de tout agencement régulier. Le français conserve certaines de ses connotations puisque monder, mondifier, ou émonder signifient purifier, assainir et remettre en ordre», in Jean Seidengart, *Dieu l'univers et la sphère infinie*, op. cit., nota 1, p. 17. È interessante riscontrare che nel significato medesimo della parola *kósmos*, come anche in *mundus*, sia già pensata la qualità di totalità unitaria e ordinata, la quale è oggetto del nostro discorso.

273 *De la causa*, Utet p. 697; BL p. 213: «Tanto altissima luce e profondissimo abisso». Si veda Sergio Givone, *Storia del nulla* (1995): «L'Uno non è mai 'né questo né quello', come aveva insegnato il *Parmenide* platonico (*Enn.* III, 8, 10) – perciò si deve dire che il nulla è il solo predicato che gli convenga. [...] Il nulla, piuttosto che l'essere, è l'abissale dimensione dell'Uno».

274 A. Eusterschulte (1997), pp. 193-194.

sguardo sugli enti naturali, che abbia saputo mutare la passività dell'atteggiamento naturale in un impegno di studio, osservazione, per aprire lo sguardo alla luce che emana dalle cose, diventi capace di leggere proprio nelle ombre quella luce che possa fargli da guida nella ricerca della verità "supersostanziale":

«Jedes Geschaffene, sichtbar oder unsichtbar, ist ein Licht, das durch den Vater der Lichter ins Sein kommt...Dieser Stein und dieses Holzstück ist bei mir ein Licht...Denn ich sehe, daß ein jedes gut und schön ist, daß es gemäß der ihm eigenen Analogie existiert, daß es sich nach Art und Gattung von anderen Arten und Gattungen der Dinge unterscheidet, daß es bestimmt ist von seiner Zahl, durch die es eines wird, daß es seine Ordnung nicht überschreitet, daß es seinem Ort zustrebt, nach der Art seines Gewichtes. Während ich solches und ähnliches an diesem Stein wahrnehme, werden sie mir lichter, d.h. sie erleuchten mich [me illuminant]. Denn ich beginne darüber nachzudenken, woher der Stein solche Eigenschaften empfangen hat...; und unter der Führung der Vernunft werde ich bald über alles hinaus zur Ursache von allen Dingen geführt, die ihnen Ort und Ordnung, Zahl, Gattung und Art, Gutheit und Schönheit und Wesen verleiht mit allen anderen Zuweisungen und Gaben»²⁷⁵

Questo passaggio, che inserisce la riflessione sull'intelligibilità e la misura delle cose nello sfondo di una metafisica della luce, è esemplare per comprendere in concreto cosa potesse intendere Bruno con l'invito a non dormire sotto le ombre, e ad aprire invece «gli occhi per mezzo di figure», unico modo «per contemplare le cose divine»²⁷⁶. Come afferma Ficino in una lettera a Pellegrino d'Agli, «mai gli uomini ricordano il divino finché non sono stimolati dalle ombre o immagini, che si percepiscono con i sensi del corpo»²⁷⁷, infatti – e su questo punto è piena la corrispondenza tra il filosofo fiorentino e Bruno, «le realtà invisibili di Dio possono essere comprese a partire da ciò che è stato creato e che si può vedere quaggiù»²⁷⁸.

Impiegare in tal modo le idee, come messaggere di ciò che è invisibile, sue *vestigia*, «indumenti» nel velo del mondo materiale²⁷⁹, è ciò che Bruno intende per 'non dormire sotto le ombre':

«Non dormirai se dall'esame delle ombre fisiche saprai procedere per analogia all'analisi delle ombre delle idee»²⁸⁰

Come nella contemplazione della pietra e del pezzetto di legno descritta da Scoto Eriugena, dall'osservazione degli enti naturali, riflettendo sulle loro ombre date al senso interno, si può

275 Johannes Scotus Eriugena, *Expositiones super hierarchiam caelestem sancti dionysii*, 129 A/C, cit. in A. Eusterschulte (1997), p. 181.

276 Cfr. *Furori*, Utet p. 731; BL p. 455.

277 M. Ficino, *Lettera a Pellegrino d'Agli*, in G. Reale, *Storia della filosofia*, Vol. 4., Bompiani (2009), p. 164.

278 M. Ficino, *Lettera a Pellegrino d'Agli*, in G. Reale, *Storia della filosofia*, Vol. 4., Bompiani (2009), p. 164.

279 Le configurazioni assunte dagli enti naturali sono definite nel *Sigillus Sigillorum* "indumenti" (in: OMN II, pp. 277-9).

280 *De umbris*, OMN I, Intentio XVIII, p. 69.

risalire a ciò che nel loro essere è sovratemporale, e conferisce loro forma e conoscibilità. Il numero, le qualità, le analogie con gli altri enti, rappresentano tutti "ombre delle idee", e quindi ombre della luce divina da cui tutte le cose provengono e dalla quale sono raccolte e mantenute in armonica unità.

Per Bruno, come viene espressamente affermato nel *De umbris*, da tutte le cose è possibile formare ombre ideali, in quanto vi sono idee di ogni cosa:

«Noi affermiamo che esistono idee di tutte le cose, perché tutto ciò che può essere concepito ci permette di ascendere alle idee. Da tutte le cose formiamo infatti ombre ideali»²⁸¹

Le ombre ideali, in quanto mostrarsi dell'intelligenza divina che ordina e forma la realtà, si offrono a uno sguardo attento – che non assista passivamente al fluire della vita – come «ottima guida» per la conoscenza delle idee²⁸²: se si impiegano le ombre per "ascendere" all'intelligenza emanata che innerva l'esplicarsi della vita naturale, sostenendo e correlando analogicamente in un'unità universale tutte le cose, «si aprirà così l'ingresso, l'accesso e il passaggio dalle ombre alle idee»²⁸³.

Come Bruno sottolinea negli *Eroici Furori*, l'ascesa conoscitiva è un'opera di grande sforzo, uno slancio di volontà senza fine, che si determina a ricercare la verità anche opponendosi ai più immediati istinti naturali, nonostante mai possa giungere a un definitivo conseguimento dell'«oggetto inobiettabile»²⁸⁴, il Bene soprasostanziale, poiché questo sempre si sottrae a ogni orizzonte determinato raggiungibile dall'intelletto. Nella caccia sofianica il soggetto aspira all'infinito, e tale ricerca, che implica uno sforzo senza fine, si alimenta di un amore necessariamente infinito e inappagabile.

Il destino dell'uomo, pensato da Bruno come sempre davanti a un bivio, sospeso tra ombre della morte e le ombre della luce, non si decide una volta per tutte, ma resta come una posta perennemente in gioco, dove nessuna conquista può essere "messa da parte per l'avvenire"²⁸⁵. Pertanto la 'scelta' con la quale il soggetto decide per una vita filosofica non può ridursi a un mero impegno intellettuale, ma implica necessariamente uno slancio d'amore che coinvolga l'intera esistenza dell'individuo, ogni sua facoltà, ogni suo giorno.

281 *De umbris*, OMN I, p. 113 [Nos in proposito ideo omnium volumus esse ideas, quia ab omni conceptabili ad easdem conscendimus. De omnibus enim formamus umbras ideales].

282 *De umbris*, OMN I, Intentio XVII, p. 103.

283 *De umbris*, OMN I, Intentio XIX, p. 105.

284 *Furori*, Utet p. 694; BL p. 391. Si veda inoltre *Furori*, Utet p. 566; BL p. 139: «L'obietto è infinito, in atto semplicissimo, e la nostra potenza intellettuale non può apprendere l'infinito se non in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire in certa ragione potenziale o aptitudinale, è come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso onde vegna a costituirse un fine dove non è fine».

285 M. Vannini, *Storia della mistica occidentale* (2005), p. 13.

Il Bene per Bruno non è né una cosa tra le cose, data tra gli oggetti di questo mondo, né un qualcosa di separato dal mondo, posto in una dimensione trascendente rispetto ad esso. Se è vero che «ai sensi non si presentano [...] le realtà che veramente sono»²⁸⁶, è altrettanto vero che per il Nolano le cose percepite dai sensi sono *segni* di quello, «come specchio ed enigma»²⁸⁷. L'amore metafisico ha in Bruno una qualità sofferta, straziante perché per la sua insaziabile intensità il soggetto vive come un «diquarto» in se medesimo, dovuto all'insolubile dialettica di un orizzonte di verità sì presente e come traspirante da tutte le cose, ma che resta al contempo mai raggiungibile, poiché per essenza infinito, nulla di tutte le cose che sono, eternamente «né questo né quello»²⁸⁸. Il desiderio sapienziale dell'uomo rappresenta quindi un amore essenzialmente infinito, condannato, per l'essenza superessenziale del suo oggetto, ad essere senza fine, «giacché il soprannaturale non è un oggetto da conoscere e conquistare, ma la luce che illumina questo mondo»²⁸⁹. L'esperienza filosofica del furioso è sempre nuovamente infiammata dal desiderio di una realtà ovunque enigmaticamente presente, anche laddove l'intelletto deve riconoscere la trascendenza del fondamento rispetto alle esistenze, ad ogni essenza possibile: «Nel porre sempre al di là il Dio inconoscibile si ha, nell'amore che opera questo continuo spostamento, l'altrettanto continua esperienza della presenza di Dio»²⁹⁰.

In forza della sua natura commista di luce e tenebra, che rinviano insieme all'immanenza e alla trascendenza del principio di ogni essere e di ogni intelligibilità, «la metafora dell'ombra è carica di una duplicità: emblema dell'assenza, segno di un'ostacolo che impedisce l'espandersi della luce, l'ombra è tuttavia anche il simbolo di un vincolo indissolubile»²⁹¹ con il fondamento metafisico, il vero per eccellenza, poiché esso è presente a ogni piano del vivente come vita, forza formativa e principio ordinante.

Il divino *mostra sé* nel mondo in modo duplice: attraverso i *segni* delle qualità intelligibili che ordinano la realtà, e mediante la rete di analogie che correlano gli enti gli uni con gli altri in un'unità universale; e manifestando la propria presenza nella forza genetica che anima la vita stessa: si fa conoscere come potenza infinita di cui l'universo intero è atto infinito; nella vertigine dell'infinità pensabile e fisica si *ri-vela*, come in uno specchio, l'infinita potenza del fondamento dell'essere e dell'intelligibilità delle cose.

Nel *De umbris* l'accento è posto principalmente sul riconoscimento delle analogie tra le ombre,

286 Sig. sigill., OMN II, p. 293.

287 Sig. sigill., OMN II, p. 293.

288 A questo tema, soprattutto riguardo il tema del fondamento come nulla [*tò medén*] in Plotino, ha dedicato splendide pagine Sergio Givone: cfr. S. Givone (1995), pp. 44-56.

289 M. Vannini, *Storia della mistica occidentale* (2005), op. cit., p. 338.

290 M. Vannini, *Storia della mistica occidentale* (2005), op. cit., p. 121.

291 N. Tirinnanzi, lemma "Ombra", in *Parole, concetti, immagini*, p. 1358.

sulla connessione tra gli enti contemplabile nel senso interno.

Dall'esperienza immediata di una realtà naturale frammentaria e mutabile, dove «nella materia o natura, negli stessi enti naturali, nel senso interno ed esterno l'ombra consiste per così dire in moto e alterazione»²⁹², mediante lo sforzo dell'attenzione è possibile intuire l'unità sostanziale che tutto connette ed unifica, ovvero che in tutte le cose «si dà ordine e connessione [...] di modo che uno sia il corpo dell'ente universale, uno l'ordine, uno il governo»²⁹³.

Lo slittamento conoscitivo dalle ombre della tenebra alle ombre della luce si realizza nel momento in cui «nella stessa varietà delle cose possiamo scorgere un ordine mirabile», così che «tutte le parti si congiungano armonicamente per creare il volto bellissimo di un unico grande animale»²⁹⁴.

È infatti ferma convinzione di Bruno, ricorrente in tutta la sua opera, che l'ascesa conoscitiva metafisica trovi il suo punto di partenza nell'esperienza della vita naturale. Parafrasando un'espressione di Vito Mancuso, possiamo affermare che quella bruniana sia una «metafisica dal basso»²⁹⁵.

Come abbiamo già messo in evidenza, ripercorrendo alcuni passaggi del *De umbris idearum*, il venire ad essere delle "ombre", oggetto della «facoltà appetitiva e conoscitiva», si realizza nella discesa emanativa di «una molteplicità sempre crescente [crescentem multitudinem]», fino a risolversi «in una molteplicità infinita [infinitam multitudinem]». L'infinita serie delle ombre ha origine nel processo che «da quanto è di per se stesso superiore all'essenza discende alle essenze, dalle essenze alle realtà esistenti, da queste alle loro tracce, immagini, simulacri e ombre», generando così, in una discesa «verso la materia», le cose, e discendendo ulteriormente «verso il senso e la ragione», la conoscenza umana²⁹⁶.

Il movimento di discesa, che produce la realtà esplicando emanativamente la semplicità originaria nella materia, segna altresì la via per il ritorno dell'anima dalla molteplicità alla conoscenza dell'Uno.

Per rappresentare simbolicamente l'unità dei percorsi di discesa ontogenetica e d'ascesa conoscitiva, Bruno impiega l'immagine biblica della scala sognata da Giacobbe²⁹⁷. L'immagine della scala fa la sua comparsa nell'opera bruniana nell'*intentio VII* del *De umbris*, dove il Nolano

292 *De umbris*, OMN I, p. 51.

293 *De umbris*, intentio VII, OMN I, p. 51 [Ordo sit atque connexio, [...] ut unum sit universi entis corpus, unus ordo, una gubernatio].

294 *De umbris*, intentio XII, OMN I, p. 59 [In ipsa rerum varietate admirabilem concernimus ordinem, qui supraeorum cum infimis et infimorum cum supremis connexionem faciens, in pulcherrimam unius magni animalis – quale est mundus – faciem universas facit conspirare partes].

295 Vito Mancuso parla di "teologia dal basso". Cfr. V. Mancuso, *L'anima ed il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina, 2007

296 *De umbris*, OMN I, p. 49.

297 *Genesi* 28, 12-13.

la impiega per descrivere la via che permette di compiere «le più perfette operazioni dell'animo», passando «sempre mediante operazioni interiori dal moto e dalla molteplicità per raggiungere la quiete e l'unità»²⁹⁸.

L'immagine della *schala naturae*, «per la quale la natura discende alla produzione delle cose, e l'intelletto ascende alla cognizione di quelle»²⁹⁹ rappresenta quindi altresì la possibilità di una via ascendente, che partendo dalla molteplicità della realtà naturale, permetta di riferire «la moltitudine e diversità di specie a una e medesima radice»³⁰⁰. Il piano dell'infinita pluralità materiale rappresenta quindi sia il grado ultimo di un processo di esplicazione metafisica, sia al contempo il primo gradino di un percorso conoscitivo che, *in speculo*, sappia risalire dalla moltitudine delle cose e delle specie all'unità.

L'immagine della *schala*, posta a rappresentare che «il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili: lo ascenso è da questi a quello»³⁰¹ assume quindi un valore decisivo per l'interpretazione della filosofia di Bruno. Per il Nolano scopo dichiarato della filosofia è infatti la conoscenza dell'unità di tutte le cose:

«Tutte le cose sono ne l'universo, e l'universo è in tutte le cose; noi in quello, quello in noi; e cossì tutto concorre in una perfetta unità. [...] Questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno. Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità. Medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità»³⁰²

A suo dire la «Sofia» ricercata dai filosofi è proprio quell'unità generatrice di essere e intelligibilità, che è origine e fondamento di tutte le cose, la quale, «battendo alle porte de nostri sensi et altre potenze appercettive»³⁰³, è scaturigine di quell'innamoramento in cui radica e si alimenta la caccia filosofica.

Oggetto e fine della filosofia è per Bruno la ricerca e la conoscenza dell'unità che soggiace alla molteplicità naturale, unità dalla quale ogni molteplicità proviene e alla quale questa ritorna; e tale unità può essere conosciuta esclusivamente nello specchio della molteplicità sensibile e nelle ombre interiori. Solo tale ricerca ha per Bruno un valore sofianico, sapienziale: ogni altra conoscenza, in quanto relativa al determinato, a ciò che è finito, è nulla, poiché come un nulla è la passeggera molteplicità delle cose sensibili:

298 *De umbris*, OMN I, p. 53-55.

299 *De la causa*, Utet p. 733-734; BL p. 289.

300 *De la causa*, Utet, p. 734; BL p. 291.

301 *De la causa*, Utet, p. 736; BL p. 297.

302 *De la causa*, Utet p. 730; BL p. 281.

303 *Furori*, Utet p. 501; BL p. 23.

«Chi non dispone, cerca intende e fa l'uno nulla dispone, nulla cerca, nulla intende e nulla fa; chi non conquista da sensi molteplici e da molteplici gradi di conoscenza un senso unico e una conoscenza unica e semplice, non possiede alcun senso, alcuna conoscenza; chi infine non conosce questa unità e non opera attraverso di essa nulla conosce e nulla intende»³⁰⁴

La proposta metafisica di Bruno è radicale, e in superficie può sembrare che neghi il valore dell'esperienza sensibile. In realtà ciò cui viene negato valore di conoscenza filosofica è l'opinione intorno al determinato, il sapere intorno al *come* del mondo, donato sull'illusione della sussistenza delle particolarità e delle opposizioni. La realtà naturale schiude per Bruno il proprio potenziale di medio per la conoscenza sofianica nel momento in cui in essa si sappia riconoscere l'«ombra della luce», ovvero la manifestazione vivente della divina fonte di ogni essere.

Inserendo l'esperienza sensibile nella tensione dialettica con l'intuizione intellettuale dell'Uno, l'immagine della *schala* diviene una chiave ermeneutica fondamentale per la comprensione della filosofia nolana. Per la sua importanza scegliamo di approfondirne l'analisi nel paragrafo seguente, ad essa appositamente dedicato.

I.II.IV Schala Naturae

Come è stato sottolineato da Eusterschulte, l'immagine della 'scala di Giacobbe', impiegata nel senso di un intimo congiungimento tra Dio e il mondo materiale, che permetta anche all'uomo di risalire conoscitivamente dal mondo sensibile alla luce del principio metafisico, è riscontrabile in scritti cristiani come nei testi di autori neoplatonico-ermetici.

Sia preso ad esempio un brano di Bonaventura dallo scritto *Itinerarium mentis ad Deum*, dove viene fatto impiego di questa metafora in modo molto vicino alla riflessione di Bruno:

«Für uns Menschen im Pilgerstande ist nämlich die Gesamtheit der Dinge eine Leiter, di zu Gott emporführt. Von den Geschöpfen nun sind die einen Spur, die anderen Bild, die einen körperlich, die anderen geistig, die einen zeitlich, die anderen ewig und somit die einen außer, die anderen in uns. Um nun zur Betrachtung des Urgrundes zu gelangen, der ganz geistig, ewig und über uns ist, müssen wir zunächst der Spur nachgehen, die

304 *Sig. sigill.*, pp. 224-7 [Qui enim non disponit, quaerit, intelligit et facit unum, nihil disponit, nihil quaerit, nihil intelligit, nihil facit; qui ex multiplici sensu et multiplici cognitionis gradu unum sensum simplicemque unam cognitionem non est adeptus, nullo possidet sensum, nullam cognitionem; qui tandem ipsam non cognoscit et per eam non operatur, nihil cognoscit et nihil operatur].

körperlich, zeitlich und außer uns ist, daß heißt 'geführt werden auf dem Wege Gottes'»³⁰⁵

L'immagine della scala è presente anche in Robert Fludd: l'autore inglese ne presenta una rappresentazione, associandola alla figura paradigmatica di Nicola Cusano, dove alla base della piramide della tenebra corrisponde l'ultimo gradino – simboleggiante la realtà materiale – della scala, mentre alla base della piramide della luce poggia il vertice della scala, che conduce a Dio³⁰⁶. Nell'uso che Bruno fa della scala di Giacobbe confluisce quindi una ricca e lineare tradizione, la quale include tra i suoi esponenti di certo influsso sul Nolano Agrippa da Nettesheim, il quale afferma che «herrscht in der Natur ein solcher Zusammenhang und eine solche Übereinstimmung, daß jede obere Kraft durch das einzelne Untere in langer und ununterbrochene Reihe ihre Strahlen austeilend bis zum letzten strömt, und andererseits das Untere durch die einzelnen Stufen des Oberen bis zum Höchsten gelangt»³⁰⁷. Tale processo ontogenetico, che produce l'esistenza delle cose operando dall'interno della natura, e mantenendo le più minute parti di questa in connessione attiva e ininterrotta con la luce divina da cui provengono, è condizione per cui anche l'uomo, in quanto parte della natura emanata, possa «auf denselben Stufen [...] zu der urbildlichen selbst, dem Schöpfer aller Dinge und der ersten Ursache, von welcher alles ist und alles ausgeht, hinaufsteigen»³⁰⁸.

Il presupposto di tale concezione, pienamente condivisa dal Nolano, è «die Vorstellung einer Selbstmitteilung des Absoluten über eine nach Seinsteilhaber in Seinsgrade abgestufte Skala [...], die sich vom höchsten Einen über die gesamte Spanne des Seienden bis hin zur Ebene des Materiellen erstreckt, somit ein Kontinuitätsmodell entwirft, innerhalb dessen das beseelte Wesen Mensch über seine Teilhaber am Göttlichen, die Stufen auf umgekehrtem Wege zurückverfolgt, um zur Erkenntnis des Höchsten zu gelangen»³⁰⁹.

La ricezione e l'impiego bruniano dell'immagine della *schala* si fondano quindi sulla concezione di una connessione universale, che senza sopprimere o negare le differenze individuali, tutte le riconduce a un'unità originaria e produttivamente attiva nella natura.

Quella di Bruno è infatti «una filosofia tutta impegnata nell'individuazione, oltre la separazione, della connessione universale. È una filosofia della comunicazione, su tutti i piani della Vita. Ma, al tempo stesso, essa è imperniata nella consapevolezza della distinzione dei livelli della realtà»³¹⁰.

305 Cit. da A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 314.

306 Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 314.

307 A. von Nettesheim, cit. da A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 316.

308 A. von Nettesheim, cit. da A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 315.

309 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 315.

310 M. Ciliberto, *Giordano Bruno* (1990), p. 115.

La tensione metafisica e gnoseologica tra unità e molteplicità, che abbiamo già analizzato in riferimento alla figura P di Cusano, è rappresentata ulteriormente negli scritti di Bruno dall'immagine della scala, non a caso associata da Fludd alla figura paradigmatica del cardinale.

In un passaggio delle *Theses de Magia*³¹¹ Bruno nomina una «scala degli enti, attraverso la quale sappiamo che Dio si comunica agli dèi, gli dèi si comunicano agli astri»: tale scala, prosegue il Nolano, può essere percorsa in due opposte direzioni, in un movimento di «descenso», «attivo, secondo il quale le cose si fanno», il quale delinea il processo di genesi emanativa che dall'unità divina porta ad essere i mondi infiniti, e in un movimento di «ascenso», «contemplativo, mediante il quale le cose vengono conosciute», che indica la faticosa ascesa conoscitiva dalla pluralità degli enti sensibili al fondamento del tutto.

L'uso bruniano della scala non implica però una concezione gerarchica del cosmo, anzi essa viene impiegata da Bruno proprio per sottolineare l'unità dell'universo e la continuità dell'*explicatio* emanativa dell'Uno.

Il Nolano infatti oppone con netta decisione la sua visione dell'unità della sostanza e di un universo omogeneo e senza centro alla concezione aristotelico-tolemaica ancora imperante al suo tempo, fondata sulla distinzione tra sfere e sulla separazione tra mondo sublunare e mondo celeste. La *schala naturae* introdotta da Bruno sin dalle prime pagine del *De umbris idearum* non è infatti «quel bell'ordine, quella bella scala della natura, per cui si ascende dal corpo più denso e crasso, quale è la terra, al men crasso quale è l'acqua, al sottile quale è il vapore, al più sottile quale è l'aria puro, al sottilissimo quale è il fuoco, al divino quale è il corpo celeste»³¹²; tale ordine infatti, che rispecchia la visione aristotelica dell'universo, è giudicato da Bruno nel *De l'infinito* «un gentil sogno, et una baia da vecchie rimbambite»³¹³.

Non una volontà di esprimere la separazione tra piani della realtà, ma la profonda persuasione di un'unità sottesa al tutto, suggerisce a Bruno il recupero dell'immagine della *schala*. Nel discorso del Nolano questa viene infatti a indicare l'idea di una totalità armonica e continua, che riconduce l'esplicarsi delle differenze, anche quelle contrastanti, alla loro *coincidentia* nell'unità fondante.

La *schala* è simbolo del rapporto di dipendenza e partecipazione che lega la molteplicità degli enti naturali all'unità fontale da cui questi derivano: rappresentando l'ordine di derivazione del tutto dall'Uno, essa indica anche il percorso di ritorno dall'orizzonte delle cose sensibili al loro fondamento originario, anche se occorre sottolineare che l'apice della scala non conduce a un possibile 'ritrovamento' concettuale-conoscitivo dell'Uno, il quale è superiore ad ogni essenza ed ogni comprensione.

311 *Theses de magia*, OM, p. 327-9.

312 *De l'infinito*, Utet p. 101; BL p. 211.

313 *De l'infinito*, Utet p. 19-20; BL p. 26.

La scala, dal punto di vista del ritorno conoscitivo del soggetto verso la sua patria metafisica, per così dire 'sfuma' nella tensione infinita dell'anima verso il suo oggetto mai pienamente attingibile e afferrabile. Il discorso di Bruno intorno al vertice della *schala naturae* infatti non indica mai «ein Erschließen des zugrundeliegenden Absoluten [...], sondern lediglich die Erkenntnis, daß dieses Eine als notwendige Voraussetzung des vielfältigen Seienden zu bestimmen ist und daß alle Bestimmungen des Seienden diesem Einen in höchstem Vollkommenheit und somit über alle Begrifflichkeit und Begreifbarkeit hinausgehend zukommen»³¹⁴.

L'immagine della *schala* assume una forma più distinta nell'*incipit* del *De magia mathematica*, dove è scritto che «Dio trasmette il proprio influsso» a ciascun essere animato, e si situa «al culmine della scala», lungo la quale «le virtù operatrici superiori discendono agli esseri inferiori, le virtù inferiori ascendono agli esseri superiori», e viene nominato «il Giacobbe dei cabalisti» e il suo sogno, descritto nella *Genesi*, di una scala che posava sulla terra, e la cui cima toccava il cielo, lungo la quale scendevano e ascendevano degli angeli³¹⁵:

«I. Dio trasmette il proprio influsso agli angeli, gli angeli ai corpi celesti, i corpi celesti agli elementi, gli elementi ai corpi misti, i corpi misti ai sensi, i sensi all'animo, l'animo all'essere animato; l'essere animato scende attraverso l'animo ai sensi, attraverso i sensi ai corpi misti, attraverso i corpi misti agli elementi, attraverso gli elementi ai cieli, attraverso i cieli ai demoni – o angeli –, attraverso questi a Dio o alle operazioni divine.

II. Così è scandita la discesa di Dio – o da Dio – attraverso il mondo fino all'essere animato; e attraverso il mondo si apre per l'essere animato l'ascesa verso Dio. Dio è al culmine della scala, il Giacobbe dei cabalisti alla sua base e radice; la sua altezza è determinata dai gradi delle creature intermedie, secondo i loro numeri: attraverso questi gradi le virtù operatrici superiori discendono agli esseri inferiori, le virtù inferiori ascendono agli esseri superiori, e per questo gli antichi autori di una filosofia profonda rappresentarono tale ritmo di ascesa e discesa attraverso l'uscita e l'entrata dalle due porte del Cancro e del Capricorno – delle quali la prima è detta porta degli uomini, la seconda degli dèi»³¹⁶

Nell'interpretazione di Bruno, alla base della scala corrisponde il piano ontologico della molteplicità, mentre la sua sommità indica l'Uno, il fondamento assoluto:

314 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 267.

315 *Genesi* 28, 12-13.

316 *De magia mathematica*, OM, pp. 5-7 [I. Inluit Deus in angelos, angeli in corpora caelestia, caelestia in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animum, animus in animal; ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa, per elementa in caelos, per hos in daemones seu angelos, per istos in Deum, seu in divinas operationes. II. Sic Dei vel a Deo est descensus per mundum ad animal; animalis vero est ascensus per mundum ad Deum. Deus est in cacumine schalae, cabalisticus Jacob in radice et fundamento illius, gradus mediarum creaturarum – iuxta suos numeros – altitudinem schalae constituunt, per quos virtutes operatrices superiores descendunt ad inferiora, et infernae conscendunt ad superna, quia ascensus et descensus per exitum et ingressum duarum portarum Cancri et Capricorni – quarum altera Deorum dicitur, altera hominum – designati sunt ab antiquis profundae philosophiae authoribus].

«Sotto il gradino più basso della scala di natura sta il numero infinito, ovvero la materia; nel supremo invece l'unità infinita, e l'atto puro. Discesa, dispersione e dissoluzione si determinano quindi in direzione della materia. Ascesa, unione e definizione si determinano invece in direzione dell'atto»³¹⁷

Questa visione trova conferma anche in altri scritti latini del Bruno, come il *Sigillus sigillorum*³¹⁸, dove è posta in evidenza la profonda e continua relazione che sussiste tra la «prima forma, che noi chiamiamo iperusia ovvero [...] superessenza», che «dalla sommità della scala naturale si protende fino agli enti infimi e alle profondità della materia», e la materia, all'interno della quale la «fonte delle idee» agisce quale «dispensatrice di semi nel grembo della natura, quasi moltiplicando nel numero degli specchi contrapposti un'immagine unica secondo la specie».

L'immagine della *schala*, che congiunge il «supremo» con l'«infimo grado della natura»³¹⁹, attraverso gli enti intermedi, è intesa sottolineare un'unità fondamentale, sottesa alla distinzione logica tra i due estremi: vertice e base della scala rappresentano infatti due aspetti, due ideali polarità dell'unica sostanza infinita, che nella loro interazione aprono la possibilità all'esplicarsi della molteplicità naturale:

«Allo stesso modo in cui dal bianco e dal nero possono essere composti tutti i colori intermedi, così anche dal modo di essere del principio supremo – ovvero della luce – e del principio infimo – ovvero delle tenebre – dipende il modo di essere di tutti i colori e di tutti gli enti visibili, in quanto partecipi di luce e tenebre, materia e forma, atto e potenza, relativamente ad un principio di questo genere»³²⁰

Nel *De la causa*, dialogo italiano tra i più importanti per comprendere la metafisica del Nolano, Bruno afferma il profondo intreccio che lega «la scala de lo essere» a quella del «posser essere»³²¹: il principio formale presuppone sempre un principio materiale nel quale, e a partire dal quale, esercitare la propria azione formativa.

La radicale rivalutazione della materia operata dal Bruno, che lungi dall'essere un *prope nihil* è invece «cosa divina, et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali: anzi la natura tutta in sustanza»³²², ha per conseguenza una decisa messa in discussione di ogni separazione dell'ideale dal materiale, e piuttosto l'affermazione che «non più è da contemplare doi principii che uno, doi

317 *De umbris*, OMN I, p. 105 [Sub infimo gradu schalae naturae est infinitus numerus seu materia; in supraemo vero infinita unitas actusque purus. Descensus ergo, dispersio et evagatio fit versus materiam. Ascensus, aggregatio et determinatio fit versus actum].

318 Per le citazioni a seguire si veda *Sigillus sigillorum*, OMN II, p. 275-277.

319 *Lampas*, OM, pp. 1296-1299.

320 *Lampas*, OM, p. 1299 [Quemadmodum ex albo et nigro omnes medii colores componuntur, ita ex ratione supremi – utpote lucis – et infimi – utpote tenebrarum – sequitur ratio omnium colorum et visibilium omnium, utpote participium lucis et tenebrarum, materiae et formae, actus et potentiae, secundum quod huiusmodi].

321 *De la causa*, Utet p. 714; BL p. 245.

322 *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259.

enti che uno, doi contrarii e diversi, che uno concordante e medesimo»³²³. L'Uno-tutto della vita-materia infinita raccoglie infatti, nell'unità complicante dell'universo infinitamente esteso, i «doi estremi che si dicono nell'estremità della scala de la natura», sollevando ogni opposizione esistente sul piano individuale all'armonia cosmica universale, dove «l'altezza è profondità, l'abisso è luce inaccessa, la tenebra è chiarezza, il magno è parvo, il confuso è distinto, la lite è amicizia, il dividuo è individuo, l'atomo è immenso; e per il contrario»³²⁴.

Conseguenza di tale concezione, per la quale nel cosmo unitario non si dà rottura tra l'Uno e il molteplice, la stessa scala lungo la quale, in un movimento di *descenso* verso la materia, si articola e differenzia l'esplicarsi dell'unità divina, costituisce il percorso di risalita, di *ascenso* verso l'intelligenza divina sottesa alla molteplicità:

«Voglio che notiate essere una e medesima scala per la quale la natura descende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi»³²⁵

La caccia sofianica descritta nei *Furori*, partendo dai riflessi sensibili della luce divina «secondo un itinerario naturale e razionale» si propone di «procedere all'esplicazione delle forme muovendo dalle realtà nelle quali esse sono contenute come virtù, radice, e, per così dire, come contenuto implicito»³²⁶. In questo modo, muovendo dal *volto* vicissitudinario per tentare di cogliere l'unità assoluta sottostante i fenomeni mutevoli, il furioso bruniano si pone sulle orme di celebri e antichi amici di Sofia, che come lui con il «lume, l'ingegno e gl'instrumenti atti alla sua caccia», quali «la contemplazione», «la logica, attissimo organo alla venazione della verità, per distinguere, trovare e giudicare», si misero a indagare «la selva delle cose naturali», dove «la verità suol avere gli antri e cavernosi ricetti», «sotto l'ombra e manto». Nella natura, afferma Bruno attraverso splendide metafore, la verità «s'avvela e profonda con diligenza», come per custodire se stessa da sguardi indiscreti, esattamente «come noi sogliamo gli tesori più grandi celare con maggior diligenza e cura, accioché dalla moltitudine e varietà de cacciatori [...] non vegna senza gran fatica discuoperta»³²⁷.

Qui, prosegue il Nolano offrendo un elenco di grandi filosofi dell'antichità, cercarono Pitagora, Empedocle, Anassagora e i Caldei, i quali ultimi si misero in ricerca della verità «per via di suttrazione, non sapendo che cosa di quella affermare [...], rimuovendo, zappando, isboscando per

323 *De la causa*, Utet, p. 607; BL p. 29.

324 *De la causa*, Utet p. 607; BL p. 29.

325 *De la causa*, Utet pp. 733-734; BL p. 291.

326 *De umbris*, OMN I, Intentio XVI, p. 67.

327 *Furori*, Utet p. 693; BL p. 387.

forza di negazione de tutte specie e predicati comprensibili e secreti». Tra questi procedette anche Platone, «considerando le cose essere partecipativamente, e secondo similitudine speculare nelle cose inferiori, e queste in quelle secondo maggior dignità et eccellenza; e la verità essere ne l'une e l'altre secondo certa analogia, ordine e scala, nella quale sempre l'infimo de l'ordine superiore conviene con il supremo de l'ordine inferiore. E cossi si dava progresso dal infimo della natura al supremo come dal male al bene, dalle tenebre alla luce, dalla pura potenza al puro atto, per gli mezzi»³²⁸.

Questo passaggio dai *Furori* fa indendere come Bruno comprenda la propria concezione della *schala naturae* all'interno della *Wirkungsgeschichte* della filosofia platonica, secondo il modello di un ascesa conoscitiva dalla molteplicità all'unità, dal sensibile all'intelligibile, dalle ombre alla fonte della luce, dove però la sommità della scala non conduce ad un piano trascendente, iperuranico, separato ontologicamente dalla realtà naturale, bensì verso il fondamento ultimo della vita universale, che non va cercato al di fuori del mondo e di sé, ma «procedendo al profondo della mente per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito: ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze»³²⁹.

Il motivo della *schala* ricorda l'ascesa del prigioniero della caverna platonica, il quale, riuscito a liberarsi, risale faticosamente la parete delle opinioni erronee per giungere allo spazio aperto, dove lentamente, abituando l'occhio al riflesso del sole negli specchi d'acqua o sulla superficie lunare di notte, riesce finalmente a contemplare la verità in sé³³⁰.

Il pensiero di Bruno si differenzia però doppiamente dall'immagine del mito platonico. Innanzitutto è esclusa nettamente per l'uomo la possibilità di contemplare in modo immediato la verità. Quale che sia l'impegno e il sacrificio posto dall'individuo nella caccia filosofica, egli mai potrà vedere la verità in sé, ma soltanto il suo articolarsi nel mondo naturale: il massimo contemplativo raggiungibile per l'uomo è la visione del mondo come un tutto vivente, in cui, come sospese per un momento le distinzioni e la serialità temporale, si rivela la luce divina nell'evidenza del suo diffondersi creatore sopra le cose:

«A nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta [...] ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia: cioè quella in quanto splende nelle tenebre»³³¹

328 *Furori*, Utet p. 693-4; BL p. 389.

329 *Furori*, Utet p. 658, BL p. 317.

330 Platone, *Resp.*, 516a-b.

331 *Furori*, Utet p. 694-5; BL p. 387.

La proposta filosofica bruniana si distingue inoltre dall'ascesa del prigioniero platonico per un'altra ragione. L'ascesa sofianica verso l'Uno infatti, che per il Nolano parte dalle cose e muove intorno ad esse, non sale dal mondo naturale verso un orizzonte iperuranico, che, per restare in metafora, si ponga in uno spazio illuminato al di fuori della caverna sensibile.

Quando Bruno approfondisce il motivo dell'*ascenso*, descrivendone i faticosi gradi di avvicinamento all'intelligibile, tale percorso assume la forma di un processo di astrazione e raccoglimento all'interno del soggetto medesimo; come se la *schala* non puntasse sulla terra per condurre in qualche varco al di là del cielo, ma piuttosto avesse il suo vertice all'interno del soggetto stesso, nel cuore dell'*occhio della mente*, tanto in profondità nel soggetto da sottrarsi al suo stesso campo conoscitivo: «dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa»³³².

La «progressione che va dalle cose inferiori a quelle superiori»³³³ è scandita in una serie di gradi successivi, i quali, via via astraendo e semplificando dal particolare, conducono al cuore della mente umana, dove il centro della mente coincide con il centro da cui irradia la natura intera: «Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze»³³⁴.

Nel *Sigillus* l'itinerario della mente che conduce dalle realtà particolari alla «prima causa», è descritto come un processo di astrazione attraverso i gradi dell' «essere, vivere, sentire, immaginare, pensare a livello discorsivo, comprendere intellettivamente, contemplare con la mente»³³⁵.

Il *movimento metafisico* intorno al centro surgivo della realtà naturale, movimento indagatore che nasce dall'innamoramento per il bello e per l'evidente bontà dell'ordine universale, si articola come per stadi di contemplazione, in cui al mutamento progressivo nell'oggetto «da le cose composte alle semplici, da queste alle semplicissime et assolutissime»³³⁶, corrisponde, nel soggetto conoscente, la riduzione ad atti conoscitivi sempre più semplici e svincolati dal particolare, secondo un doppio binario di stretta correlazione tra soggetto e oggetto, che rispecchia nelle stappe del suo *ascenso* il modello della metafora platonica della linea divisa, la quale presenta i tipi di conoscenza e le realtà che ne sono volta volta oggetto come strettamente associate³³⁷.

332 *Furori*, Utet p. 658, BL p. 391.

333 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 109-11.

334 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317.

335 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 109-11.

336 *Causa*, Utet p. 708-709; BL p. 233.

337 Platone, *Resp.*, VI, 509d-511e. La metafora platonica della linea viene citata esplicitamente da Bruno nel *De monade*, OL I, 2, p. 389.

Tale movimento dell'anima, che Bruno nei *Furori* dipinge in toni spesso drammatici, come l'ansimare, l'essere straziati per l'ardua e costante lotta con se medesimi, non tende ad un'«operazion di moto, ma di quiete»³³⁸. L'«opera di intelligenza» infatti, che passa attraverso i gradi scanditi dalla *schala*, è tale da procedere «mediante operazioni interiori dal moto e dalla molteplicità per raggiungere la quiete e l'unità»³³⁹. Il punto di arrivo è rappresentato da quel «contemplare della mente»³⁴⁰ in cui consiste il più alto grado conoscitivo raggiungibile dall'uomo. Il progresso conoscitivo verso l'unità era noto già agli «antichi» filosofi, dice Bruno nel *De umbris idearum*, che «certo conobbero e insegnarono in che modo si sviluppi il processo discorsivo della ragione umana, che da molti individui ascende alla specie, dalle molteplici specie all'unico genere; e come, inoltre, le infime intelligenze intendano le specie in modo distinto attraverso la totalità delle forme, mentre le inferiori concepiscono in modo distinto queste medesime specie con numerose e molteplici forme, le superiori con pochissime, la suprema con una sola, e ciò che sta al di sopra di tutto senza l'ausilio di alcuna forma»³⁴¹.

La serie delle facoltà che abbiamo esaminato fin dai capitoli iniziali di questo scritto, e che qui ritroviamo come serie di gradi di un'ascesa conoscitiva, rappresentano momenti di un processo in profondità unitario, costituendo i passaggi di un movimento dalle distinzioni individuali relative alle *umbrae* sensibili a una conoscenza via via semplificante e unificante, che ha per sbocco l'esperienza semplicissima della mente, in cui il soggetto conoscente, «avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione»³⁴². All'apice della scala, la correlazione tra conoscenza dell'oggetto e progresso conoscitivo interiore al soggetto è tale da far venir meno la distinzione stessa tra soggetto e oggetto:

«La scala per cui si ascende al principio, a quanto intese Plotino, consta di sette gradini, ai quali ne aggiungiamo altri due. Il primo di questi è la purificazione dell'animo, il secondo l'attenzione, il terzo l'intenzione, il quarto la contemplazione dell'ordine, il quinto può essere assimilato alla comparazione che si compie sulla base dell'ordine; il sesto la negazione ovvero la separazione, il settimo il voto, l'ottavo la trasformazione di sé nella cosa, il nono la trasformazione della cosa in sé. Si aprirà così l'ingresso, l'accesso e il passaggio dalle ombre alle

338 *Furori*, Utet p. 534; BL p. 77.

339 *De umbris*, OMN I, pp. 53-55.

340 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 109-11.

341 *De umbris*, OMN I, pp. 54-55 [Novit quidem et docuit antiquitas quomodo proficiat discursus hominis a multis individuis ad speciem, a multis speciebus ad unum genus ascendens; insuper quomodo infima intelligentiarum per omnes formas intelligat species distincte, inferiores distincte per plures atque multas formas ipsas omnes species concipiunt, superiores per pauciores, suprema per unam, et ipsum, quod est supra omne, non per formam aliquam].

342 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

L'ascesa conoscitiva che parte dalle ombre naturali e risale la catena aurea della progressiva unità, seguendo l'ordine di simmetrie e analogie che lega le cose tra loro, non approda a una conoscenza dell'unità, poiché conoscenza si dà solo nella forma dell'ombra, e una conoscenza dell'Uno, riducendo questo a oggetto, sarebbe comunque di tipo dualistico, finendo col porre, nell'affermare l'unità, invece una sua negazione. Ciò cui perviene il soggetto all'apice della sua ascesa è il superamento della conoscenza e di se medesimo nell'unità con l'oggetto, nella quale è tolta la distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, e insieme è data la visione del mondo come unità vivente e avvolta di luce:

«L'anima che è nell'orizzonte della natura corporea ed incorporea, ha con che s'inalze alle cose superiori ed inchine a cose inferiori. E ciò puoi vedere non accadere per raggion ed ordine di moto locale, ma solamente per appulso d'una e d'un'altra potenza o facultade. Come quando il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto a la mente, allora l'anima tutta si converte in Dio ed abita il mondo intelligibile»³⁴⁴

«Cossì gli cani, pensieri de cose divine, vórano questo Atteone, facendolo morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de perturbati sensi, libero dal carnal carcere della materia; onde non piú vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede piú per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione»³⁴⁵

343 *De umbris*, OMN I, pp. 103-105 [Septem gradibus – quibus duos addimus – constare intellexit Plotinus schalam qua ascenditur ad principium. Quorum primus est animi purgatio, secundus attentio, tertius intentio, quartus ordinis contemplatio, quintus proportionalis ex ordine collatio, sextus negatio seu separatio, septimus votum, octavus transformatio sui in rem, nonus trasformatio rei in seipsum. Ita ab umbris ad ideas patebit aditus et accessus et introitus].

344 *Furori*, Utet p. 594-595; BL p. 189.

345 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

I.III Fondamenti metafisici della metafora dell'ombra

I.III.I L'Uno e i molti

Nel *De umbris* Bruno afferma che la sua arte è facilmente apprensibile da tutti purché si conoscano le dottrine metafisiche dei platonici.

Come rappresentato dall'immagine della *schala naturae*, la molteplicità delle cose naturali proviene da un moto di discesa ontologica dei molti dall'Uno, al quale corrisponde la possibilità di una risalita conoscitiva del singolo soggetto alla luce dell'unità fontale. La struttura di questo pensiero, che con alcune varianti ricorre però costante in tutta la produzione filosofica del Nolano, si fonda su filosofemi neoplatonici.

Nella filosofia neoplatonica il venire ad essere del mondo naturale, caratterizzato dalla materialità e dalla pluralità, viene pensato come un dispiegamento di essere da un Uno trascendente ogni essenza, un traboccare dalla pienezza originaria, la quale, non esaurendo mai la propria ricchezza fontale, si dispiega emanativamente secondo gradi di progressivo allontanamento, senza che la continuità di tale scala dell'essere venga mai spezzata. Nei termini di Bruno:

«La prima forma, che noi chiamiamo iperusia ovvero – nella nostra lingua – superessenza, e che dalla sommità della scala naturale si protende fino agli enti infimi e alle profondità della materia, nel mondo metafisico è fonte delle idee, elargitrice di tutte le forme e dispensatrice di semi nel grembo della natura, quasi moltiplicando nel numero degli specchi contrapposti un'immagine unica secondo la specie»³⁴⁶

Bruno interpreta la dinamica emanativa di auto-dispiegamento dell'Uno applicando filosofemi della metafisica di Cusano, in particolare pensando l'universo come infinita *explicatio*, ossia dispiegamento sensibile di un'Unità assoluta, la quale complica in sé tutto l'essere possibile ed esistente, raccogliendo quindi nella propria abissale unità anche tutte le contraddizioni.

«Esiste una prima forma, per sé e da sé sussistente, semplice, di indivisibile essenza, principio di ogni

346 *Sig. sigill.*, OM, pp. 274-277 [Prima forma, quam vel yperusiam vel nostro idiomate superessentiam dicimus, a summitate schalae naturae ad imum entium profundumque materiae sese protendens, in mundo methaphysico est fons idearum et formarum omnium elargitor et seminum in naturae gremium effusor; in physico idearum vestigia materiae dorso imprimit, velut unicam imaginem secundum speciem numero adversorum speculorum multiplicans].

formazione e sussistenza, la quale senza subire diminuzioni si comunica a tutte le cose e nella quale ogni forma comunicata è eterna e unica; questa è infatti forma assoluta dell'essere e principio che dà l'essere a tutte le cose, per cui la si chiama anche padre e datore delle forme, di modo che sia non forma delle membra e delle parti del mondo o di tutto l'universo, ma forma assoluta della forma dell'universo e delle sue parti. Ed è forma infinita perché è ogni essere in modo tale da non essere finita rispetto a questo o a quell'essere, né da essere contratta a questa o a quella materia o sostrato, così come in senso opposto si dice infinita la materia che non sia determinata attraverso la forma a questo o quell'essere. E si dice che a tutte le cose discenda questa forma, la quale dà l'essere secondo certi gradi; ugualmente si dice che secondo i medesimi gradi la materia ascenda a quella forma [...] Questa forma universale dell'essere è luce infinita, e si comporta rispetto a tutte le forme allo stesso modo in cui si comporta la forma essenziale della luce rispetto alle forme della luce partecipata, dei lumi e dei colori. Attraverso questa forma partecipata in diversi modi nei diversi enti secondo diverse figure si estende la materia»³⁴⁷

L'Uno raccoglie in sé tutte le determinazioni, anche quelle contraddittorie. Esso è ciascuna cosa e proprio per questo non è nessuna di esse³⁴⁸. Nel pensiero bruniano dell'Uno immanenza e trascendenza vengono a coincidere, facendo sì che mai si possa parlare del «padre e datore delle forme» in maniera definitoria, ma sempre solo in modo congetturale, poiché ad esso, che è l'assoluta coincidenza di atto e di potenza, conviene l'intero insieme degli infiniti nomi possibili, e al contempo nessuno di essi presi individualmente.

L'Uno, abissale fondamento d'ogni differenza che appaia nella molteplicità naturale, a causa della sua infinita semplicità è inaccessibile ad ogni sforzo conoscitivo dell'intelletto individuale, il quale per la sua essenziale umbratilità è legato, nei propri processi cognitivi, alle differenze e determinazioni del mondo materiale.

Il tutto è nell'Uno, in assoluta e come seminale complicazione, così che, afferma Plotino, il «tutto sarebbe stato celato», se l'Uno fosse rimasto immobile in sé stesso, senza dare inizio al processo delle realtà posteriori³⁴⁹. Pur essendo in esso compresa ogni cosa, ivi nessuna ha infatti una forma distinta.

347 *Sig. sigill.*, OM, pp. 272-275 [Est una prima forma, per se et a se subsistens, simplex, impartibilis essentiae, formationis et subsistentiae omnis principium, indiminuibiliter omnibus se comunicans, in qua omnis forma, quae comunicatur, est aeterna et una: ipsa enim est absoluta essendi forma et dans omnibus esse, unde et pater formarumque datur appellatur, ita ut non sit forma membrorum partiumque mundi vel universi totius, sed formae universi et partium ipsius absoluta forma. Estque forma infinita, quia est ita omne esse, ut non ad hoc et ad illud esse finiantur, ad hanc vel ad illam materiam vel subiectum contrahantur, sicut ex opposito infinita dicitur materia, quae non hoc vel illo esse per formam terminetur. Haec forma quibusdam gradibus dans esse omnibus dicitur descendere, ad hanc formam materia per eosdem gradus dicitur ascendere [...]. Haec forma universalis essendi est lux infinita, se habens ad omnium formas sicut forma lucis essentialis ad lucis participativae, luminum et colorum formas. Per hanc diversimode participatam in diversis entibus secundum diversas figuras extenditur materia].

348 Plotino, *Enn.* V 2 1 1: «L'Uno è tutto e nulla in particolare». Cfr. Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* I 8 596C: «Egli è sole, stella, fuoco, acqua, vento, rugiada, nube, perfino pietra e roccia, tutto ciò che è e niente di ciò che è [πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων].»

349 Plotino, *Enn.* IV 8 6 1-18.

Plotino parla dell'Uno come di un'ineffabile concentrazione seminale di ogni essere, che in assoluta libertà, per una necessità interna o per sovrabbondanza di essere, trabocca nell'emanazione di sé, da cui hanno origine tutti i gradi dell'essere e le creature.

L'Uno è pensato come una forza seminale che non può fare a meno di comunicarsi e di rendere partecipe di sé. È un'assoluta generosità di essere che si diffonde senza mai esaurire la propria potenza generativa. Secondo l'analogia proposta dallo stesso Plotino, esso è come un seme d'infinita potenza, diffusivo d'infiniti esseri, i quali dispiegando l'inesauribile potenza della loro origine, sempre si alimentano di essa, senza che il contatto con la sorgente mai si interrompa, né che la ricchezza della sorgente conosca una diminuzione di risorse o altro mutamento in sé:

«Ora, come non poté esistere esclusivamente l'Uno – ché, altrimenti, il tutto sarebbe rimasto celato, non avendo in Lui una forma distinta; anzi, non esisterebbe proprio cosa alcuna, restando l'Uno immobile in se stesso; né ci sarebbe la pluralità di queste nostre cose terrene, generate dall'Uno, se non avesse preso da Lui inizio il processo delle realtà [...] come da un principio indivisibile di seme [...] partorito, per così esprimerci, da una potenza ineffabile [...], una potenza, dico, che non poteva assolutamente arrestarsi in se stessa come se un essere invidioso e gretto la lesinasse, ma doveva senza tregua farsi largo sino a che l'intera realtà avesse raggiunto l'ultimo grado ai confini del possibile»³⁵⁰

Dall'Uno, che è assoluta semplicità escludente da sé ogni molteplicità, discende l'intelletto (νοῦς). L'Uno, che «non cerca nulla, non ha nulla ne ha bisogno di nulla»³⁵¹ lascia essere, per sua stessa sovrabbondanza, ciò che a lui segue, il quale, una volta venuto ad essere «si volse verso l'Uno e ne fu riempito, e guardando verso di lui divenne l'Intelletto»³⁵².

Tale autocontemplazione è la conseguenza del traboccare dell'Uno, il quale in sé rimane però al di sopra di tale sdoppiamento, identico nella sua assoluta semplicità.

La semplicità dell'Uno, che precede ogni relazione e differenza, anche la differenza posta dall'intelletto in quanto distanziamento autocontemplativo di sé, che si articola in «reflesso de intelligente e intelligibile», viene espressa in modo pregnante da Bruno nello *Spaccio*:

«Quello che è semplicissimo, se non vuol essere altro che semplicissimo, non intende se stesso. Perché quello che si sente e che si remira, si fa in un certo modo molto, e, per dir meglio, altro ed altro; perché si fa obietto e potenza, conoscente e conoscibile: essendo che ne l'atto dell'intelligenza molte cose incorrenno in uno. Però quella semplicissima intelligenza non si dice intendere se stessa, come se avesse un altro riflesso de intelligente ed intelligibile; ma perché è assolutissimo e semplicissimo lume, solo dunque se dice intendersi negativamente,

350 Plotino, *Enn.* IV 8 6 31-33.

351 Plotino, *Enn.* V 2 I 8-10.

352 Plotino, *Enn.* V 2 I 10-11.

per quanto non si può essere accolta»³⁵³

Il νοῦς genera a sua volta l'anima (ψυχή), realtà intermedia tra la mortalità del corporeo e l'immortalità dell'intelligibile, concepita da Plotino anche come universale vitalità formante mediante le idee il mondo materiale. L'Uno, l'Intelletto e l'Anima universale sono dunque le tre «ipostasi» (ὑποστάσεις), le quali manifestano il processo di discesa dal principio supremo fino ai limiti del sensibile. Oltre tali ipostasi è solo la materia, indeterminata e indefinibile, puro non essere e tenebra, in quanto privazione della luce intelligibile.

Il pensiero metafisico di Plotino sembra presentare un dualismo tra mondo intelligibile e materia, tanto che nell'*Enn.* I, 8 il filosofo alessandrino vede nella materia l'origine stessa del male.

In altri passaggi delle *Enneadi* viene comunque sottolineato come ogni sfera dell'essere vada pensata quale parte della graduale discesa ontologica e ontogenetica dell'Uno, sì che non esiste alcun principio opposto all'Uno né una realtà separata da esso o non partecipe di esso, ma tutto deve il proprio essere alla fonte di ogni essere, e anche la materia, seppure in modo debole e imperfetto, «secondo le proprie capacità», partecipa dell'Uno:

«Così anche la materia, se essa esiste dall'eternità, non può, appunto per questo suo esistere, non partecipare di quella potenza che elargisce a tutti il bene, con l'unico limite della possibilità di ciascuno; ma se anche la sua nascita è solo una necessaria conseguenza di cause anteriori, neppure in tal caso ella dev'esser scissa dal suo principio, come se questo, che pur le diede in grazia, per così dire, l'esistere, dovesse poi di botto arrestarsi per impotenza, prima di giungere ad essa!»³⁵⁴

L'Uno rappresenta la causa ultima dell'essere e della molteplicità. Quantunque semplice e privo di qualsiasi determinazione particolare, esso è l'origine di tutto: «Proprio perché nulla era in lui, tutto è derivato da lui, e affinché l'essere possa esistere, per questo l'Uno non è Essere, ma è piuttosto ciò che genera l'essere»³⁵⁵.

La derivazione di tutte le cose dall'Uno non toglie l'assoluta trascendenza dell'origine: «Tutte queste cose sono e non sono l'Uno; sono l'Uno perché derivano da lui; non sono l'Uno perché esso le ha donate restando in sé»³⁵⁶.

La generazione dell'essere non avviene per deliberazione, ma per una spontanea comunicazione

353 *Spaccio*, Utet 305; BL 299. Cfr. A. Eusterschulte, *Analoga*, op. cit., p. 199.

354 Plotino, *Enn.* IV 8 6 6 33-35.

355 Plotino, *Enn.* V 2 1 4-7.

356 Plotino, *Enn.* V 2 2 24-6.

di sé che si radica nella stessa natura dell'origine.

Questo modo di pensare la creazione, la quale sorgerebbe dal nulla fontale dell'Uno liberamente, per una necessità intrinseca alla libertà del proprio sgorgare, è comune a una tradizione neoplatonica che da Plotino si trasmette a Proclo, allo Pseudo Dionigi Aereopagita, venendo assunta dal pensiero metafisico di Bruno stesso.

Come osserva Beierwaltes, «dem philosophischen Neuplatonismus und der theologischen Konzeption des Dionysios gemeinsam ist der Gedanke, daß das Eine, mit dem Guten identisch, sich nicht aus innerem Zwang, sondern aufgrund seines Wesens frei entfaltet»³⁵⁷.

Tramite la grande sistematizzazione del platonismo realizzata da Proclo, il quale sottolinea l'assoluta ineffabilità dell'Uno posto al di là dell'essere e del tutto inconoscibile, principio dell'intera realtà dapprima permanente in sé e successivamente esplicantesi in una molteplicità che tende al ritorno verso la propria origine, aspetti del pensiero plotiniano dell'Uno avranno un'influenza sulla riflessione dello Pseudo Dionigi.

Nell'ultimo capitolo del *De divinis nominibus* viene affermata la perfezione di Dio, suprema unità che «supera ogni cosa», non cresce né decresce. Esso «mantiene in sé anticipatamente tutte le cose», contiene in sé «tutte le cose in maniera unitiva» e le genera «secondo una largizione una, incessante, sovrabbondante e indiminuibile», «senza abbandonare la sua unità»³⁵⁸.

L'Unità assoluta di Dio, che lo sottrae a ogni determinazione, mantenendolo nella trascendenza di una semplicità al di sopra di ogni sostanza, rende partecipe di sé il molteplice della creazione, raccogliendo la pluralità del numero nell'unità universale dell'essere, e conferendo ad ogni particolare unità ed identità, sì che, come afferma Bruno nel *De la causa*, «nella moltitudine è l'unità, e ne l'unità è la moltitudine»³⁵⁹.

Lo Pseudo-Dionigi sottolinea che «non c'è nessuno degli esseri esistenti che non partecipa dell'Uno»³⁶⁰: «Come ogni numero partecipa dell'unità [...] così tutte le cose e la parte di tutte le cose partecipano dell'Uno»³⁶¹. Come l'unità è non solo il primo tra i numeri, ma il principio di qualsiasi moltitudine, tale da contenere in sé, seminalmente, tutti i numeri che da essa si originano, così «non c'è nessuna delle cose che esistono la quale non partecipi in certo modo dell'Uno che, in quanto è unico in ogni maniera, comprende antecedentemente in maniera assoluta tutte le cose e tutto l'universo e i loro contrari»³⁶².

Su questa Base lo Pseudo-Areopagita realizza una distinzione fondamentale ai fini di

357 W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 64.

358 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2 977B-977C.

359 *De la causa*, Utet, p. 606; BL p. 27.

360 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2 977C.

361 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2 997C.

362 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2 980A.

comprendere la radicale “soprasostanzialità” dell’Uno, affermata con decisione da Bruno sin dalle prime pagine del *De umbris idearum*. «L’uno sostanziale», che è «nel numero degli esseri», viene distinto dall’ «Uno soprasostanziale», il quale «definisce l’uno sostanziale ed ogni numero; ed è egli stesso principio, la causa, il numero e l’ordine dell’uno e del numero di ogni essere»³⁶³.

Pensare la divinità come Uno significa porla a fondamento della realtà, quindi della moltitudine, la quale ha nell’Uno la propria suprema condizione di possibilità: «Senza l’Uno non c’è moltitudine, ma l’uno sarà senza moltitudine, come anche l’unità è prima di ogni numero moltiplicato [...] l’Uno è l’elemento costitutivo di ogni cosa [...] se si togliesse l’Uno, né la totalità né alcuna parte né alcun altro degli esseri ci sarebbe: infatti, l’Uno uniformemente in anticipo comprende e abbraccia in sé tutte le cose»³⁶⁴.

La riflessione dionisiana sull’Uno arricchisce l’idea dell’assoluta trascendenza della semplicità divina con il pensiero di un’identità che tutto contiene e di tutto è condizione ontologica, anticipando così filosofemi in seguito sviluppati da Cusano, i quali avranno grande rilevanza nella speculazione metafisica di Bruno.

Nell’ «indivisibilità supereminente» dell’Uno «tutte le cose singolarmente sono raccolte e superunite e congiunte soprasostanzialmente»³⁶⁵, essa «comprende antecedentemente in maniera assoluta tutte le cose e tutto l’universo e i loro contrari»³⁶⁶.

Il molteplice è quindi da sempre contenuto nell’Uno, proviene dall’Uno e all’Uno ritorna, secondo un ritmo triadico comune alla riflessione di Proclo. «Tutte le cose», provenendo dall’origine, assolutamente prossima e insieme irraggiungibile dall’intelletto, alla quale devono l’essere e il mantenimento del proprio essere, «giustamente sono rese e attribuite a lei grazie alla quale, secondo la quale, attraverso la quale, nella quale e verso la quale tutte le cose sono e sono costituite e rimangono e sono contenute e sono riempite e ritornano»³⁶⁷.

L’idea dell’Uno di cui si approprierà Bruno nella propria speculazione metafisica, è caratterizzata da una tensione tra l’immanenza di Dio quale fondamento e condizione di ogni essere, sua prossimità in quanto ultima verità di ogni essente, e la radicale trascendenza della sua unità e semplicità, capace di dare e propagare l’essere permanendo nella propria immota identità: «Die

363 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 3, 980C-D. Occorre comunque sottolineare il valore congetturale della definizione del fondamento col nome “Uno”. A ragione W. Beierwaltes insiste sulla “Negation des Eins-Seins oder der Einheit durch Dionysios”, il quale nel *DN* II, II; 136, 10 f. parla di ὑπὲρ τὸ ἓν per indicare l’Uno. Dove con questo non è da intendersi una “radikale Transzendenz des gottes heraushebende Bezeichnung 'Über-Eines'», la quale serve a sottolineare che «auch die Prädikation ἓν und τριάς angesichts der prinzipiellen Unaussagbarkeit der göttlichen Wirklichkeit nicht als endgültig fixierende oder als eigentliche, dem ‘Wesen’ angemessene Aussage über es gelten kann”. Cfr. W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 60-61.

364 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2-3, 980A-B.

365 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 3, 980B.

366 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 2, 980A.

367 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 3, 980B-C.

vollständige Verwirklichung der gesamten Möglichkeit aus dem Ersten als ein Überfließen der Fülle, eine Aus-sich-Heraustreten, ohne daß das Eine von sich abständig wird und doch jedem Einzelnen ganz immaniert – hierin artikuliert sich das dialektische Verhältnis von absoluter Transzendenz und vollständiger Immanenz des Einen in Allem, welches in spezifischer Ausformung auch für die brunosche Einheitsmetaphysik gilt»³⁶⁸.

L'Uno, proprio perché racchiude in sé tutte le cose, essendone l'origine e il fondamento, è irriducibile a qualsiasi determinazione particolare, «supera ogni cosa soprasostanzialmente. Di lei non c'è nome né parola, ma è appartata nelle regioni inaccessibili»³⁶⁹.

La concezione del divino quale Uno che comprende in sé ogni realtà, nel quale vengono a coincidere anche i contrari, e che pertanto può essere conosciuto solo per via di negazione, poiché sorpassa ogni nome e discorso e scienza, viene sviluppata ulteriormente da Cusano, che nel *De docta ignorantia* si richiama esplicitamente allo Pseudo-dionigi:

«Dio, che è il massimo, come afferma Dionigi nei Nomi divini, non è questo e non è quest'altro, né è in un posto e non è in un altro. Giacché, come è tutto, così è anche niente di tutto. Come Dionigi stesso conclude alla fine della Mistica teologia, Dio è al disopra di ogni affermazione, causa singolare e perfetta di tutto; e, al disopra di ogni negazione, è l'eccellenza di colui che è, semplicemente, sciolto da tutto e al di là di tutto. Pertanto egli conclude nell'epistola a Gaio che Dio si può conoscere solo al di là di ogni mente e di ogni intelletto»³⁷⁰

Il concetto di unità divina, «sciolta universalmente da ogni riferimento e contrazione» e «al di sopra di tutto quello che può essere da noi concepito»³⁷¹ viene pensata da Cusano come l'Assoluto che raccoglie in infinita identità ogni differenza, dove il massimo coincide con il minimo: esso «non appartiene alla natura di quelle cose che ammettono un eccedente e un ecceduto»³⁷², ma è «uguaglianza massima» che «eccede ogni intelletto, perché il massimo, in quanto è assolutamente tutto ciò che può essere [...] non può essere più grande, né, per la stessa ragione, più piccolo, perché è tutto ciò che può essere. Ora, il minimo è ciò di cui non c'è più nulla di più piccolo. E poiché il massimo è allo stesso modo, è chiaro che il minimo coincide con il massimo»³⁷³.

La coincidenza di massimo e minimo, prosegue Cusano, diviene evidente attraverso un esperimento mentale: dopo aver "contratto" il massimo e il minimo alla quantità, vediamo che la

368 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 194.

369 Ps. Dion. Aer., *De divinis nominibus* XIII 4, 981A.

370 N. Cusano, *De docta ignorantia* (1972), op. cit., p. 81.

371 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 61.

372 Cusano resta fedele, lungo l'arco della sua riflessione, all'idea che la verità non ammetta un più o un meno, ponendosi al di là delle conoscenze relative, le quali restando vincolate al metro della proporzionalità. Si vedano N. Cusano, *De docta ignorantia*, libro I; *De beryllo*.

373 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 61., pp. 61-62. Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, op. cit., pp. 209 sgg.; H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, op. cit., pp. 70 sgg.

quantità massima è massimamente grande, come la quantità minima è massimamente piccola; togliendo, ora, con uno sforzo dell'immaginazione il concetto di quantità, ovvero il grande e il piccolo, dai massimi così ottenuti, vediamo che massimo e minimo coincidono nell'essere entrambi massimamente superlativi: «Le opposizioni convengono soltanto alle cose che ammettono un eccedente e un ecceduto [...] non convengono, invece, mai, al massimo assoluto che è al di sopra di ogni opposizione»³⁷⁴.

L'"Unità assoluta" è il (non-)luogo di tale coincidenza nel superlativo. Essa, in quanto «principio di ogni numero» e di ogni molteplicità, è minimo assoluto e insieme, quale «fine di ogni numero, il massimo. L'unità è «quel minimo di cui non ci può essere nulla di minore», «il principio di ogni numero», senza il quale non può essere alcuna pluralità: «La pluralità degli enti», infatti, «non può esserci senza il numero. Tolto il numero, infatti, scompaiono la distinzione delle cose, l'ordine, la proporzione, l'armonia e la pluralità stessa degli enti»³⁷⁵.

Dio e Uno, quindi, possono essere identificati, in quanto Dio è «l'unità assoluta a cui niente si oppone, la massimità assoluta», «il fine di ogni numero» che contiene tutti i numeri; essa è «tutto ciò che può essere», «è in atto tutto ciò che può essere», raccogliendo nella propria perfetta e assoluta identità tutti il possibile che nell'atto dell'auto-esplicazione dell'universo realizza la molteplicità degli enti, sempre finiti e limitati rispetto alla propria origine.

L'Uno e massimo è insieme anche infinito, in quanto al di là di ogni limitazione, la quale pertiene solo alle realtà determinate che da esso provengono:

«Ogni diversità è in esso identità. La sua potenza essendo, per così dire 'unissima', è anche fortissima e infinitissima. E la sua durata è così una che il passato non è diverso, in esso, dal futuro e il futuro non è diverso dal presente. Anzi passato, presente e futuro sono la durata sommamente una, cioè l'eternità senza principio né fine. Infatti il principio, in esso, è tale che la fine è anche principio»³⁷⁶

L'assoluta unità di Dio è concepita da Cusano come «massimo che precede ogni opposizione in quanto abbraccia e complica le cose in tutti i modi»: «Complicazione di tutto, anche dei contraddittori», che «abbraccia in modo immutabile le cose mutevoli»³⁷⁷.

Cusano interpreta la nozione neoplatonica dell'assoluta semplicità dell'unità divina, arricchendola dell'idea della «complicazione di tutte le cose», le quali poi si attuano esplicandosi nell'universo degli enti reali.

La dottrina cusaniiana di Dio come suprema unità complicante tutto il possibile distingue tra

374 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 61, p. 62.

375 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 63.

376 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 93.

377 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 94-96.

l'unità semplicissima di Dio e l'unità dell'universo, che raccoglie in sé tutta l'infinita realtà sensibile attuale. Quest'aspetto dell'insegnamento di Cusano è centrale anche nella riflessione cosmologica e metafisica di Bruno³⁷⁸.

Mentre Dio è l'unità assoluta svincolata da ogni pluralità, in cui tutte le essenze sono una e medesima essenza nell'identità della sua semplicità, l'«unità contratta che è un unico universo, anche se è un massimo, in quanto è un massimo contratto, non è svincolata dalla pluralità»³⁷⁹.

L'Unità dell'universo è anch'essa tale da comprendere tutte le cose, ma «mercé la pluralità, come la sua infinità è contratta mercé la finitezza, la semplicità mercé la composizione, l'eternità la successione, la necessità la possibilità e così via»³⁸⁰.

Come riassume sinteticamente Cusano in queste pagine del *De docta ignorantia*, il massimo assoluto, cioè Dio, si distingue dal massimo contratto, ovvero l'universo, in quanto l'identità di quest'ultimo «è nella diversità, come la sua unità è nella pluralità»³⁸¹. Il termine stesso "universo", continua il cardinale, significa infatti «universalità, cioè unità di più cose»³⁸².

Nell'intentio V del *De umbris idearum*, Bruno esprime il suo pensiero sulla relazione tra Uno e molti, alla base della sua gnoseologia come della metafisica da cui questa dipende, ricorrendo a uno schema di processione dei molti dall'Uno di matrice neoplatonica:

«Allontanandosi progressivamente dall'unità soprasostanziale, si sviluppano secondo una molteplicità sempre crescente, fino a risolversi [...] in una molteplicità infinita, e quanto più si ritraggono dall'unità, tanto più anche si allontanano dalla verità in sé»³⁸³

Bruno concepisce la molteplice realtà naturale, e l'universo che la contiene e raccoglie in unità, come un'immagine della divinità, frutto dell'infinita esplicazione di questa nel sostrato materiale, secondo il modello metafisico proposto dalla dottrina cusana dell'*explicatio*, che a sua volta rielabora l'insegnamento neoplatonico, secondo il quale la molteplicità naturale origina da un atto eterno e spontaneo di emanazione da una fonte di essere assolutamente semplice, la quale contiene in sé, in perfetta identità, ogni possibilità, tutto ciò che in natura (nell'ombra) è molteplice e particolare³⁸⁴.

378 Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, op. cit., pp. 209 sgg.; H. Védérine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, op. cit., pp. 70 sgg.

379 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 121.

380 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 119.

381 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 120.

382 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 120. Per una approfondita considerazione del significato che il concetto di "universo" ha assunto nella storia del pensiero occidentale e in particolare nel Rinascimento, rinvio a J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie* (2006).

383 *De umbris*, OMN I, pp. 48-49 [Sensim ab unitate illa supersubstantiali decedentia, per crescentem multitudinem, in infinitam multitudinem [...] Quae quantum ab unitate recedunt, tantum ab ipsa quoque veritate elongantur].

384 Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005), p. 199: «Bruno übernimmt [...] die [...] prominent

Da un lato Bruno pensa il venire ad essere della molteplicità come *descenso*, ovvero un movimento di allontanamento dall'Uno, sì che, in corrispondenza con l'insegnamento neoplatonico, più si accresce la molteplicità più ci si allontana dalla perfezione originaria.

Al contempo il modo in cui tale *descenso* viene pensato dal Nolano si differenzia significativamente dal modello strettamente neoplatonico, in quanto, applicando lo schema cusaniaco del nesso *complicatio/explicatio* tra principio e principiato, l'origine viene pensata come assolutamente trascendente rispetto all'elemento materiale, ma presente attivamente in esso, quale potenza formatrice omni-comprensiva e omni-generante non estranea alla materia, ma operante dall'interno di essa, che a partire dalla materia e per mezzo di essa, *esplica*, ovvero esprime e manifesta il divino nell' 'indumento' e 'volto' della materialità.

La materia è quindi per Bruno non certo origine del male, come per Plotino, ma condizione e dell'auto-espressione teofanica di Dio e del ritorno conoscitivo dell'anima a Dio, il quale si realizza sì – anche se in modo mai definitivamente concluso – per mezzo di un'ardua *via negationis* che mira a liberare l'individuo dagli elementi di materialità e molteplicità in lui presenti, ma è reso possibile innanzitutto dall'incontro con l'emergere sensibile della forma, la quale comunica nell'ombra l'ordine e l'intelligenza della potenza divina.

Mentre per «Plotin der sinnlich erfahrbaren Welt keinen Erkenntniswert beimißt, denn der Weg der Erkenntnis ist stets ein nach innen gerichteter, von jeder äußeren Andersheit abstrahierender Prozeß der Selbsterkenntnis»³⁸⁵, l'interpretazione del pensiero neoplatonico dell'Uno secondo il modello cusaniaco della relazione *complicatio/explicatio*, permette al Nolano di pensare la materia come «cosa divina»³⁸⁶ e il molteplice come «deus in rebus»³⁸⁷, ovvero simulacro e specchio della potenza divina, la quale richiama a sé l'anima dell'uomo tramite il desiderio conoscitivo suscitato dall'incontro con la luce e la bellezza nelle cose:

«Si dà così il descenso dal mondo supremo, fonte delle idee, nel quale si dice essere dio o il quale si dice essere in dio, al mondo ideato, che si dice essere stato generato dal primo e per mezzo del primo, e da questo si discende a quel mondo che è capace di contemplare i precedenti e che come deriva dal primo attraverso il secondo, così potrà conoscere il primo attraverso il secondo. Per cui secondo una sorta di circolo si compie il movimento dal primo al terzo e il ritorno dal terzo al primo, ovvero – se preferisci dire così – come per il riverberarsi del raggio emesso dalla luce si compie il descenso dal primo al terzo, e l'ascenso dal terzo al primo»³⁸⁸

vertretene Konzeption des Christlichen Platonismus, daß in der 'Einfachheit des göttlichen Wesens' ('semplicità della essenza divina') 'alles auf vollständige Weise' ('tutto totalmente') und jenseits jeder Maßstäblichkeit subsistiert».

385 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 257.

386 *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259.

387 *Spaccio*, Utet p. 354; BL p. 415.

388 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 192-195 [Itaque a mondo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel

Attraverso la rivalutazione della materia come parte dell'emanazione dell'Uno e medio di un movimento di ritorno dell'anima alla sua origine, Bruno presenta un modello di emanazione della realtà composto di un ritmo triadico, secondo il quale l'Uno, permanendo in se stesso in inesauribile pienezza ed identità, si comunica alla realtà naturale, la quale manifestando la bellezza e bontà del principio originario, accende d'amore l'anima dell'individuo, richiamandola così al suo centro fontale.

La circolarità di questo movimento triadico implica che l'esplicazione di Dio, pur comunicandosi all'infinito sino alle creature più minute e alle porzioni di spazio più remote dai sensi umani, non comporta mai un allontanamento tale dall'Uno da costituire una separazione ontologica dal principio, ma raccoglie tutti e tre i momenti in un «*unterschiedlose Zugleich von absolutem Geist, emanierendem Intellekt und aus- bzw. rückstrahlender Liebe in der tranzendenten Einheit selbst*»³⁸⁹.

La suprema identità dell'Uno è anche pensata da Bruno come assoluta identità di unità, bontà e verità, dove tali predicati, che nell'Uno coincidono con il soggetto cui pertengono, sono mutualmente convertibili, tali che il bene è ciò che è supremamente uno, e che tanto più si vicini alla verità, quanto maggiormente si è capaci di verità e semplicità.

Come Bruno afferma nella *Lampas triginta statuarum*, tra i predicati assoluti, che si identificano perfettamente nell'essenza divina, è inclusa «l'unità o la verità o la bontà, che sono una medesima cosa, in quanto è vero ciò che è semplice e uno. Ciò che è infatti duplice o molteplice non è vero né puro; in modo simile, ciò che è vero e uno – vale a dire, ciò che è puro e schietto – è esso stesso buono; e ciò che è acqua unica, l'acqua vera, acqua pura è acqua buona; in modo simile, l'oro buono, l'oro vero è unico»³⁹⁰.

L'unità è, tra gli «*indistincta principia*»³⁹¹ pronunciabili a proposito della 'superessenza' divina, quello che gode di una certa preminenza, in quanto presupposto di ogni *coincidentia* nell'unità del fondamento.

La suprema unità è posta da Bruno a fondamento e causa infinita di tutte le cose. Nello *Spaccio* la «*dea Veritade*», «*unità che sopra siede al tutto*», è posta «*sopra tutte le cose*», e identificata con la «*bontà che è preminente ad ogni cosa: perché uno è lo ente, buono e vero; medesimo è vero, ente*

dicitur esse in Deo, descensus est ad mundem ideatum, qui per illum et ab illo dicitur esse factus, et ab isto ad ipsum, qui utriusque praecedentis est contemplativus, quique ut est a primo per secundum, ita cognoscet primum per secundum. Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus et a tertio recursus ad primum, vel (si mavis) reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium].

389 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 198. In generale per queste considerazioni sul movimento triadico dell'emanazione della realtà dall'Uno si veda A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., pp. 197-200.

390 *Lampas*, OM, p. 1330-1331.

391 *De monade*, OL I, 2, pp. 364. Ed. Monti, p. 330-331.

e buono»³⁹².

La relazione ontologica tra l'Uno e la molteplicità delle ombre è pensata in termini di partecipazione e dipendenza ontologica dei molti all'unità, dalla quale, essendo questa verità, bontà nonché causa e principio di ogni essere, ricevono essere e intelligibilità. Gli enti infatti, che trovano la loro origine «allontanandosi progressivamente dall'unità soprasostanziale, si sviluppano secondo una molteplicità sempre crescente, fino a risolversi – come direbbero i pitagorici – in una molteplicità infinita»³⁹³.

L'Uno, in quanto fondamento che unisce nella propria identità soprasostanziale³⁹⁴ ogni vero ed ogni essere, è anche causa e principio del molteplice, e in quanto bene, che racchiude nella sua eterna unità tutte le perfezioni, è fine di tutte le cose:

«La verità è avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose, è sopra tutto, con tutto, dopo tutto; ha ragione di principio, mezzo e fine. Essa è avanti le cose, per modo di causa e principio, mentre per essa le cose hanno dipendenza; è nelle cose ed è sostanza di quelle istessa, mentre per essa hanno la sussistenza; è dopo tutte le cose, mentre per lei senza falsità si comprendono»³⁹⁵

Il quanto l'Uno è insieme fondamento di ogni ordine, e fine di ogni cosa, il Nolano può identificare l' «uno assolutissimo» con la «providenza», la quale è «la medesima libertà e la medesima necessità»³⁹⁶.

Nella *Summa terminorum Metaphysicorum* viene infatti detto, nell'articolo *Ordo* della sezione *De deo*, che Dio «pater est omnis ordinis, sicut et productor omnis multitudinis»³⁹⁷.

Poiché nulla vi è che preceda Dio o che sia al di fuori di esso, né può pensarsi in lui alcuna differenza, essendo esso semplicissimo, l'Uno non è sottoposto ad alcun ordine, secondo il quale agisca o che organizzi l'unità in cui esso comprende ogni cosa.

Se l'Uno, essendo al di sopra di ogni sostanza e precedente ogni cosa, non sottostà ad alcun ordine, ma è egli stesso il fondamento in-fondato di ogni ordine possibile, va pensato come la

392 *Spaccio*, Utet p. 255; BL p. 181.

393 *De umbris*, OMN I, p. 49.

394 Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005), p. 196: «Die ontologisch-metaphysische Position dieses Einen konnte – mit Plotin, Dionysios Aereopagita, Nikolaus Cusanus, Marsilio Ficino – schon im *Sigillus sigillorum* als ein Herausgehobensein entsprechend dem Diktum *unum superius ente* bezeichnet werden: Bruno spricht dort von "hyperousia" bzw. "superessentia", in den *Furori* ganz entsprechend von "unità superessenziale", "sommo bene" oder "verità inaccessibile", von der göttlichen Schönheit, die "eine und über alle Dinge herausgehobene" Schönheit sei».

395 *Spaccio*, Utet p. 255; BL p. 183.

396 *Spaccio*, Utet p. 256; BL p. 185. Cfr. T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), p. CV: «Denken und Wollen Gottes gehen in Brunos Ansatz vollständig ein in das Explikat Gottes: Das wollen wir identisch mit dem absolut stabilen Naturgesetz».

397 *Summa term. metaf.*, OL I,4, pp. 86-87.

causa e il principio del 'numero' secondo cui è ordinata la realtà³⁹⁸.

Conformemente alle riflessioni dello Pseudo-Dionigi già considerate, Bruno osserva che Dio si rapporta al molteplice come l'Unità al numero, il quale «in substantia unius unitatis consistit, et vicissim unitas est omnis numeri substantia, et omnis numerus citra unitatem nihil est»³⁹⁹.

Come l'Uno contiene in sé la ragione e perfezione di ogni essere, pur non ammettendo in sé alcuna molteplicità, esso, pur essendo principio e sostanza di ogni numero, non è numero⁴⁰⁰.

L'Unità assume quindi in Bruno, sul modello del pensiero dello Pseudo-Dionigi e di Cusano, il valore di un principio fondante e omni-complicante, che produce e ordina la realtà, generandola dal 'nulla' superessenziale della propria libera semplicità.

Merita un'attenzione particolare il nesso stabilito dal Nolano tra l'Uno e l'infinito, stabilito già a partire dagli *Eroici furori*:

«Allontanandosi progressivamente dall'unità soprasostanziale, si sviluppano secondo una molteplicità sempre crescente, fino a risolversi – come direbbero i pitagorici – in una molteplicità infinita»⁴⁰¹

Il numero dei molti è infatti per Bruno infinito, come infinito è l'atto dell'infinita potenza di Dio, ovvero l'universo.

Tale nesso viene chiaramente espresso nello *Spaccio*, dove, affermando che «la unità è nel numero infinito, et il numero infinito nell'unità», viene assunta da un lato l'unità, che è «uno infinito implicito», e insieme la «unità esplicita», ossia l'universo infinito, del quale il primo, l'Uno-Dio, costituisce l'eterna «sustanza»:

«E devi saper ancora, o Sofia, che la unità è nel numero infinito, ed il numero infinito nell'unità; oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità esplicita: appresso che dove non è unità, non è numero, né finito, né infinito; e dovunque è numero o finito o infinito, ivi necessariamente è l'unità. Questa dunque è la sustanza di quello; dunque, chi non accidentalmente, come alcuni intelletti particolari, ma essenzialmente, come l'intelligenza universale, conosce l'unità, conosce l'uno ed il numero, conosce il finito ed infinito, il fine e termine da comprensione ed eccesso di tutto; e questo può far tutto non solo in universale, ma oltre in particolare; cossì come non è particolare che non sia compreso nell'universale, non è numero, in cui più veramente non sia l'unità, che il numero istesso. Cossì, dunque, senza difficoltà alcuna e senza impaccio Giove provvede a tutte cose in tutti luoghi e tempi, come necessariamente lo essere ed unità si trova in tutti numeri, in tutti luoghi, in tutti tempi ed atomi di tempi, luoghi e numeri; e l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno»⁴⁰²

398 *De umbris*, OMN I, p. 105.

399 *Summa term. metaf.*, OL I,4, pp. 88-89, articolo *Idem*.

400 Cfr. *De monade*, OL I, 3, pp. 21-3.

401 *De umbris*, OMN I, p. 49.

402 *Spaccio*, Utet p. 251; BL p. 171.

È un nesso strettissimo, interno a porre in relazione l'infinità di Dio con quella dell'universo.

Dio è la causa e il principio, l'essenza generativa e ordinante che fontalmente produce l'universo dal suo interno, venendo a manifestarsi in esso e nella varietà delle sue metamorfosi. L'universo è simulacro di Dio, suo specchio.

Le infinità di Dio e dell'universo vanno accuratamente distinte. L'unità complicata del primo e quella esplicita del secondo sono ontologicamente differenti come l'Uno che è sopra ogni numero si differenzia dal numero. Come viene affermato nel *De l'infinito*, in Dio, che è infinito perché esclude ogni termine, ogni suo attributo è uno e infinito e contiene in sé «tutto il mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente», la sua infinità è semplice e non contratta, non ha parti determinate, ma tutto è in lui, immediato, infinito ed assoluto. L'universo è «tutto infinito, perché non ha margine, termino, né superficie», ma non «totalmente infinito, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito»⁴⁰³.

L'Universo è l'immagine più vera di Dio, in quanto la più unitaria immagine del reale, che raccoglie in sé tutta l'infinità materiale. Tanto unitaria e omnicomprensiva da trascendere le capacità dell'intelletto⁴⁰⁴. Ciononostante Bruno stabilisce fermamente la differenza tra Dio e l'universo, impiegando il modello cusaniaco di distinzione tra *complicatio* ed *explicatio*:

«Per esser differente la infinità dell'uno da l'infinità dell'altro: perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente, ma l'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità, dove non è parte né fine) explicatamente»⁴⁰⁵

Sia Dio che il suo supremo simulacro, l'universo, sono su un piano di trascendenza gnoseologica rispetto alle capacità conoscitive del soggetto, ma per ragioni differenti.

L'universo trascende la nostra immaginazione e la serialità del nostro pensiero, sempre comprendente e de-terminante, in quanto è l'unità di tutte le cose che sono, l'unità sollevata dal tempo, e infinita, di quanto è. Essendo infinito, non ha un centro. Esso è, afferma Bruno nel *De la causa*, impiegando una metafora pseudo-ermetica ricorrente nel *Libro dei XXIV filosofi*⁴⁰⁶, e nel *De docta*

403 *De l'infinito*, Utet p. 47; BL p. 87. Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie* (2006), pp. 238 sgg.

404 Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie* (2006), p. 21: «La cosmologie relationelle se heurte au fait que l'univers n'est ni un *objet* ni le résultat d'une sommation d'objets. En effet, les objets se caractérisent par leur extériorité et leur appartenance à la spatio-temporalité. D'où il découle, corrélativement, que l'univers ne puisse jamais nous être donné totalement. Certes, nous pouvons bien isoler en lui des objets particulier, mais il échappe à toute saisie et excède toute expérience».

405 *De l'infinito*, Utet p. 47; BL p. 87.

406 Riferimento alla definizione post-ermetica: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam», cfr. *Liber XXIV Philosophorum*, seconda proposizione, in *Was ist Gott? Das Buch der 24*

ignorantia di Cusano⁴⁰⁷, come una sfera, che ha il suo centro ovunque, e la circonferenza in nessun luogo. Data la sua infinità, nell'universo «non è maggiore l'altezza che la lunghezza e profondità»⁴⁰⁸. Per questa ragione, prosegue il Nolano, lo si potrebbe paragonare ad una sfera, in quanto in questa figura le tre dimensioni sono della stessa grandezza: «Nella sfera medesima cosa è lunghezza che larghezza e profondo, per che hanno medesimo termino»⁴⁰⁹. Nell'universo però la larghezza, la lunghezza ed il profondo sono uguali non perché hanno uguali termine, ovvero sono di medesima misura, ma perché eccedono la misura all'infinito.

Ma così l'immagine della sfera, applicata all'universo, si disfa in una metafora che nega se stessa. L'universo non ha termine, e pertanto manca dei punti di riferimento in base ai quali, dato un limite della circonferenza, un'estensione determinata del diametro, se ne possa stabilire il centro⁴¹⁰.

Esso pertanto non ha centro, come non ha circonferenza, poiché manca del limite. O, come si esprime Bruno, «l'universo è tutto centro, e tutto circonferenza»⁴¹¹:

«Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna⁴¹², per quanto è differente dal centro; o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella»⁴¹³

L'Universo compreso come un Tutto, pertanto, non è pensabile, perché a causa della sua infinitezza è indeterminato, si sottrae alla presa dell'intelletto, il quale, come insegna Cusano fin dalle prime pagine del *De docta ignorantia*⁴¹⁴, procede comparativamente, impiegando come mezzo la proporzione. Il giudizio conoscitivo si costituisce infatti paragonando e mettendo a confronto, ovvero mettendolo in proporzione, ciò che è incerto con ciò che è certo: «Ogni ricerca consiste, pertanto, in una proporzione comparativa, facile o difficile»⁴¹⁵.

«Il giudizio conoscitivo è facile, quando ciò che si indaga si può mettere a confronto con ciò che è certo, mediante una riduzione proporzionale approssimata. [...] Perciò l'infinito come infinito, sfuggendo ad ogni

Philosophen, ed. Kurt Flasch, Beck, München 2011, p. 29.

407 Cfr. a questo proposito N. Cusano, *De docta ignorantia*, II, 12, cit., p. 147: «Pertanto la macchina del mondo avrà il centro dovunque e la circonferenza in nessun luogo, perché la sua circonferenza e il suo centro sono Dio che è dovunque e in nessun luogo».

408 *De la causa*, Utet p. 726; BL p. 273.

409 *De la causa*, Utet p. 726; BL p. 273.

410 Cfr. J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, op. cit., pp. 240-1.

411 *De la causa*, Utet p. 606; BL p. 27.

412 Definizione pseudo-ermetica di Dio, anticipata nella *Proemiale epistola* (*De la causa*, Utet p. 606; BL p. 27).

413 *De la causa*, Utet p. 728; BL p. 277.

414 Cfr. N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., pp. 57-58.

415 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 58.

proporzione, è ignoto»⁴¹⁶

Condividendo con Cusano la medesima opinione sui limiti della ragione umana, Bruno giudica impossibile per l'intelletto la comprensione dell'Universo e di Dio: «L'intelletto non può capir questo assolutissimo atto e questa assolutissima potenza»⁴¹⁷.

L'Universo non può essere compreso a causa della sua infinità, pur essendo di natura sensibile. Questo perché, nella sua unità cosmica senza fini, non presenta proporzioni con altro che sia fuori da sé, per essere raffrontato con questo e in qualche modo misurato.

L'infinità di Dio però, non può essere compresa per diverso motivo. Esso certo, non può esser paragonato con nulla che ne sia al di fuori. Poiché non vi è un al di là di Dio. E certo in lui tutto è identico, in-finito. Ma in Dio non vi sono parti o distinzioni, né attuali o possibili, poiché esso è prima di qualsiasi estensione, addirittura ontologicamente precedente l'essere.

Come rileva Beierwaltes, questo modo di pensare l'origine, insieme fondamento di tutte le cose e nessuna delle cose che sono, è genuinamente neoplatonico, e pone Bruno in una tradizione metafisica che ha i suoi più influenti esponenti in Proclo e lo Pseudo Dionigi⁴¹⁸.

Esso è il nulla, da cui proviene tutto ciò che è, dal quale ciò che è è mantenuto in essere, e nel quale era da sempre, in perfezione e semplicità, prima del proprio venire ad essere.

Esso è l'in-finito complicato, e anzi, poiché anche il pensiero di una concentrazione seminale, complicante, presuppone un essere, è prima anche della complicazione, come afferma Cusano nel *De coniecturis*:

«La divinità dev'essere compresa al di sopra di ogni complicazione ed esplicazione e Dio non può essere compreso così com'è»⁴¹⁹

Nel suo nulla omni-comprendente e omni-generante egli è, ineffabilmente, tutte le cose che sono prima del loro stesso essere, insieme pietra, fuoco o leone, poiché il suo essere, che è assoluto e semplicissimo, è identico con l'assoluta identità:

416 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., pp. 57-58.

417 *De la causa*, Utet pp. 602-603; BL p. 21.

418 Si veda l'articolo fondamentale di W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), e ad esempio p. 57-58: «Die aus allem herausgehobene Differenz des Einen ist die Bedingung für dessen Alles gründende, 'zeugende' Kraft, aus der Alles hervorgeht – als deren 'Erscheinung' – und für sich je Einzelndes ist, was das Eine (als *Nicht*-Etwas) nicht ist: als wirkender Grund ist das (oder der) Eine alles, in sich bleibend aber zugleich nicht ein Einziges und Einzelnes. [...] Über dem Sein also als Nichts von Allem 'absolut' herausgehoben, über den Konkretionen von vielheitlichem Sein, über Gestalt und Grenze selbst grenze-los und unendlich, auch über dem Akt reflexiver Bewegung auf das viele Zu-Denkende hin, also auch über dem Denken».

419 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), libro I, IX, p. 223.

«Quando saremo capaci di svincolare l'unità da ogni pluralità sensibile razionale o intellettuale e ricondurla alla semplicità infinita, niente altro se ne può dire: infatti essa non è più pietra o non pietra, ma è tutto»⁴²⁰

Dio è tutto quello che può essere, e così anche l'universo. Ma mentre in Dio non vi sono parti che possano essere distinte, e che non siano assolute e perfettamente coincidenti con l'assoluta identità, l'universo, che è infinito, è composto di parti delimitabili, distinguibili, finite, che non sono tutto quello che può essere, ma solo quello che esse sono e possono essere, e potrebbero anche non essere affatto:

«Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere [...] in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è cossi nelle altre cose, le quali quantumque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente altro, o altrimenti che quel che sono: perché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. [...] Quello che è tutto che può essere, è uno, il quale nell'esser suo comprende ogni essere. [...] Ogni potenza dunque ed atto che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato. Lo universo che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può esser per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta et unica forma: ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui; però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza, e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perché nessuna parte sua è tutto quello che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto: il principio suo è unitamente e indifferentemente; perché tutto è tutto et il medesimo semplicissimamente, senza differenza e distinzione»⁴²¹

Bruno, affermando l'idea della *coincidentia oppositorum* in Dio, si rifa ad Eraclito, e al suo insegnamento dell'unità del *lògos*, la cui armonia nasce dalla discordia delle parti:

«Per il che non vi sonarà mal ne l'orecchio la sentenza di Eraclito⁴²², che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sé tutte le cose; e perché tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinizioni gli convegnono: e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere»⁴²³

La dottrina cusana della *coincidentia oppositorum* esercita un'influenza determinante su Bruno⁴²⁴, fornendogli il modello concettuale col quale comprendere la relazione ontologica tra

420 N. Cusano, *De coniecturis* (1972), I, IX, p. 223.

421 *De la causa*, Utet pp. 692-694; BL pp. 205-7.

422 Per "la sentenza di Eraclito" si veda H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, 12 B 10.

423 *De la causa*, Utet p. 733; BL p. 289.

424 Si veda l'osservazione di H. Védrine, op. cit., p. 71: «La coincidence des contraires [...] est délibérément reprise par Bruno et c'est elle qui lui sert à établir le lien entre la cosmologie et l'ontologie». Nonostante l'evidente importanza che la dottrina cusana ha nello sviluppo della metafisica bruniana, va ricordato, come sottolinea Leinkauf [*Einleitung* (2007), p. LXXXI], che «Bruno, im Unterschied zu Cusanus, etwa das von diesem

l'Uno e i molti lungo tutta la sua produzione letteraria, sin dalle pagine del *De umbris idearum*:

«La luce, la vita, l'intelligenza e l'unità prima contengono tutte le specie, le perfezioni, le verità, i numeri e gradi delle cose. Mentre quanto in natura è differente, contrario e diverso, in quelli è uguale, concorde e uno»⁴²⁵

Nel primo dei trattati latini dedicati alla mnemotecnica è già presente la particolare concezione metafisica di Bruno, nella quale egli interpreta la dottrina neoplatonica dell'Uno attraverso la concezione cusaniiana della *coincidentia oppositorum*, la quale raggiunge la più chiara ed estesa espressione nel *De la causa*, dove il Nolano recupera l'idea di Dio quale coincidenza di minimo e massimo, ovvero di infinito e unità:

«Ecco dunque come non solamente il massimo et il minimo convegnono in uno essere, come altre volte abbiamo dimostrato, ma ancora nel massimo e nel minimo vegnono ad essere uno et indifferente gli contrari»⁴²⁶

Il pensiero bruniano dell'Uno si articola nel dialogo *De la causa* in due movimenti, l'uno che afferma l'unità di tutto l'essere nella potenza di Dio, ed è il pensiero dell'Uno quale *coincidentia oppositorum*, l'altro, che prende le mosse dall'idea della *coincidentia*, afferma, applicando il modello della coppia concettuale *complicatio/explicatio*, come sul piano metafisico le differenze e distinzioni tra gli enti siano mero *volto* passeggero, un'apparenza potenzialmente ingannevole, di ciò che in verità e sostanza è e permane uno:

«Nella moltitudine è l'unità, e ne l'unità è la moltitudine; e come l'ente è un multimodo e moltiunico, et in fine uno in sustanza e verità. [...] Chi ha trovato quest'uno, ovvero la ragione di questa unità, ha ritrovata quella chiave, senza la quale è impossibile avere ingresso alla vera contemplazione della natura. [...] Tutto quel che veggiamo di diversità e differenza, non è altro che diverso e differente volto di medesima sustanza»⁴²⁷

L'insegnamento cusaniiano che si esprime nella coppia di concetti *complicatio/explicatio* permette

übernommene Faktum der Koinzidenz in einem nicht-transzendenten 'Überall' (ubique) ansetzen will, d.h. in dem Zusammen von einem und Universum, das die ganze Wirklichkeit analog zu einem unendlichen beseelten Lebewesen strukturier sein läßt. Das Eine, selbst wenn es noch Transzendenz-Implikationen aufweist [...], ist doch selbst nicht ohne seine Modi und Affektionen gegeben».

425 *De umbris*, OMN I, p. 99 [Continet lumen, vita, intelligentia unitasque prima omnes species, perfectiones, veritates, numeros rerumque gradus. Dum quae in natura sunt differentia, contraria atque diversa, in ea sunt eadem, convenientia et unum].

426 *De la causa*, Utet p. 740; BL p. 301.

427 *De la causa*, Utet pp. 606-607; BL pp. 27-29. Cfr. H. Védrine, *op. cit.*, p. 73-76: «Puisque l'infini n'est pas seulement au-delà de toute chose, mais dynamiquement intérieur à toute chose, chaque créature est un aspect fini de l'infini. Dès lors on ne peut plus considérer le multiple comme le simple produit d'une chute qui l'éloignerait indéfiniment de l'Un. [...] La coincidence des contraires ser donc à fonder l'unité de la nature sous une forme qualitative. [...] Une fois admis avec Anaxagore que 'tout est dans tout', il ne resta que la coincidence des contraires pour justifier l'immanence de l'infini dans le fini, pour comprendre de quelle manière chaque être se définit comme *facies totius universi*».

a Bruno di pensare dinamicamente, e come circolarmente l'unità, così che l'Uno rappresenti per lui ciò che complica e contiene in sé l'«assolutissima potenza»⁴²⁸, e insieme l'«atto assolutissimo»⁴²⁹ in cui si esplica l'infinita concentrazione seminale del fondamento, alla cui semplicità – senza mai essersi separato da essa – i singoli fenomeni di cui si costituisce l'atto infinito devono infine ritornare.

Nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio* tale movimento circolare è espresso nei termini di una mutazione vicissitudinale che, da ciò che «in sostanza, essenza e natura» è uno, produce inesauribilmente gli individui e il loro «cangiamento e vicissitudine», il quale coinvolge anche Giove, che «da quel che prima non era Giove, appresso fu fatto Giove, cossi da quel ch'al presente è Giove, al fine sarà altro che Giove»:

«In tutto uno infinito ente e sostanza sono le nature particolari infinite e innumerabili [...] che come in sostanza, essenza e natura sono uno: cossi per raggion del numero che subentrano, incorreno innumerabili vicissitudine e specie di moto e mutazione. Ciascuna dunque di esse, e particolarmente Giove, si trova a esser individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero per le differenze che nascono da le contrarietà, le quali tutte si riducono ad una originale e prima, che è primo principio di tutte l'altre, che sono efficienti prossimi d'ogni cangiamento e vicissitudine: per cui come da quel che prima non era Giove, appresso fu fatto Giove, cossi da quel ch'al presente è Giove, al fine sarà altro che Giove»⁴³⁰

Come Bruno afferma nella *Summa terminorum metafisicorum*⁴³¹ che tale movimento circolare deve essere pensato non come in qualche modo diacrono, bensì assolutamente sincrono, identico, assolutamente toti-simultaneo e immoto nell'«unità assoluta, grazie alla quale tutte le cose che sono l'uno veramente sono l'uno»⁴³².

A tale concezione dell'Uno come sola vera sostanza super-sostanziale, fondamento dell'esplicazione del tutto, il quale da sempre complica ogni cosa in sé, va fatta risalire anche la teoria gnoseologica di Bruno, secondo la quale proprio nelle ombre e a partire da esse è possibile costituire un sapere dell'Unità. Proprio perché per il Nolano la totalità cosmica proviene dall'Uno e ne costituisce la manifestazione, gli è possibile affermare l'«unità fondamentale dell'universo, inteso come espansione ed espressione dell'Uno in forme e livelli molteplici, in una "scala di natura"[...]. Le linee, le articolazioni di questa unità fondamentale, al di là di tutti i contrasti, si ritrovano con profili distinti ma simmetrici in ogni piano ed a ogni livello in cui avviene la manifestazione dell'Uno. Di qui non solo la possibilità di coordinare la varietà nell'unità,

428 *De la causa*, Utet, p. 697 sgg; BL p. 213 sgg.

429 *De la causa*, Utet, p. 697 sgg; BL p. 213 sgg.

430 *Spaccio, Epistola esplicatoria*, Utet p. 181; BL p. 19-21.

431 *Summa term. metaf.*, OL I 4, p. 102 sg., cit. in A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit, p. 198.

432 *Lampas*, OM, p. 1015.

attraverso raggruppamenti sistematici ed organici, piano per piano, ma anche attraverso una serie di corrispondenze fra piano e piano»⁴³³.

Nell'articolare il proprio pensiero intorno alla relazione metafisica tra il principio e il molteplice, Bruno afferma l'idea plotiniana della sovrabbondanza dell'Uno, e la interpreta secondo filosofemi propri allo Pseudo-Areopagita e a Cusano, facendone il principio di un'inesauribile *descenso*, attraverso il quale l'Uno viene a esplicitarsi nella materia, la quale diviene il 'grembo' della teofanica generazione degli infiniti 'volti' dell'eterno.

L'Universo, grembo della molteplicità, è quindi 'simulacro', volto sensibile di Dio. È questa una presa di posizione che attraversa l'intera opera bruniana, financo alle pagine dei *Furori*, dove all'Uno superessenziale, la monade, è associata l'immagine di Apollo, dio del sole, e al riflesso di Dio nella natura l'immagine della sorella divina di quello, la dea Diana:

«Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sí bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. [...] Perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali. Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole ed il splendor della natura superiore, secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o produttore e prodotta»⁴³⁴

Sebbene il pensiero bruniano dell'Uno s'inserisca per molti aspetti nel solco della tradizione neoplatonica – com'è stato giustamente osservato da Werner Beierwaltes⁴³⁵ – se ne distanzia per la netta rivalutazione del ruolo ontologico della materia, la quale è condizione della celebrazione dell'universo quale «istesso vero».

Nel *De la causa* Bruno afferma infatti l'unità di forma e materia, non rappresentando l'intelligenza divina come una causa che opera sulla materia dall'esterno, ma un principio da sempre già presente nella materia, che opera in essa e dall'interno di essa, tale che la forma e la materia non sono che aspetti logicamente distinti della natura stessa, la quale secondo realtà e verità è indivisa ed una:

«Dico de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella [la forma], eccetto compresa logicamente, come da Aristotele, il quale mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e

433 E. Garin, *Giordano Bruno*, Cei, Milano (1966), p. 64.

434 *Furori*, Utet p. 694-695; BL p. 391.

435 Cfr. W. Beierwaltes (1985), pp. 424 sgg.

verità»⁴³⁶

«Si conchiude l'eccellenza della materia, la quale cossi coincide con la forma, come la potenza coincide con l'atto»⁴³⁷

Il nesso profondo, che dall'interno della materia lega l'Uno complicante, Dio, e l'Uno esplicito, l'Universo, determina l'unità del tutto e la divinità della natura, la quale è Diana, ovvero Dio stesso in quanto è percepibile dai sensi.

Per questo all'universo infinito pertiene la qualità per eccellenza del divino, l'unità. Pur raccogliendo in sé tutto il molteplice e il numero, l'universo resta uno, immobile:

«Ne l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, non fa per questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e moltiforme e multfigurato»⁴³⁸

Opponendo il monismo eleatico dei «filosofi naturali» all'incapacità di Aristotele di riconoscere l'unità oltre il molteplice⁴³⁹, Bruno afferma che «tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sustanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale»⁴⁴⁰.

«Quel tutto che si vede di differenza ne gli corpi quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori et altre proprietadi e communitadi»⁴⁴¹, per Bruno non è quindi altro che «un diverso volto di medesima sustanza; volto labile, mobile, corrottile, di uno immobile, perseverante ed eterno essere»⁴⁴².

«Tutto quello che fa diversità, di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere: ma condizione e circostanza di ente et essere,

436 *De la causa*, Utet p. 666; BL p. 141.

437 *De la causa*, Utet p. 603; BL p. 21.

438 *De la causa*, Utet p. 729; BL p. 279-281.

439 *De la causa*, Utet p. 730; BL p. 283: «Aristotele, tra gli altri, che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero, perché non conobbe come uno lo ente; e benché fusse stato libero di prendere la significazione de lo ente comune alla sustanza e l'accidente, e oltre de distinguere le sue categorie secondo tanti geni e specie per tante differenze, non ha lasciato però di essere non meno poco veduto nella verità per non approfondire alla cognizione di questa unità e indifferenza de la costante natura ed essere; e, come sofista ben secco, con maligne esplicazioni e con leggiere persuasioni pervertere le sentenze degli antichi e opporsi a la verità, non tanto forse per imbecillità de intelletto, quanto per forza d'invidia e ambizione.»

440 *De la causa*, Utet p. 729; BL p. 281.

441 *De la causa*, Utet p. 731-2; BL p. 285.

442 *De la causa*, Utet p. 731-2; BL p. 285.

il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono»⁴⁴³

I.III.II La Metafisica della luce

L'impiego del simbolo della luce per indicare la verità dell'essere e l'ascesa conoscitiva dell'anima, in opposizione con l'illusorietà del mutevole e dell'opinione, associati alla tenebra, si trova già nel *Περί Φύσεως* ("Sulla natura") di Parmenide⁴⁴⁴.

Il filosofo eleate, lodato nel *De la causa* per aver capito che «il tutto, secondo la sostanza, è uno»⁴⁴⁵ presenta nel suo poema l'arrivo di un giovane, guidato dalle «figlie del sole», a una porta, custodita dalla dea Giustizia, che apre al bivio dal quale si dipartono i sentieri della notte e del giorno, il primo «battuto dagli uomini», dove regnano «le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza», l'altro conducente al «solido cuore della verità ben rotonda»:

«Le cavalle che mi portano fin dove il mio desiderio vuol giungere,
mi accompagnarono, dopo che mi ebbero condotto e mi ebbero posto sulla via che dice molte cose,
che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi l'uomo che sa.
Là fui portato. Infatti, là mi portarono accorte cavalle tirando il mio carro, e fanciulle indicavano la via.
L'asse dei mozzi mandava un sibilo acuto,
infiammandosi – in quanto era premuto da due rotanti
cerchi da una parte e dall'altra –, quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi,
le fanciulle Figlie del Sole, dopo aver lasciato le case della Notte,
verso la luce, togliendosi con le mani i veli dal capo.
Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno,
con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra;
e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti.
Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e chiudono.

⁴⁴³ *De la causa*, Utet p. 732; BL p. 287.

⁴⁴⁴ L'influenza di Parmenide sul pensiero del Nolano, specialmente per quanto riguarda il pensiero dell'Uno, è stata riconosciuta dallo stesso Bruno (*Sig. sigill.*, OMN II, p. 225; *De la causa*, proemiale epistola, dialogo III, dialogo V), e la sua importanza più volte ribadita dagli studiosi dell'opera bruniana. Cfr. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (1976); T. Leinkauf, *Einleitung* (2007); T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique* (1999), il quale afferma addirittura che il *De la causa* di Bruno sia «une réécriture de l'oeuvre perdue de David de Dinant, tout autant que comme une tentative de reconstitution de la philosophie de Parménide» (p. 356); A. Montano, *La mente e la mano* (2000), p. 49: «La polemica di Bruno contro quanti non sanno riconoscere in modo chiaro e intelligente le verità presenti nelle età precedenti o nella propria ha qui [*Cena delle ceneri*] lo stesso sapore della polemica istituita da Parmenide, da Eraclito, da Democrito e da altri presocratici contro la moltitudine (*oi polloi*)».

⁴⁴⁵ *De la causa*, Utet p. 698; BL p. 217.

Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole,
 con accortezza la persuasero, affinché, per loro, la sbarra del chiavistello
 senza indugiare togliesse dalla porta. E questa, subito aprendosi,
 produsse una vasta apertura dei battenti, facendo ruotare
 nei cardini, in senso inverso, i bronzei assi
 fissati con chiodi e con borchie. Di là, subito, attraverso la porta,
 diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle.
 E la Dea di buon animo mi accolse, e con la sua mano la mia mano destra
 prese, e incominciò a parlare così e mi disse:
 “O giovane, tu che, compagno di immortali guidatrici,
 con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora,
 rallegrati, poiché non un’ infausta sorte ti ha condotto a percorrere
 questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini –,
 ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda:
 e il solido cuore della Verità ben rotonda
 e le opinioni dei mortali, nelle quali non c’è una vera certezza»⁴⁴⁶

Se Bruno riconosce esplicitamente la grandezza di Parmenide per aver questi riconosciuto «essere uno il tutto e l'ente»⁴⁴⁷, sia il *De umbris idearum* che gli *Eroici Furori* sembrano essere debitori al poema dell'eleate. Il *De umbris*, come abbiamo visto, si apre con un enigma in versi, i quali descrivono l'arrivo ad un bivio, custodito dalla sorella del Sole, Diana, il quale segna la possibilità dell'arduo cammino verso la luce, o la tristezza della perdita nel molteplice. Anche i *Furori* presentano alcune analogie. Come il viaggiatore giunto al cospetto di Dike, anche Atteone infatti è descritto come un giovane⁴⁴⁸, il quale percorre un sentiero poco battuto dagli altri uomini⁴⁴⁹, e separa il proprio destino dal corso segnato dalle opinioni comuni in seguito all'incontro con la dea Diana, la medesima posta a guardia del bivio nel *De umbris*.

L'influenza più significativa sull'uso simbolico della luce da parte di Bruno è rappresentata comunque dalla tradizione platonica e neoplatonica, la cui 'metafisica della luce' (*Lichtsmetaphysik*) affonda le proprie radici nel sesto libro della *Repubblica* di Platone, dove il filosofo greco ricorre all'analogia con il sole per esprimere il proprio pensiero intorno al bene: come il sole procura agli oggetti sensibili non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, l'accrescimento e il nutrimento, così agli oggetti intelligibili non deriva dal bene solo la facoltà di essere conosciuti, ma anche l'esistenza e l'essenza⁴⁵⁰.

446 Parmenide (2003), *Sulla natura*, fr. 1, pp. 84-89.

447 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 225.

448 *Furori*, Utet p. 576; BL p. 155.

449 *Furori*, Utet p. 576; BL p. 155.

450 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 181: «Das metaphysische Lichtprinzip ist dabei – in Fortführung des in

Il bene è causa e fondamento dell'essere, principio che conferisce l'essere agli essenti, mantendendoli in essere, e insieme è anche il principio della loro intelligibilità, proprio come il sole, che irradiando la luce svela le forme delle cose, è principio e causa della loro visibilità.

La metafora del sole è presentata da Platone in termini che, attraversando una lunghissima tradizione, affiorano in modo strettamente analogo in Bruno. Le due possibilità poste sul cammino conoscitivo dell'anima nel *De umbris idearum*, l'ascesa verso le ombre della luce e la caduta nell'oblio delle ombre della tenebra, sono infatti già presenti nella *Repubblica*, dove Platone oppone all'intelletto che si illumina volgendosi verso la verità e l'essere, il destino di chi, per essersi rivolto alle cose «avvolte nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde mutando su e giù le sue opinioni», assomigliando così a creature che vagano prive di vero intelletto.

L'importanza di questo passaggio è così decisiva, che scegliamo di riportare un ampio estratto:

«"Considera che per rampollo del bene intendo il sole, generato dal bene a sua somiglianza: l'uno ha nel mondo visibile lo stesso rapporto con la vista e le cose visibili che l'altro ha nel mondo intelligibile con l'intelletto e le realtà intelligibili".

"In che senso?" domandò. "Spegamelo ancora".

"Tu sai", ripresi, "che gli occhi, quando si rivolgono a quegli oggetti i cui colori non sono più toccati dalla luce del giorno, ma solo dai bagliori notturni, si ottendono e sembrano quasi ciechi, come se la loro vista non fosse limpida?"

"Sì, lo so", rispose.

"Ma quando, credo, si volgono ad oggetti illuminati dal sole, vedono chiaramente e la loro vista torna di nuovo limpida"

"Ebbene?"

"Pensa dunque che la stessa cosa accade all'anima: quando si fissa a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo intuisce e lo conosce, e appare dotata di intelletto; quando invece si fissa a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde mutando su e giù le sue opinioni, e assomiglia a ciò che è privo d'intelletto. [...] Perciò quell'elemento che conferisce la verità alle cose conosciute e la facoltà di conoscere al soggetto conoscente, di' pure che è l'idea del bene [...].

Tu dirai, penso, che il sole fornisce alle cose visibili non solo la facoltà di essere vedute, ma anche la nascita, la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso principio di nascita. [...] Quindi dirai che le cose conoscibili ricevono dal bene non solo la facoltà di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia l'essenza, ma per dignità e potenza la trascenda»⁴⁵¹

Platons Sonnengleichnis angelegten Entwurfes – sowohl als geistiges Prinzip von Erkenntnis wie als Urgrund allen Lebens zu verstehen».

451 Platone, *Resp.*, VI, 508b-509b.

L'analogia con il sole è alla base anche del mito platonico della caverna⁴⁵², dal quale, come rivela un passaggio degli *Eroici Furori*⁴⁵³, Bruno recupera l'immagine dell'ombra per descrivere la realtà naturale e le immagini del senso interno, cui la nostra facoltà di conoscere è irreversibilmente legata.

Per Platone come per Bruno, la condizione naturale dell'uomo è pari a quella di prigionieri incatenati, costretti a guardare le ombre degli oggetti reali, proiettate sulla caverna da un fuoco posto alle loro spalle. Tali ombre sono ciò che gli uomini, imprigionati dalla nascita, hanno l'abitudine di considerare come l'unica realtà, deridendo chiunque parli di un'altra verità, non immediatamente percepibile nell'atteggiamento condiviso dall'opinione comune.

Bruno ha certo un debito verso l'analogia platonica del sole e la narrazione metaforica che la introduce, ma un'importante differenza li separa, segnando l'originalità del Nolano: mentre Platone si permette di ipotizzare che uno dei prigionieri riesca a liberarsi, conquistando faticosamente, mediante la lenta successione di tappe conoscitive, la visione diretta del sole e delle realtà intelligibili, per Bruno l'uomo può sì spezzare le catene della comune opinione, ma non quelle dell'incarnazione. Ovvero l'uomo non può mai liberare lo sguardo dell'intelletto dall'ombra, risultato della commistione dello spirito con l'elemento materiale.

Ciò che l'uomo può, è soltanto assumere un atteggiamento attivo verso le ombre, utilizzandole come uno specchio per conoscere, nella misura delle proprie capacità, la luce superessenziale dalla quale lui e le *umbrae* sono posti in essere.

Sarà però Plotino a conferire una definita struttura metafisica alla metafora della luce, correlando analogicamente l'Uno al sole, sì che l'emanarsi di essere dall'Uno possa essere paragonato all'irradiazione di luce dal sole, il quale, così come il principio supremo, permane inesausto in sé nella continua elargizione di luce, calore e vita:

«Dobbiamo pensare ad una irradiazione diffusa, che vien dall'Uno pur restando l'Uno immobile; così la luce che è intorno al sole gli corre tutt'intorno, per così dire, è continuamente generata dal sole pur restando questo sempre immobile»⁴⁵⁴

Fonte della luce è l'Uno, che «restando in sé inalterata, illumina, e il suo splendore si diffonde da lei secondo proporzione, mentre le altre luci contribuiscono a quella luce, alcune restando in sé inalterate, altre attratte piuttosto dallo splendore di ciò che illuminano»⁴⁵⁵.

452 Si veda Platone, *Resp.*, VII, 514a-518b.

453 *Furori*, Utet p. 732; BL p. 457: «Le ombre, vestigii e simulacri de quelle, come color che son dentro l'antro ed hanno da natività le spalli volte da l'entrata della luce, e la faccia opposta al fondo; dove non vedeno quel che è veramente, ma le ombre de ciò che fuor de l'antro sustanzialmente si trova».

454 Plotino, *Enn.*, V 6 30-35.

455 Plotino, *Enn.* IV 3 17 17-21.

L'irradiarsi della luce a partire dalla sorgente centrale è impiegato da Plotino a immagine della generazione delle ipostasi dall'Uno, e per rappresentare figurativamente la relazione tra di esse: «Die intelligible Lichtquelle selbst ist Mittelpunkt konzentrischer Kreise, die, aus einem Zentrum gleichmäßig sich in allen Richtungen verströmend, sich den unterschiedlichen Sphären in je abgestufter Weise mitteilt und damit die intelligible Ordnung in Analogie setzt zur kosmischen Ordnung»⁴⁵⁶.

La comunicazione di sé da parte dell'Uno, generativa di essere, intelligenza e vita viene interpretata da Plotino attraverso l'immagine dell'irradiarsi di una «luce incorporea»⁴⁵⁷: «Ein überlichtes Licht, das alles durchdringend jedem Einzelseienden ganz teilhaftig ist, wenngleich in seinen Wirkungen mit wachsender Entfernung vom Ausgangspunkt bzw. zunehmender Materialität in abgeschwächter Helligkeit erstrahlt»⁴⁵⁸.

La metafora della luce è impiegata non solo a rappresentare l'emanazione di essere dall'Uno, mentre questi, come nel mondo fisico il sole, non si muove, né è mosso, e neanche può esaurirsi, ma anche per descrivere il progressivo affievolimento della comunicazione dell'Uno via via che si allontana dalla sua fonte, giungendo indebolita a generare la manchevole materia.

Questo aspetto della metafora della luce nel discorso plotiniano è stato efficacemente sintetizzato da Zeller:

«Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, umso unvollkommener ist es, und die Gesamtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem mit der Entfernung vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das vom Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsternis des Nichtseienden zu erlöschen»⁴⁵⁹

L'Uno, irradiando la sua Luce, porta ad essere l'Intelletto, immagine dell'Uno, ad esso simile «come la luce al sole»⁴⁶⁰. Dall'intelletto genera un'ulteriore immagine, l'Anima, la quale rappresenta quanto si muove attorno all'Intelletto; essa è luce e traccia dell'Intelletto, da esso dipendente, da un lato unita all'Intelletto e perciò ripiena e paga di lui, partecipe di lui e pensante, dall'altro in contatto con quanto viene dopo, o piuttosto ciò che ne è il principio generatore.

L'Anima infine genera la materia, che, per il progressivo esaurimento della luce intelligibile nella discesa ontogenetica, non rappresenta un'ipostasi, ma piuttosto una privazione di essere, l'oscurità

456 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 181.

457 Plotino, *Enn.* I 6 16.

458 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 189.

459 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1923, III parte, p. 558. Cit. da A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 189.

460 Plotino, *Enn.* V 1 7 1-4.

che comincia ove termina la luce dell'intelligibile.

Nel terzo trattato della quinta *Enn.* l'emanazione dall'Uno è rappresentata simbolicamente attraverso l'immagine del propagarsi di cerchi luminosi a partire da un centro, l'Uno:

«Esiste qualcosa che potrebbe dirsi un centro: intorno a questo un cerchio che irraggia lo splendore emanante da quel centro; intorno a questi un secondo cerchio: luce da luce. Ma al di fuori di questi, non vi è più un nuovo cerchio di luce, ma questo cerchio che seguirà, per mancanza di luce propria, avrà bisogno di un irraggiamento estraneo. Sia questo, allora, una ruota o meglio un globo tale che dal terzo posto (il secondo cerchio) s'avvantaggi – poiché gli è immediatamente confinante – di tutta la luce ch'esso irraggi»⁴⁶¹

La materia, a differenza delle tre ipostasi, le quali emanano luce propria, per mancanza di luce propria ha bisogno di ricevere luce da un'altra fonte, ovvero dall'Anima, che per così dire 'media' tra le forme dell'intelletto e la tenebra della materia.

La luce rappresentata dalla bellezza del mondo naturale è quindi in Plotino qualcosa che giunge alla materia come dal di fuori, essendo questa per essenza 'privazione'.

Molto interessante, anche in relazione all'importanza che avrà in Bruno, è il risvolto gnoseologico della metafisica della luce di Plotino: la vista viene a sua volta definita 'luce'.

Quando l'anima non si rivolge più alla materia, ma a ciò che le è congenere, ovvero il mondo intelligibile, «non vede attraverso altro bensì attraverso se stessa, non essendo rivolta all'esterno»⁴⁶². «Vede dunque una luce con un'altra luce, ma non tramite altro. È una luce che vede altra luce, o una luce che vede se stessa»⁴⁶³. Nell'anima è infatti presente una luce che è della medesima «natura dell'Intelletto e dell'intelligibile», «luce originaria, che risplende originariamente in sé ed è luce a se stessa, luminosa e illuminata a un tempo, il vero intelligibile, pensante e pensato»⁴⁶⁴.

La riflessione neoplatonica viene recepita e rielaborata da Ficino, che fa propria la simbologia metafisica della luce in numerosi passaggi della sua opera, dedicando due testi, il *De Sole* e il *De lumine*, alla riflessione filosofica sulla luce divina.

Nel *De sole*, scritto nel 1493, Ficino rielabora un opuscolo del 1492 intitolato *Comparatio solis ad deum*. In questo libro, che si colloca a ridosso della traduzione della letteratura platonica magico-teurgica, sono presenti «echi di una tradizione orfica, pagana, sfocianti in una liturgia solare»⁴⁶⁵.

461 Plotino, *Enn.* IV 3 27 17.

462 Plotino, *Enn.* V 3 8 20-22.

463 Plotino, *Enn.* V 3 8 22-24.

464 Plotino, *Enn.* V 3 8 37-40.

465 F. Dell'Omodarme, Lemma "Sole", in *Parole, concetti, immagini*, op. cit., p. 1809.

Ficino precisa, rivolgendosi al lettore, che il suo intento non è di presentare argomenti che abbiano la presunzione di trasmettere una conoscenza razionale di Dio, ma di avvicinarsi poeticamente «all'occulta luce di Dio», mediante un discorso analogico intorno all'immagine del sole:

«È una massima pitagorica, magnanimo Pietro, veramente divina, che senza luce non si deve parlare né di cose sacre né dei misteri di Dio. Con tali parole, a mio parere, quel saggio non voleva insegnare solamente che non si deve dire di Dio se non quello che la luce sua viene svelando alle menti ispirate. Egli intendeva anche avvertirci che non tentassimo di afferrare e dichiarare l'occulta luce di Dio senza servirci della simiglianza di questa luce sensibile.

Così noi, secondo le nostre forze, ascenderemo da questa a quella, e non con ragionamenti ma con similitudini tratte dalla luce»⁴⁶⁶

L'«esercizio allegorico ed anagogico» del filosofo fiorentino presenta un'interpretazione della metafora del sole, con la quale Platone pone l'analogia dell'astro con il bene.

Come Ficino afferma in apertura del testo, «niente più della luce richiama la natura del bene. [...] Nell'ordine sensibile la luce ci appare la cosa più pura e più eminente; in secondo luogo, la luce più agevolmente e ampiamente di tutto si diffonde nell'istante; in terzo luogo, senza nuocere si diffonde su tutto e penetra in tutto [...]; in quarto luogo, reca seco un calore vitale che tutto riscalda, genera e muove; in quinto luogo, ha tutto presente, da niente viene indebolita e non si mescola a niente. Analogamente il bene in sé sopravanza tutto l'ordine della realtà, si diffonde dovunque e tutto molce ed alletta; nulla costringe, ha seco dovunque come compagno l'amore, quasi calore, con cui attrae variamente le singole cose mentre esse lietamente accolgono il bene. Penetrando dovunque nel più intimo di tutte, non si mescola con nessuna»⁴⁶⁷.

In questo testo il sole viene definito, con un richiamo esplicito al «nostro divino Platone»⁴⁶⁸, «figlio visibile del sommo bene»⁴⁶⁹, la cui luce è considerata quale manifestazione sensibile della luce intelligibile, «posta da Dio stesso in questo tempio del mondo perché da ogni parte la ammirassero sopra tutto»⁴⁷⁰:

«Il Sole, ossia Febo signore delle Muse, e cioè dell'intelligenza, secondo quel che dicevano i platonici e Dionigi, è la visibile immagine di Dio»⁴⁷¹

466 M. Ficino, *De sole*, in *Prosatori italiani del Quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milano-Napoli, 1952, p. 971.

467 M. Ficino, *De sole*, op. cit., p. 971-3.

468 M. Ficino, *De sole*, op. cit., p. 991.

469 M. Ficino, *De sole*, op. cit., p. 991.

470 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 991-5.

471 M. Ficino, *De sole*, op. cit., p. 991.

L'intelletto divino è come un «sole incorporeo», per raffigurarsi il quale possiamo immaginare il sole percepibile coi sensi, togliendo poi a questo con uno sforzo dell'immaginazione «quello che c'è di meno perfetto e aggiungendo quel che ha valore»⁴⁷², ovvero sottraendo al sole la materia e ogni qualità determinata, ma pensando al contempo in esso luce e potenza:

«Quando Platone dice che il Sole supera tutto quello che è visibile, senza dubbio allude al di sopra del corporeo a un Sole incorporeo, ossia al divino intelletto. Poiché tuttavia si può salire dall'immagine all'esemplare togliendo quello che c'è di meno perfetto ed aggiungendo quel che ha valore, toglie al Sole, a cui Averroè tolse già la materia, anche ogni quantità determinata, ma lasciagli con la luce la potenza, in modo che rimanga la luce dotata di una meravigliosa virtù, non chiusa in alcuna definitezza di quantità o di figura, estesa per uno spazio infinito che riempie tutto con la sua onnipresenza. Pensa ora questa luce che oltrepassa l'intelligenza come quaggiù oltrepassa la vista degli occhi. Così avrai in qualche modo raggiunto, secondo le tue capacità, dal Sole Iddio, che ha posto nel Sole il suo tabernacolo»⁴⁷³

Seguendo il parallelo analogico istituito da Platone nella *Repubblica*, Ficino descrive la somiglianza tra la virtù del sole di rendere visibili le cose sensibili e il potere divino d'illuminare le facoltà intellettuali umane, dando loro accesso alla verità intelligibile:

«Così come il sole genera gli occhi e i colori, e agli occhi dà la capacità di vedere e ai colori quella di essere visti, ed entrambi congiunge in unità mediante la luce, così Dio si comporta rispetto a tutti gli enti e a agl'intelligibili. Dio infatti crea le specie intelligibili delle cose e gli intelletti, dando loro una forza propria e naturale. Li circonfonde poi di continuo con una luce comune per mezzo della quale eccita all'atto le virtù degli'intelligibili e degli'intelletti congiungendoli nell'azione. E questo lume Platone chiama verità rispetto alle cose comprensibili, e scienza nelle menti»⁴⁷⁴

Questa concezione, che Ficino probabilmente mutua da Averroè, avrà grande influenza su Bruno, come osserveremo più avanti.

Per Ficino Dio è verità, e la capacità di conoscere il vero da parte dell'uomo si fonda sull'atto con cui Dio illumina l'anima umana, suscitando le specie intelligibili, rispetto alle quali l'intelletto divino si comporta come un «sole incorporeo».

Le qualità della luce sensibile assumono in questa interpretazione una connotazione metafisica e spirituale, dove il calore della luce viene a significare il potere che ha l' 'irradiazione' divina, di attrarre le anime e ricondurle a sé:

472 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 991-5.

473 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 991-5.

474 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 991-5.

«Il sole illumina istantaneamente le nature pure e luminose già fatte celesti mentre quelle opache e materiali riscalda prima con la luce, le accende e le purifica, per poi illuminarle. E così col calore come con la luce fatte lievi e trasparenti, le solleva quindi e le sublima»⁴⁷⁵

All'irradiazione divina, che invita l'anima a ricongiungersi al proprio fondamento fontale, è solo ostacolo la materia. Non perché la materia possa impedire alla luce divina di diffondersi, ma perché l'attaccamento dell'anima all'elemento materiale la rende sorda ai richiami divini:

«Nulla è più lontano dalla luce divina dell'informe materia [...]. Così i corpi in cui prevale la condizione terrestre, del tutto alieni come sono dalla luce, non accolgono in sé nessuna luce. E non perché la luce non possa penetrarli. La luce infatti [...] penetra istantaneamente il cristallo, che pur è così arduo a penetrarsi. Così la luce divina risplende anche nelle tenebre dell'anima, ma le tenebre non la comprendono»⁴⁷⁶

Il ruolo di «signore in mezzo al mondo»⁴⁷⁷, attribuito da Ficino al sole, è confermato anche da Copernico, il quale nel *De revolutionibus* afferma che «in mezzo a tutti sta il Sole. In effetti, chi, in questo tempio bellissimo, potrebbe collocare questa lampada in un luogo diverso o migliore di quello da cui possa illuminare tutto quanto insieme? Per questo, non a torto, alcuni lo chiamano lucerna del mondo, altri mente, altri guida. Trismegisto (lo chiama) Dio visibile, l'Elettra di Sofocle, l'onniveggente. Così, certamente, il Sole, come su un trono regale, governa la famiglia degli astri che gli sta intorno»⁴⁷⁸.

Bruno definisce la luce quale principio da cui derivano tutte le forme particolari, il quale «si comporta rispetto a tutte le forme allo stesso modo in cui si comporta la forma essenziale della luce rispetto alle forme della luce partecipata, dei lumi e dei colori»⁴⁷⁹.

Il Nolano elegge la luce sensibile a immagine simbolica per la luce intelligibile che, sgorgando dal Dio superessenziale, è fondamento dell'esistenza e della conoscibilità degli enti.

Nel *De magia naturali* la metafora della luce viene associata all'immagine della *schala*: qui Dio viene collocato al vertice, e definito «puro atto, potenza attiva, luce purissima», al quale, alla base della scala, è giustapposta la materia, paragonata alle tenebre. Come secondo la figura paradigmatica del Cusano, gli enti sorgono dal congiungersi di luce e tenebra: essi sono

475 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 991-5.

476 M. Ficino, *De sole*, op. cit., pp. 993.

477 M. Ficino, *De sole*, op. cit., p. 983.

478 N. Copernico, *Opere*, a cura di F. Barone, Torino 1979, p. 213. Cit. da F. Dell'Omodarme in: lemma "Sole", in *Parole, concetti immagini*, op. cit., p. 1810. Da notare come Sia Copernico, che Ficino e Bruno parlino di "tempio del mondo".

479 Sig. sigill., OMN II, p. 275.

*umbrae*⁴⁸⁰.

Il grado di partecipazione alla luce e alle tenebre, da intendersi in senso metafisico come gnoseologico – va ricordato che in Bruno la sfera gnoseologica rappresenta l'individuazione, in un soggetto particolare, di un universale descenso cosmico dall'Uno –, stabilisce la sola forma di gerarchia ammessa dal Nolano. Pur riconoscendo il medesimo valore ontologico a tutte le creature, in quanto tutte espressione della medesima vita infinita, alcune di esse hanno maggiore facoltà di avvicinarsi spiritualmente al bene che altre:

«Tra il grado più alto e quello più basso vi sono le specie intermedie, e tra queste le superiori partecipano maggiormente alla luce, all'atto e alla virtù attiva, mentre le inferiori partecipano maggiormente alle tenebre, alla potenza e alla virtù passiva»⁴⁸¹

Il sole viene eletto a simbolo del Dio-Uno, nel quale la natura esplicita è contenuta complicatamente. Nel sole vengono a coincidere istante e eternità, immobilità e moto:

«Il suo sole [Si riferisce all'emblema indicato dal motto "circuit"] non è come questo, che (come comunemente si crede) circuisce la terra col moto diurno in vintiquattro ore, e col moto planetare in dodici mesi; laonde fa distinti gli quattro tempi de l'anno, secondo che a termini di quello si trova in quattro punti cardinali del Zodiaco; ma è tale, che, per essere la eternità istessa e conseguentemente una possessione insieme tutta e compita, insieme insieme comprende l'inverno, la primavera, l'estate, l'autunno, insieme insieme il giorno e la notte: perché è tutto per tutti ed in tutti gli punti e luoghi»⁴⁸²

«Or se vogliamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perché è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, meridiano, merinoziale e di qualsivoglia di tutti punti de la convessitudine della terra; onde, se questo sole (o per sua rivoluzione o per quella della terra) vogliamo intendere che si muova e muta loco, perché non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però ave attitudine ad esservi; se dunque è tutto quel che può essere e possiede tutto quello che è atto a possedere, sarà insieme per tutto ed in tutto; è sì fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anco stabilissimo e immobilissimo. Però tra gli divini discorsi troviamo che è detto stabile in eterno e velocissimo che discorre da fine a fine; perché se intende immobile quello che in uno istante medesimo si parte dal punto di oriente ed è ritornato al punto di oriente, oltre che non meno si vede in oriente che in occidente e qualsivoglia altro punto del circuito suo; per il che non è più ragione che diciamo egli partirsi e tornare, esser partito e tornato, da quel punto a quel punto, che da qualsivoglia altro de infiniti al medesimo. Onde verrà esser tutto e sempre in tutto il circolo ed in qualsivoglia parte di quello»⁴⁸³

480 Cfr. *De umbris*, OMN I, pp. 51-3.

481 *De mag. nat.*, OM, pp. 171-173 [Inter infimum et supremum gradum sunt species mediae, quarum superiores magis participant lucem et actum et virtutem activam, inferiores vero magis tenebras, potentiam et virtutem passivam].

482 *Furori*, Utet p. 616-617; BL p. 235.

483 *De la causa*, Utet pp. 695-696; BL pp. 209-211.

La similitudine solare è al centro dell'interpretazione in chiave ermetica dell'opera di Bruno proposta da Frances Yates⁴⁸⁴. Per essa quando Bruno nella *Cena delle ceneri*, richiamandosi alla teoria copernicana, preannuncia «l'uscita di questo sole dell'antiqua vera filosofia»⁴⁸⁵, il Nolano non fa un'affermazione di carattere meramente cosmologico o astronomico, ma interpreta la rivoluzione copernicana come un evento simbolico che prelude al ritorno della religione egizia e all'avverarsi della profezia ermetica:

«Forms of heliocentricity had been known in antiquity [...]. But this ancient truth now reviving of which the Nolan is the prophet is not heliocentricity in an astronomical sense, or as a mathematical hypothesis. Bruno himself explained that he sees far more in it than the mere mathematician had done. [...] The vision which the Nolan is developing is a new Hermetic insight into the divinity of the universe, [...]. The copernican sun heralds the full sunrise of the ancient and true philosophy after its age-long burial in dark caverns. [...] The truth which is coming to light is the truth which was suppressed by false Mercuries, (that is by the Christians), magical truth, Egyptian truth, the sun as the visible god, as Hermes Trismegistus called it, the truth lamented in the lament of the *Asclepius*»⁴⁸⁶

In effetti la rivoluzione copernicana permette a Bruno di far assurgere il sole e la metafisica della luce a simbolo del proprio pensiero metafisico. Il sole, posto ora da Copernico al centro dell'universo, immobile, può così rappresentare la natura inalterata del sole intellettuale.

Nella *Lampas triginta statuarum* Bruno presenta una trattazione dei principi metafisici – la forma e la materia, la cui unione è espressa dalla natura infinita – completamente permeata dalla metafora della luce. Qui il Nolano analizza i principi universali, gli *infigurabili*, organizzandoli in due triadi: l'una della luce e del pieno – che rappresentano il principio formale e la potenza attiva –, l'altra della tenebra e del vuoto – associati alla materia o potenza passiva.

La prima triade è indicata come «pienezza, la fonte delle idee e la luce». Dalla *mens*, «*lux infinita*», si propaga un circolo luminoso, *lux circa centrum*, che coincide con l'intelletto primo, il quale penetra la realtà, ordinandola, differenziandola in forme individuali, in enti plasmati dalla sua potenza formatrice, e illuminando le intelligenze particolari.

Interpretando il processo emanativo secondo la metafora della luce e l'analogia con un rapporto di filiazione, Bruno stabilisce come padre la «luce, mente; il figlio – ovvero l'intelletto – come sole che è padre del sole; e le intelligenze separate come astri che traggono dal sole la loro luce»⁴⁸⁷,

484 Nel suo celebre *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Routledge and Kegan Paul, London (1964).

485 *Cena*, Utet p. 450; BL p. 41.

486 F. Yates (1964), pp. 237-8.

487 *Lampas*, OM, p. 1041.

ovvero come specchi che riflettono lo splendore dell'unico sole, dal quale è illuminato il tutto.

Per spiegare come sia da intendere l'azione dell'intelletto universale nel suo esplicarsi negli enti particolari, Bruno si richiama alle proprietà fisiche della luce, la quale si propaga in ogni direzione, assumendo configurazioni differenti in base alla superficie che ne viene illuminata.

Così l'azione dell'intelletto dà effetti differenti a seconda degli enti in cui si esplica, «ora mantenendosi occulta», come nel mondo vegetale e minerale, ora «mostrandosi con evidenza», come nell'attività conoscitiva dell'uomo⁴⁸⁸.

Al cerchio luminoso dell'intelletto segue l'anima del mondo, la quale «colma di sé l'universo, si diffonde totalmente in tutte le cose e, al modo in cui l'intelletto intende tutto in tutto, così lo spirito ama e opera tutto in tutto»⁴⁸⁹.

Bruno introduce qui la distinzione fondamentale tra *lux* e *lumen*, laddove *lux* indica l'elemento luminoso in sé, il centro dal quale la luce si effonde, mentre *lumen* sta a significare l'effondersi della luce nello spazio circostante. Ovvero, fuor di metafora: l'azione vivificatrice dell'anima, attraverso la quale le forme dell'intelletto figurano la materia dal didentro, come 'spingendone fuori', sulla superficie della natura, gli enti individuali:

«Sia l'intelletto agente sia lo spirito datore di vita producono, operano, irradiano la loro luce dall'interno: si tratta di un artefice che non opera sulla superficie della materia, ma nell'intimo di ogni materia e di ogni natura»⁴⁹⁰

Come abbiamo visto nei capitoli dedicati all'ombra, specialmente analizzando la figura paradigmatica, per Bruno il mondo naturale, come la parte di questo costituita dall'esperienza del senso interno, sono *umbrae*, ovvero componenti del piano di realtà che emerge dall'interazione costante e vicissitudinaria tra potenza attiva e potenza passiva, rappresentate simbolicamente attraverso le immagini della luce e della tenebra.

Come le forme e i colori percepiti dall'occhio risultano da un gioco di luci ed ombre, tale che laddove fosse assoluta luce o assoluta tenebra non sarebbe più possibile conoscere distintamente, così per Bruno il mondo naturale esiste grazie all'interazione tra forma e materia, e nessuna esperienza sarebbe più pensabile in mancanza dell'uno o dell'altro:

«È dunque necessario che esista l'universo della luce e della pienezza dello spirito; ma è altrettanto necessario che esista l'universo in cui questi principi possano vedere, spirare, portare pienezza»⁴⁹¹

488 Cfr. *Lampas*, OM, pp. 1043-45.

489 *Lampas*, OM, p. 1036-1037.

490 *Lampas*, OM, p. 1037 [Tum enim intellectus agens, tum spiritus vivificans ab intrinseco producunt, operantur, illuminant. Est enim artifex qui non circa materiam, sed intra omnem materiam et naturam operatur].

491 *Lampas*, OM, p. 967 [Ut ergo necessarium est universum lucis et plenitudinis et spiritus, ita necessarium est esse universum in quo videant, inspient, impleant].

Bruno afferma con determinazione la necessità di questa interazione, e ribadisce l'unità metafisica della materia e della forma, le quali sono distinguibili solo sul piano logico, ma inscindibili in natura. L'Uno, origine di tutte le cose e luogo di ogni verità, è infatti anche il luogo di assoluta coincidenza di tutti i contrari, quindi anche della forma e della materia, della luce e della tenebra, della pienezza e del vuoto: «È al tempo stesso assolutissima libertà e assolutissima necessità, luce immensa e Dio nascosto, splendore infinito e abisso profondo»⁴⁹².

Nel quadro della metafisica del Nolano, che come abbiamo già sottolineato, non è mai scindibile dal suo risvolto gnoseologico, la metafora della luce assume un'importante connotazione gnoseologica.

La mente e l'intelletto individuali sono infatti esplicazioni particolari della mente e dell'intelletto universali, che esplicandosi nelle molteplici forme del cosmo, si esplicano anche nella vita e nelle facoltà degli esseri umani. Conseguentemente Bruno sviluppa l'analogia con la luce, che rappresenta l'intelletto o principio formale, estendendola alla facoltà cognitiva umana.

Nel *De umbris* l'intelletto primo viene definito "Anfitrite della luce", che «effonde la sua luce dalle realtà più intime alle lontane e di nuovo le riconduce a sé dalle più lontane»⁴⁹³. La luce dell'intelletto, che discendendo dagli abissi della mente forma ed ordina le ombre del senso interno, proprio a partire dalle ombre, che recano le tracce della sua luce, può essere parzialmente, mediatamente recuperata da chi, riconoscendo queste tracce nella frammentazione del molteplice, le segue in un cammino verso l'unità.

La luce divina è riflessa dal mondo naturale, la cui costituzione ontologica lo pone in continua relazione con il principio formale originario, con "l'Anfitrite". È una luce che, a differenza con quella solare, mai sorge né tramonta, essa è sempre presente, quale fondamento stesso di ogni essere⁴⁹⁴.

Come Bruno afferma nel *De imaginum compositione*, «la totalità di questa luce è presente, chiara e manifesta ai nostri occhi più di quanto possa essere manifesta agli occhi esterni la luce del sole»⁴⁹⁵, e ribadisce negli *Eroici furori* «la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive»⁴⁹⁶.

Questa luce è quella che porta ad essere l'intera realtà, ed è veicolo spirituale di quel movimento circolare che, ascendendo nel senso interno dai sensi all'intelletto, presenta le ombre alle potenze

492 *Lampas*, OM, p. 967; Cfr. anche *Causa*, Utet pp. 696-697/BL p. 213; *Furori*, Utet p. 520/BL p. 49-50.

493 *De umbris*, OMN I, concetto X, p. 97 [Intellectus primus, lucis amphitrites, ita lucem suam effundit ab intimis ad externa et ab extraemis attrahit].

494 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 487.

495 *De imag. comp.*, OMN II, p. 487 [Haec tota lux magis est praesens, clara et exposita nostrae intelligentiae quam externis lux solis exposita possit oculis].

496 *Furori*, Utet p. 501; BL p. 23.

conoscitive del soggetto, guidando così, nel caso di una conversione verso la luce, la risalita dell'individuo verso l'intelligibile e l'unità⁴⁹⁷.

Riprendendo il motivo dell'intelletto agente dal *De anima* di Aristotele, Bruno identifica questo con l'azione dell'intelletto primo, ordinatore della natura, la «divina luce» che illumina gli intelletti particolari, «sempre presente», non sottraendosi o offrendosi «se non per altrui conversione o aversione»⁴⁹⁸.

In questo senso la luce viene definita nel *De imaginum compositione* «sostanza prima delle cose che sono in natura», in richiamo alla *Genesi*, dove la luce è detta essere la prima realtà creata da Dio⁴⁹⁹.

Tale «sostanza spirituale» è non solo fondamento dell'esistenza delle cose, ma anche condizione della loro intelligibilità. Essa è quella luce interiore che apre lo spazio della conoscenza umana, il campo di coscienza in cui, dalla tenebra dei sensi, i confusi dati percettivi assurgono alla definitezza di immagini interiori.

Nel *Sigillus* il Nolano discute del colore, definendolo come una qualità derivata dalla luce, resa possibile dall'effondersi di essa. Analogamente, sul piano gnoseologico, le immagini della fantasia, che costituiscono i contenuti di coscienza, non possono essere intese se non alla luce della ragione:

«Come infatti nessun colore è in atto senza luce, per quanto l'uno possa esplicarsi di più, l'altro di meno, così niente può in alcun modo conoscere senza essere partecipe dell'intelletto; e noi affermiamo che questo rapporto di partecipazione, secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica discende in tutto, mentre il senso ascende, come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi»⁵⁰⁰

L'anima individuale è capace d'immaginare e conoscere in quanto è partecipe dell'intelletto primo, paragonato alla luce, il quale «si comporta rispetto a tutte le forme allo stesso modo in cui si comporta la forma essenziale della luce rispetto alle forme della luce partecipata, dei lumi e dei

497 Ficino descrive nel *De sole* la luce come «spirito vitale intermedio tra l'anima e il corpo». Si veda Ficino, *De sole*, op. cit., p. 973.

498 *Furori*, Utet p.762/BL p. 23; Utet p. 664/BL p. 329.

499 Questo richiamo alla narrazione della *Genesi* si ritrova nella teorizzazione della luce proposta nel *De rerum principiis*: «Ut Deus non sine magno latente arcano, quo dicitur a Moise produxisse lucem et post lucem omnia...» (*De rerum principiis*, OL III, p. 515). Sull'interpretazione di Bruno del passo biblico esercita senza dubbio un influsso anche il primo libro del *Corpus Hermeticum* (*Pimander* I,6). Come messo in evidenza da A. Eusterschulte (*Analogia*, op. cit., nota 17 p. 195), Bruno stesso cita a p. 513 del *De rerum principiis* le proprie fonti in proposito, ovvero Mercurius (Hermes Trismegistus), gli Oracoli Caldaici e Mosè. Anche Ficino prima di Bruno aveva presentato la luce rifacendosi a *Genesi* I,1: «Si chiede che cosa Dio ha creato in principio. Mosè risponde: la luce». Si veda M. Ficino, *De Sole*, op. cit., p. 995.

500 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 216-217.

colori»⁵⁰¹.

Come viene detto nella *Lampas*, tutto quanto può intendere intende per virtù dell'intelletto primo, così come ogni corpo diafano rifulge in virtù della luce e ogni corpo fulgido è nella luce. Non diversamente ogni ente in grado di intendere intende per opera dell'intelletto, che è dunque vera luce dell'universo:

«L'intelletto si protende a noi e noi a lui, di modo che quello è nostro e noi siamo suoi. Noi siamo infatti suoi, perché la sua luce ci rende perennemente presenti a lui. [...] Siamo sempre sotto il perfettissimo dominio dell'intelletto, che agisce in noi senza interruzione»⁵⁰²

Le ombre prodotte dall'immaginazione sono visibili dall'occhio del senso interno perché 'illuminate' dall'azione rischiaratrice dell'intelletto, che le conosce in quanto le 'mette in luce', proprio come la luce rende visibili i colori.

Tale luce interiore è la condizione della coscienza, dell'esperienza e di ogni pensiero, e precede, ontologicamente come gnoseologicamente, ogni fonte di luce esterna. Questa «sostanza spirituale» illumina e fonda le possibilità conoscitive umane, come «una luce interna», la quale «recepisce le forme in modo più veritiero di quanto lo consenta la luce esterna»⁵⁰³. Essa «dà forma alla potenza dei nostri sensi in assenza di qualsiasi sole, o fuoco o oggetto dell'esterno», ed è talmente intrinseca ed essenziale all'attività delle nostre facoltà, da costituire l'essenza della nostra mente stessa.

«La totalità di questa luce è presente, chiara e manifesta alla nostra intelligenza [...] non è meno presente a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi, ed è a tal punto presente alla nostra mente da essere essa stessa mente»⁵⁰⁴

Per Bruno l'anima umana è *spiritus phantasticus*, e questo è fatto della medesima «sostanza spirituale» che è «sostanza prima delle cose che sono in natura», ovvero l'intelletto primo e anima del mondo, dei quali l'intelletto e anima individuali non sono che un frammento, un'individuazione particolare tra infinite altre.

Anche nella *Cabala* viene affermato che «come la potenza visiva è moltiplicata secondo il numero de gli occhi, mossa et illuminata generalmente da un fuoco, da un lume, da un sole: cossi la potenza intellettiva è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima, alli quali

501 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 275.

502 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 210-213 [Ipsum ad nos et nos ad ipsum adpellere, unde et ille noster et nos illius. Nos quidem semper illius, quia nos semper illuminans perpetuo praesentes habet, [...] Perfectissime habemur ab intellectu, qui sine intermissione in nos agit].

503 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 535sgg.

504 *De imag. comp.*, OMN II, p. 487 [Haec tota lux magis est praesens, clara et exposita nostrae intelligentiae [...] non minus nobis praesens est quam ipsi nobis: tam praesens est nostrae menti, ut et ipsa sit mens].

tutti sopra splende un sole intellettuale»⁵⁰⁵.

Tale «luce interna», dono concesso all'anima individuale in quanto individuazione dell'anima cosmica, non permette quindi soltanto le operazioni conoscitive umane, fungendo da *imaginum vehicolo*⁵⁰⁶, ma pervade e ordina l'universo intero, realizzandosi in un'infinità di forme particolari, «in ragione dei diversi modi secondo cui sono partecipi di quella medesima luce»⁵⁰⁷. È il dono concesso all'anima non solo nostra, ma anche a quella delle cose universe»⁵⁰⁸.

Nelle immagini della metafora della luce Bruno pensa l'attività metafisica del «principio che opera nell'universo esteso e materiale», il quale, «uno nell'uno e tutto nel tutto», s'individua «in molteplici anime in molti corpi», generando gli altri due piani ontologici in cui si articola ed esprime la vita dell'Uno, ossia il mondo fisico e quello mentale, in ciascuno dei quali essa risplende dando luogo ad operazioni e facoltà di differente complessità, tanto varie quanto sono vari i «sostrati in grado di recepirle». Dipendendo la pienezza della manifestazione dell'Uno dalla complessità dell'organismo in cui si esplica, l'anima non mostra ovunque la totalità della sua natura e delle sue forze.

Bruno esprime la relazione tra intelletto primo e intelletto individuale all'interno della metafora della luce mediante la distinzione tra *lux* e *lumen*.

Nel distinguere questi due termini «il Nolano si inserisce nel solco della riflessione ottica medievale, dove *lumen* indica spesso la luce nel suo irradiarsi, nel suo diffondersi nell'ambiente circostante e sugli oggetti, effetto di quella *lux* che si identifica, d'altronde, con la luce di per sé considerata, con la qualità essenziale di un corpo che splende di per sé e, quindi, con quella sostanza spirituale di cui il *lumen* è manifestazione»⁵⁰⁹. Attraverso questa distinzione lessicale Bruno riesce ad accogliere all'interno della metafora della luce la relazione ontologica tra intelletto primo e gli intelletti particolari, esprimendo, sul piano delle immagini simboliche, tra il *lumen* e la *lux* la medesima relazione di dipendenza e 'filiazione' che sussiste tra intelletto particolare e intelletto universale. Così il *lumen* viene a significare le facoltà conoscitive umane, considerate da Bruno essere una specificazione della *lux* divina posta a fondamento della realtà.

Tale distinzione, fondamentale per comprendere la relazione tra l'Uno e i molti nel pensiero metafisico di Bruno, ha tra i suoi antecedenti più illustri Avicenna, il quale sulla base delle osservazioni sulla luce e sui colori presentate da Aristotele nel *De sensu* e nel *De coloribus*, introduce nel suo *Liber de Anima* una distinzione tra *lux* e *lumen*, con la quale questo aspetto della

505 *Cabala*, Utet p. 456; BL p. 101.

506 *De imaginum vehicolo* è il titolo dato da Bruno al capitolo del *De imaginum compositione* dove tratta questi argomenti.

507 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 271-3.

508 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 535sgg.

509 S. Carannante, lemma "Lume" in *Parole, concetti, immagini*, p. 1113sgg.

riflessione nolana è senz'altro in un rapporto di dipendenza genealogica.

Avicenna definisce la *lux* come «id quod habet sol et luna est id quod videtur per se ipsum»⁵¹⁰, ovvero la qualità di 'essere luminoso e visibile di per se stesso', grazie alla quale i corpi splendenti sono percepiti.

Lumen, invece, viene definito quanto si diffonde da un corpo luminoso, conferendo visibilità ai corpi non luminosi e ai colori: «Color enim in effectum non accidit nisi ex causa luminis. Lumen enim cum illustrat aliquod corpus, accidit in eo albedo in effectum aut nigredo aut viriditas et cetera huiusmodi»⁵¹¹.

Come abbiamo già osservato, Bruno impiega la distinzione terminologica tra *lux* e *lumen* per esprimere icasticamente il rapporto di dipendenza ontologica tra gli intelletti individuali e l'intelletto universale, e tra le anime particolari e l'anima del mondo.

Nel *Sigillus*, infatti Bruno impiega *lumen* per indicare l'esplicazione individuale di quella *lux*, la quale è un «principio che ti eccita dall'esterno e ti incita dall'interno»⁵¹².

Anche nei dialoghi italiani troviamo il medesimo impiego della metafora della luce. Nello *Spaccio* l'intelletto del singolo uomo è chiamato «lume interno», e viene pensato quale irradiazione del «divino sole intellettuale»⁵¹³. Nella *Cabala*, analogamente, l'accensione «del lume interiore» nell'individuo è fatta derivare dall' «intrusione» dell'intelletto agente nell'animo umano.

Nei *Furori* per esprimere la relazione di illuminazione tra l'intelletto agente e l'intelletto particolare umano vengono impiegate anche le immagini del Sole e della Luna. L'intelletto agente «vede sempre il suo oggetto fermo, fisso e costante»⁵¹⁴, mentre l'intelletto «specifico umano» lo vede in modo «incerto, multivario e multiforme»⁵¹⁵. L'intelletto particolare umano viene rappresentato icasticamente dall'immagine della luna perché questa «se rinnova per la conversione che fa al sole che è la prima et universale intelligenza»⁵¹⁶, e perché essa «è detta infima de tutti gli astri et è più vicina a noi»⁵¹⁷.

All'immagine della luce che rende visivi i colori si correla la metafora dello «specchio contrapposto all'unico sole del principio spirituale», specchio non «omogeneo», bensì «infranto in frammenti innumerevoli», ognuno dei quali riflette sì «tutta intera l'immagine del sole», ma secondo gradi differenti di forza e perfezione:

510 Avicenna, *Liber de anima* (1968-72), pp. 169-173. Cit. in lemma "lumen", in: *Parole, concetti immagini*, op. cit.

511 Avicenna, *Liber de anima* (1968-72), pp. 169-173. Cit. in lemma "lumen", *Parole, concetti immagini*, op. cit.

512 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 187, 225.

513 *Spaccio*, Utet p. 179; BL p. 15.

514 *Furori*, Utet p. 621; BL p. 243.

515 *Furori*, Utet p. 614; BL p. 231.

516 *Furori*, Utet p. 615; BL p. 231.

517 *Furori*, Utet p. 620; BL p. 241.

«In alcuni di essi, però, sia per la loro piccolezza, sia per una qualche difetto insito nella loro superficie, apparirà solo un riflesso confuso, o addirittura non apparirà riflesso alcuno di quella forma universale, la quale è tuttavia presente in essi, pur senza esplicitarsi nella sua totale essenza. Infrantosi l'unico specchio, secondo la moltiplicazione delle parti si moltiplicano anche i soggetti delle anime e degli animali; non diversamente, se tutte le parti si fondessero nuovamente in un'unica massa, esisterebbe di nuovo uno specchio unico, una forma unica, un'anima unica. Allo stesso modo, se ogni fonte, fiume, mare confluisse in un solo oceano, esisterebbe una sola Amfitrite»⁵¹⁸

La relazione tra i frammenti dello specchio e l'unico sole è la medesima che sussiste tra le parti dell'universo e Anfitrite. La dea sposa dell'Oceano, associata da Bruno nel *De umbris* alla luce e nella *Lampas* alle acque, è simbolo dell'unità della vita universale⁵¹⁹, dalla quale traggono origine e nella quale continuamente rifluiscono i frammenti di vita individuale, i quali da essa hanno intelletto e vita, in quanto essa è per loro fonte di luce e sorgente di vita.

Nel *Sigillus* Bruno descrive questa luce come «la sola luce» «che illumina tutte le cose», e «le rende vive discendendo secondo gradi definiti dagli enti superiori agli infimi e ascendendo dagli infimi ai supremi», agendo nell'universo come «nei simulacri dell'universo», ovvero nelle *umbrae* prodotte dal senso interno, le quali, quando ordinate in modo da rispecchiare l'ordine della realtà, rendono possibile all'anima l'ascesa dal molteplice verso «l'unica vita di tutte le cose, l'unica luce in tutte le cose»⁵²⁰.

I.III.III Intelletto e anima. L'artefice interno

Come viene osservato da Eusterschulte, «bei Bruno die Trennung von intelligibler und körperlicher Welt [ist] anders als bei seinen neuplatonischen Vorbildern eher eine begriffliche, die auf eine modale Unterschiedenheit hinausläuft, denn tatsächlich geht der Ansatz des Nolaners eher in Richtung einer Verschiebung und Überlagerung des Dualismus»⁵²¹.

518 *Lampas*, OM, pp.1056-1059 [In quibusdam vero fragmentis – vel propter exiguitatem, vel propter figurationis indispositionem – aliquid confusum, vel propter figurationis indispositionem – aliquid confusum, vel prope nihil de illa forma universali apparebit, cum tamen nihilominus insit, inexplicata tamen. Itaque si – quaemadmodum uno perfracto speculo – propter partium multiplicationem animarum et animalium multiplicata sunt supposita, si accidat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima, sicut si omnes fontes, flumina, lacus et maria in unum concurrant oceanum, unus erit Amphitrites].

519 Si veda *Furori* (Utet p. 518, BL p. 49; Utet 696, BL 393).

520 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 225.

521 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 249.

La distinzione neoplatonica tra Intelletto e anima, che segna una strutturazione gerarchica di discendente provenienza e vicinanza all'Uno, viene interpretata da Bruno in direzione di un monismo radicale, nel quale l'intelletto universale, unità della pluralità dell'intelligibile, è integrato nell'energia dinamica e formativa dell'*anima mundi*, tanto da essere definito da Bruno «intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo»⁵²², dalla quale l'anima è distinguibile solo logicamente, formando in realtà un'unità con essa.

Per poter analizzare i presupposti metafisici della metafisica dell'ombra trattiamo qui i due principi prima in modo distinto, per poi approfondire l'analisi del concetto bruniano di anima del mondo nella sua dinamica unità.

Dedichiamo quindi di seguito prima alcune pagine al concetto di intelletto universale, considerato da Bruno causa – insieme efficiente, formale e finale – della realtà naturale, soffermandoci in seguito sulla dottrina dell'anima del mondo, elevata da Bruno a "principio" della costituzione delle cose.

La concezione bruniana dell'*anima mundi* sarà introdotta da alcuni cenni a quegli esponenti della tradizione platonica e neoplatonica, che hanno avuto una più evidente influenza sulla teoria nolana dell'anima.

Nella riflessione di Bruno l'intelletto universale è un principio unificante e attivo, attraverso il quale l'unità assoluta di Dio si comunica all'unità concreta dei molteplici sensibili, producendo la natura dal di dentro della materia attraverso la capillare forza vivificante dell'anima:

«L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossí ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali»⁵²³

Secondo la terminologia introdotta dal Nolano, l'intelletto, quale parte dell'anima del mondo, può essere considerato 'principio' in quanto non agisce sulla natura dall'esterno, ma dall'interno dell'essere, della materia. Principio è infatti «quello che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa e rimane nell'effetto, come dicono la materia e la forma, che rimangono nel composto, o pur gli elementi da' quali la cosa viene a comporsi e ne' quali va a risolversi»⁵²⁴.

522 *De la causa*, Utet p. 652; BL p. 113.

523 *De la causa*, Utet p. 652; BL p. 113.

524 *De la causa*, Utet p. 651; BL p. 111-113.

L'intelletto può però anche essere considerato quale 'causa' delle cose, poiché rimane in certo modo esterno alle singole cose prodotte, non identificandosi con nessuna di esse, pur essendo presente in tutto.

«Lo chiamo causa estrinseca, perché, come efficiente, non è parte de li composti e cose prodotte. È causa intrinseca, in quanto che non opra circa la materia e fuor di quella, ma, come è stato poco fa detto. Onde è causa estrinseca per l'esser suo distinto dalla sustanza ed essenza degli effetti, e perché l'essere suo non è come di cose generabili e corrottibili, benché verse circa quelle; è causa intrinseca quanto a l'atto della sua operazione»⁵²⁵

'Causa', infatti, la quale a sua volta si distingue in causa efficiente, formale e finale⁵²⁶, è per il Nolano «quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, come è l'efficiente e il fine, al qual è ordinata la cosa prodotta»⁵²⁷.

In quanto esso opera come un 'artefice interno' esso è causa efficiente, che ordina l'intero universo formando le parti e ponendole in relazione tra loro grazie alle idee che ha in sé – in questo senso è anche causa formale. È inoltre causa finale, poiché esso stesso, in quanto unità del molteplice intelligibile, e le forme che in esso sono contenute, rappresentano altresì il fine della propria comunicazione alla materia, ovvero la produzione e formazione dell'universo, perfetto e armonico simulacro di Dio:

«Questa causa efficiente è in certo modo intima alle cose naturali, per essere la natura istessa, e come è in certo modo esteriore a quelle; come la causa formale è congiunta a l'efficiente, et è quella per cui l'efficiente opera, e come la medesima vien suscitata dall'efficiente dal grembo de la materia [...] Il scopo e la causa finale, la qual si propone l'efficiente, è la perfezion dell'universo; la quale è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza: nel qual fine tanto si delecta e si compiace l'intelletto»⁵²⁸

Come osserva Beierwaltes, Bruno è in consonanza con Aristotele nella determinazione degli ambiti di relazione delle cause: ciò che determina l'essere, che dà propriamente la forma, è causa formale, il 'da cui' del movimento è causa efficiente, e il 'verso cui' o tendere-al-quale del movimento o del divenire è la causa finale⁵²⁹. Per Aristotele come per Bruno la causa non determina occasionalmente l'ente, ma rappresenta la struttura interna, l'essenza stessa dell'ente⁵³⁰.

La grande differenza tra Bruno e Aristotele sta nel fatto che per lo Stagirita materia e forma sono

525 *De la causa*, Utet p. 654-655; BL p. 119.

526 *De la causa*, Utet p. 651; BL p. 111-113.

527 *De la causa*, Utet p. 651; BL p. 113.

528 *De la causa*, Utet pp. 598 sgg.; BL pp. 11 sgg.

529 Si veda W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XIII

530 Si veda W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993) p. XIII

ontologicamene differenti l'una dall'altra, mentre per Bruno la materia e la forma non sono che aspetti – distinguibili solo logicamente – della stessa sostanza.

Bruno precisa inoltre che esistono tre generi di anime, o d'intelletti, tra i quali l'intelletto universale costituisce una sorta di termine medio:

«Son tre sorte de intelletto; il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto; perché bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca come anco intrinseca, de tutte cose naturali»⁵³¹

Bruno pone l'attività di una medesima sostanza a fondamento del processo conoscitivo come della produzione naturale. Riconduce le differenti modalità conoscitive all'esplicarsi di «un'unica, prima, totale e semplice efficacia» che «si divide, distingue e moltiplica nel sostrato», assumendo «diverse denominazioni da diversi atti, per cui si potrà dire: il senso in se stesso sente soltanto, nell'immaginazione sente perfettamente il proprio sentire; ancora, il senso – che è ormai una sorta di immaginazione – in se stesso immagina, nella ragione percepisce di immaginare; il senso, che è ormai ragione, in sé argomenta, nell'intelletto avverte di argomentare; il senso, che è ormai intelletto, in se stesso intende, mentre nella mente divina intuisce il proprio intendere; ma la mente divina nella sua viva essenza possiede e trova le cose che popolano l'universo, e illumina l'intelletto fin nel profondo della materia»⁵³².

Questa «prima, totale e semplice efficacia» è la stessa potenza e intelletto universale che opera dall'interno della produzione naturale: i processi della conoscenza umana sono interpretati da Bruno quale espressione, esplicazione nell'anima del singolo individuo dello stesso movimento cosmico con cui la potenza divina esplica se stessa, generando la realtà naturale.

«In dieser Selbstmitteilung des Intellectus verleiht er allem Seienden über die Partizipation der Seele die Fähigkeit zu erkennen, [...] d.h. wohnt selbst als Mittler der Einheit jedem ganz inne und setzt dadurch alle Dinge in Ähnlichkeit zu sich, denn in jedem Einzelnen wirkt er als Möglichkeit einer nach außen, auf die Andersheit gerichteten, wie einer inneren, selbstreflexive Erkenntnis, vermöge welcher die Einheit letztendlich in ihrer vollständigen Immanenz erfahren werden kann»⁵³³.

La potenza divina, che nella sua unità ed essenza è preclusa all'uomo, si irradia dando origine ad

531 *De la causa*, Utet p. 654; BL pp. 117-119.

532 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 219sgg [Unum idemque diversas a diversis actibus accipere denominationes, ut dicatur: sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui iam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percepit; sensus, qui iam ratio est, in se argumentantur, in intellectu animadverit se argumentari; sensus, qui est iam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur; mens autem divina in sua essentia viva possidet et invenit universa et intellectum usque ad materiae profundum illuminat].

533 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 253.

una forma di descenso che ha il suo termine nelle facoltà umane, di cui le idee, quali enti razionali, costituiscono l'oggetto di indagine.

L'unità dei processi di ascenso e descenso è segno di un'identità profonda tra il processo d'esplicazione della natura universale e la risalita conoscitiva dell'individuo, identità che costituisce il cuore «di questa importantissima scienza e di questo fondamento solidissimo de le veritadi e secreti di natura»⁵³⁴, e che trova la sua raffigurazione simbolica in quell' «una e medesima scala, per la quale la natura descende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi»⁵³⁵.

Bruno riconduce i processi della vita conoscitiva umana a quell'unica anima del mondo, che «empie il tutto, illumina l'universo et indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene», e guida la «produzione di cose naturali» come quella di «specie razionali»:

«L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali.»⁵³⁶

«È infatti la mente, che anima la mole dell'universo, quella che dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanto mirabili ordini nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre, cui non viene ancora a mancare spirito di vita, e da tutte le quali si effondono le virtù animali»⁵³⁷

Mediante la metafora della scala Bruno afferma l'unità profonda del tutto, che nello *Spaccio* motiva l'elogio degli antichi Egizi, quel popolo ammirato da Bruno per la loro capacità di riconoscere nell'universo l'onnipresenza creatrice del *deus in rebus*, il quale «descende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, cossì alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle»⁵³⁸.

Le dinamiche della conoscenza umana sono comprese da Bruno all'interno del prodursi della vita naturale: la sapienza umana, la Sofia degli antichi genera dalla coscienza e dall'ascolto dell'incessante comunicarsi dell'unità divina, alla quale appartiene anche la vita del singolo individuo, cui il divino «è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa;

534 *De la causa*, Utet p. 733; BL p. 291.

535 *De la causa*, Utet pp. 733-734; BL p. 291.

536 *De la causa*, Utet p. 652; BL pp. 113-115.

537 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 215

538 *Spaccio*, Utet p. 355; BL p. 415.

come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza delle essenze»⁵³⁹.

L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. «Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene; e cossi ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali»⁵⁴⁰. «È detto da maghi «fecondissimo de semi», o pur «seminatore»; perché lui è quello che impregna la materia di tutte forme; e secondo la ragione e condition di quelle, la viene a figurare, formare, intessere: con tanti ordini mirabili, li quali non possono attribuirsi al caso, né ad altro principio che non sa distinguere et ordinare»⁵⁴¹. «Da noi si chiama "artefice interno", perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme»⁵⁴².

Se l'intelletto ha lo statuto ontologico di causa estrinseca e intrinseca della natura, l'anima viene elevata da Bruno a 'principio'. Essa rappresenta il principio formale dell'universo, e, in quanto tale, anima e plasma l'universo. L'anima è un principio d'unità, che permane una e raccoglie l'universo in un'unità, pur producendo, per la sua interazione con la materia, degli enti distinti spazialmente, temporalmente e materialmente. È essa ad assicurare la coesione interna degli esseri composti, e, sul piano dell'universo infinito, la coesione del tutto:

«Se dunque il spirito, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose e, secondo certi gradi, empie tutta la materia; viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma de tutte le cose. L'anima, dunque, del mondo è il principio formale costitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene. Dico che, se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose: quella per tutto è presidente alla materia e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenza de le parti»⁵⁴³

L'anima è la forma intrinseca universale del mondo⁵⁴⁴, la quale, sussistendo da sé e a partire da sé, si comunica intatta a tutto, in quanto «principio di ogni formazione e sussistenza». Nel comunicarsi in tal modo essa media l'intelletto nell'ente, trasfondendo nel principio sensibile le idee, le quali sono pensate dal Nolano come forme attive, latrici di vita e intelligenza, che propagandosi nella realtà tramite il nesso⁵⁴⁵ dell'anima del mondo, informano secondo modalità differenti tutti i gradi dell'essere, garantendone l'unità.

539 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317.

540 *De la causa*, Utet p. 652; BL pp. 113-115.

541 *De la causa*, Utet p. 653; BL p. 115.

542 *De la causa*, Utet p. 654; BL p. 117.

543 *De la causa*, Utet p. 663; BL p. 137.

544 Si veda su questo punto P.H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, pp. 113sg.

545 Per il concetto di anima quale *nexus* si veda W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993) p. XV.

Bruno infatti pensa l'anima quale principio formale, che dirige la composizione dell'universo e plasma la materia, ordinando dall'interno la formazione degli enti, svolgendo così la funzione metafisica fondamentale di fondare e mantenere la *connexio rerum*⁵⁴⁶, dalla quale derivano l'armonia del mondo e la bellezza dell'universo: «Die einigende Kraft, die als ein aus dem Geist hervorgehender Aspekt seiner selbst zu denken ist, [...] ist amor: dieser durchdringt verbindend Alles ganz, "affektiert Alles in Allem und wirkt Alles in Allem»⁵⁴⁷:

«La sustanza spirituale [...] è una cosa, un principio efficiente ed informativo da dentro, dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione; ed è a punto come il nocchiero a la nave, il padre di famiglia in casa ed uno artefice non esterno, ma che da entro fabrica, contempra e conserva l'edificio; ed in esso è l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi, contemperar insieme, come in certa armonia, le discordante qualitati, a far e mantener la composizione d'uno animale»⁵⁴⁸

Bruno introduce qui, riferendosi all'anima, l'immagine del "nocchiero nella nave", impiegata già da Aristotele nel *De anima*⁵⁴⁹. Anche Plotino aveva recuperato questa immagine, definendola utile «per spiegare che l'anima è separabile dal corpo»⁵⁵⁰.

Bruno la impiega, arricchendone il significato simbolico della distinzione da lui operata tra principio e causa, ovvero tra principio che agisce intrinsecamente alla cosa prodotta, e la causa che resta esterna all'oggetto della sua azione:

«L'anima è nel corpo come nocchiero nella nave. Il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente. Cossí l'anima de l'universo, in quanto che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha ragione di principio, ma di causa. Questo ne accorda l'istesso Aristotele; il qual, quantunque neghi l'anima aver quella ragione verso il corpo, che ha il nocchiero alla nave, tuttavolta, considerandola secondo quella potenza con la quale intende e sape, non ardisce di nomarla atto e forma di corpo; ma, come uno efficiente, separato dalla materia secondo l'essere, dice che quello è cosa che viene di fuori, secondo la sua subsistenza, divisa dal composto»⁵⁵¹

546 Come sottolinea Beierwaltes, «in seiner Konzeption der Weltseele verbindet sich Bruno expressis verbis mit mehr oder weniger sachlichem und geschichtlichem Recht mit Empedokles, den Pythagoreern, die sich für Bruno in wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Versen Virgils dokumentieren, mit "Platonikern", Orpheus und Plotin. Wesentliche Elemente der platonischen Tradition, die sich im Neuplatonismus mit dem stoischen Symphateia-Gedanken verbanden, sind auch in Brunos Modifikationen wirksam geblieben», in W. Beierwaltes, *Einleitung*, cit., p. XVI. Beierwaltes fa qui riferimento a Virgilio, *Eneide*, VI 725-727; Plotino, *Enn.* II 9 7 14. Per quanto riguarda la tradizione orfica e ermetica si veda D.P. Walker, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16, 1953, 100-120; F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

547 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993) p. XV

548 *Spaccio*, Utet pp. 181-182; BL pp. 21-23.

549 Aristotele, *De anima* 413a 7-9.

550 Plotino, *Enn.* IV 3 21.

551 *De la causa*, Utet p. 656; BL pp. 121-123.

L'anima infatti, senza diminuzione di sé e senza identificarsi con nessun prodotto definito della sua infinita produzione unificante, permane in sé come esterna al movimento di esplicazione mediante il quale dà origine alle cose. Essa è insieme presente al tutto e da tutto distaccata.

Il suo 'fare' metafisico è un formare produttivo e creativo concepito come "fabro del mondo", in analogia al demiurgo platonico. Ma a differenza del demiurgo il suo fare è completamente impersonale e libero da ogni considerazione e deliberazione discorsiva. Essa forma, esplicando dall'interno della materia, spontaneamente e 'da sempre'.

Come artefice interno, l'anima attiva, dalla materia e in essa, le forme, separando, dividendo e distribuendo il principio materiale nell'esemplificazione sensibile degli archetipi ideali.

Come Bruno afferma nel *De imaginum compositione*⁵⁵² l'attività dell'idea è preminente nello specificare la cosa da produrre. Grazie al principio formale-ideale, infatti, «tutte le cose si distribuiscono secondo generi, specie, e infine individui numericamente distinti, come appare evidente considerando che un nutrimento totalmente identico diventa nutrimento e seme di cane nel cane, di uomo nell'uomo, di scimmia nella scimmia in virtù dell'idea che è lì presente e che scopriamo non essere separata dalle cose, ma indissolubilmente congiunta alle cose stesse»⁵⁵³.

La relazione analogica che intercorre tra «realtà metafisiche, fisiche e logiche – ovvero quanto precede la natura, quanto è nella natura e quanto appartiene alla ragione» viene illustrata come il dispiegarsi capillare di quell' «idea in atto al tempo stesso totale e unico» custodita nella mente divina che, contenendo infinite differenze, può esplicarsi a tutti i livelli del reale. L'anima è il medio metafisico che unendo dinamicamente l'unità complicante e la materia esplicante, realizza la discesa descritta nel *De imaginum*, secondo la quale «nelle intelligenze separate sussistono idee secondo atti distinti; le idee sussistono poi "nel cielo" in quanto potenza attiva molteplice e secondo successione; nella natura al modo di vestigio e quasi come impronte dei sigilli; nel contenuto intellettuale e nella ragione al modo di ombre»⁵⁵⁴.

Le forme ideali sono quindi costantemente presenti e attive nel mondo metafisico, nella realtà fisica e nella mente umana.

È infatti importante ricordare che per Bruno gli archetipi non sono separati dalla causa efficiente,

⁵⁵² *De imag. comp.*, OMN II, p. 495.

⁵⁵³ *De imag. comp.*, OMN II, p. 495 [Omnia per genera atque species suosque tandem numeros distribuuntur, Quod patet ex eo quod idem omnino nutrimentum in cane fit substantia canis et semen, in homine hominis, in simia simiae propter praesentem ideam, quam non a rebus separatam, sed rebus ipsis coniunctissimam esse deprehendimus].

⁵⁵⁴ *De imag. comp.*, OMN II, p. 495. Cfr. inoltre *De umbris*, OMN I, conceptus VI, pp. 90-92: «Le forme delle cose sono nelle idee, sono in qualche modo in se stesse, sono nel cielo, sono nella rivoluzione del cielo, sono nelle cause prossime seminali, sono nelle cause prossime efficienti, sono nell'effetto come molteplicità di individui, sono nella luce, sono nel senso esterno, sono nel senso interno, secondo il modo che è loro proprio/Rerum formae sunt in ideis, sunt quodammodo in se ipsis, sunt in coelo, sunt in periodo caeli, sunt in causis proximis seminalibus; sunt in causis proximis efficientibus, sunt individualiter in effectu, sunt in lumine, sunt in extrinseco sensu, sunt in intrinseco, modo suo».

ma anzi sono attivamente presenti nell'anima come forma della cosa da prodursi, che per così dire guida il gioco di separazione e congiungimento della materia da cui emerge l'ente. Lungi da essere archetipi separati dalla realtà sensibile, le idee sono pensate da Bruno come potenze formatrici e vivificanti, attive nella materia, che attraverso la mediazione dell'anima guidano l'azione esplicante dell'efficiente universale.

La natura causale dell'idea, concepita come realtà *ante rem*, che dall'interno della materia distribuisce questa secondo le forme imposte dalla vicissitudine nella successione temporale, è efficacemente descritta da Bruno nelle *Theses* mediante l'esempio della trasformazione del medesimo pane ora in materia costitutiva di un organismo 'canino' ora in materiale, ora in alimento di un corpo modellato secondo la forma umana: «L'idea che precede la cosa è quella che è causa della produzione della cosa stessa e principio esistente prima di essa, come la forma del cane, è il principio prossimo per il quale questo pane si trasforma in seme canino, e la forma dell'uomo è la causa che fa sì che lo stesso pane si trasformi qui in seme umano e produca l'uomo»⁵⁵⁵.

Il concetto di anima del mondo viene sviluppato originariamente nel *Timeo* di Platone, e in forme che saranno determinanti per la cosmologia posteriore.

Nel dialogo platonico essa viene introdotta come principio della strutturazione e del movimento del cosmo, il quale grazie ad essa ha il suo fondamento nel *nous* del Demiurgo, in quanto l'anima fu creata per modellare il mondo secondo l'ordine espresso dal pensiero divino.

Il demiurgo, dopo aver realizzato un corpo liscio e regolare, in ogni punto equidistante dal centro, completo, perfetto e composto di corpi perfetti, per la sua bontà vuole rendere il mondo il più possibile simile a lui, dotandolo di quella bellezza che può derivare solo dal pensiero.

La divina bontà fa anche sì che il cosmo sia vivente, e dunque animato. Il demiurgo produce così "l'anima del mondo", composta dall'identico, dal diverso e da un terzo elemento, mescolanza dei primi due. L'anima ha perciò una natura intermedia: per un verso appartiene all'eterno intelligibile (l'identico) e per un altro al temporale sensibile (il diverso), e si trova così a fare da cerniera tra i due mondi. Permeante tutto il cosmo, l'anima del mondo è anche il modello delle singole anime, composte da una parte razionale e immortale e da una legata alle funzioni corporee.

Il demiurgo distende dunque dal centro della materia universale l'anima, in modo da conferire al mondo naturale l'ordine, la regolarità e la bellezza, che rappresentano come le impronte, i segni

⁵⁵⁵ *Theses de magia*, OM, p. 339 [Idea ante rem est quae est causa rei producendae et principium existens ante ipsam, sicut forma canis est principium proximum quo hic panis convertatur in semen caninum, et forma hominis est causa qua idem panis ibi convertatur in semen humanum et producat hominem]. Cfr. inoltre *Liber physicorum*, OL III, p. 351: il medesimo nutrimento «in cane fit canis, in homine homo, in simia simia et in aliis aliud».

dell'intelligibile sul sensibile. L'anima è suprema immagine dell'unità degli opposti: è composta dell' identico e del diverso⁵⁵⁶, del divisibile e dell'indivisibile, essa ha in sé gli archetipi eterni, e li veicola nella materia, formando così la realtà naturale. L'anima è il «legame bellissimo»⁵⁵⁷ che produce l'unità o la *philia* delle cose che costituiscono il mondo.

L'anima è strutturata secondo rapporti matematici, e in base a questi può conferire ai corpi celesti e ai loro movimenti una regolarità e un'ordine tali da creare un'armonia musicale:

«Der Weltenschöpfer (Demiurg) den sichtbaren Kosmos in größtmöglicher Vollkommenheit und Ähnlichkeit zur intelligiblen Welt erschafft, wobei die Mittlerfunktion der (Welt-)Seele Bedingung der Teilhabe des vergänglich Seienden am überzeitlich Ewigen ist. Die Seele des Kosmos, geschaffen als die triadische Einheit einer harmonischen Fügung des 'Selben', des 'Verschiedenen' und des aus beidem gemischten Seins ist somit Bindeglied zwischen geistiger und körperlicher Welt. [...] Die Einheit dieser Seinsentfaltung vom rein intelligiblen Sein bis zur niedrigsten Stufe des Vergänglichen basiert auf der alles mit allem vermittelnden, als Band der Analogie wirkenden Seele»⁵⁵⁸

L'anima del mondo è partecipe dell'intelligibile, quale dinamico elemento di congiunzione tra il molteplice materiale e «le realtà che sono sempre identiche a se stesse»⁵⁵⁹.

Come afferma Beierwaltes, «aufgrund der Existenz der Weltseele wird als wesentliche Aussage der platonischen Kosmologie möglich: der *eine* Kosmos, das sichtbare und das Sichtbare umfassende Lebewesen, als Bild des Intelligiblen der sinnlich wahrnehmbare Gott, gründet in einem intelligiblen oder rationalen Prinzip, seine Bewegung ist Bewegung *durch* Denken, aus ihm hat er seine Schönheit und Vollkommenheit»⁵⁶⁰.

L'anima del mondo rappresenta così la condizione di possibilità, affinché «die Erscheinungswelt der Ideen teilhaftig wird, so daß der wandelbare Kosmos des Werdenden kein kontingenter ist, nicht nur trugerischen Seinscharakter besitzt, sondern über die partizipative Beziehung ein 'bewegtes Abbild der Ewigkeit darstellt [...]. Ein Kosmos, der kraft der Besselung eine proportionale Verknüpfungsstruktur und eine Einheitlichkeit aufweist und darin als ein 'sichtbarer Gott' Abbild des transzendenten Einen zu sein vermag»⁵⁶¹.

L'elaborazione, da parte di Platone, dell'idea di 'anima del mondo' sarà ripresa da Plotino, il quale colloca l'anima nel mondo intelligibile quale terza ipostasi:

556 Platone, *Timeo* 35a 1, sgg.

557 Platone, *Timeo* 31c2; 32b5sgg.

558 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., pp. 185-7.

559 Platone, *Timeo*, 35a1-2.

560 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVII. Si veda Platone, *Timeo* 92c 7sgg.

561 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 187.

«Stabilito l'Uno, dobbiamo porre dopo questo l'intelletto – che è ciò che pensa primariamente –, e l'anima dopo l'intelletto»⁵⁶²

Essa, svolge una funzione di mediazione tra l'intelligibile e il sensibile. Grazie alla sua vicinanza all'intelletto, l'anima riceve da questo le forme eterne e può trasmetterle a ciò che viene dopo di lei, la materia.

L'anima viene descritta da Plotino come un "secondo Dio", in quanto comunica la bontà delle forme alla materia producendo così la vivente meraviglia dell'universo, senza la quale tutta la bontà e pienezza dell'Uno resterebbero nascosti⁵⁶³.

Esprimendosi nei termini della metafisica della luce, Plotino descrive l'anima come "sempre illuminata": «Possedendo sempre la luce, la trasmette alle cose che vengono dopo di lei»⁵⁶⁴, dove per 'luce' è da intendersi l'irradiarsi del principio formale contenuto nella mente divina, il quale viene ricevuto dall'anima per «contemplazione di ciò che viene prima di lei»⁵⁶⁵:

«Sempre illuminata, possedendo perpetuamente la luce, la trasmette alle cose che vengono dopo di lei, le quali sono sempre tenute unite e alimentate da questa luce, e godono della vita, per quanto è possibile»⁵⁶⁶

Se Plotino riprende l'idea platonica dell'anima come principio di congiunzione tra l'identico e il molteplice, tra l'intelligibile e il sensibile, va comunque rilevata un'importante differenza tra i differenti quadri metafisici, nei quali i due filosofi collocano l'azione dinamica dell'anima.

Mentre il mito platonico fa seguire l' 'azione' dell'anima a una decisione della volontà del Demiurgo,

per la metafisica plotiniana essa è parte di un movimento eterno e libero da ogni inizio temporale e da ogni volontà, nel quale l'Uno viene ad austoesplicarsi, insieme spontaneamente e secondo necessità, nel divenire sensibile:

«Dieser göttliche Schöpfungsakt des platonischen Mythos in Form einer nach Teilhabegrad bzw. Gottähnlichkeit geordneten Welt, in der alles mit allem in analogen Verhältnissen steht, enthält Elemente dessen, was in metaphysischen Konzepten des Neuplatonismus die Selbstexplikation der Einheit ausmacht»⁵⁶⁷

562 Plotino, *Enn.* II 9 I 13-15.

563 Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 8 [6], 6, 31. Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 257: «Für Plotin ist die Erscheinung schattenhaftes, endliches Abbild des intelligiblen Seins, andererseits zeigt sich vermöge der Beseeltheit die sichtbare Welt aber als in innerer Verbindung stehendes, harmonisches Zusammenspiel des Verschiedenen, als Schönheit und Ordnung durch das über die Seele vermittelte Teilhaftig werden am geistigen Sein: Ein Abbild der Ewigkeit in der Zeit».

564 Plotino, *Enn.* II, 9 3 1-3.

565 Plotino, *Enn.* II, 9 2 15-16.

566 Plotino, *Enn.* II, 9 3 1-3.

567 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 187-88. Cfr. Plotino, *Enn.* IV 8 6 1 7.

È questa una distinzione molto importante, soprattutto in vista della ricezione bruniana della dottrina dell'anima. Per Bruno infatti la sua azione non si pone in una dimensione temporale, successiva ad un atto della volontà divina, ma è un momento, distinguibile solo concettualmente, di un processo continuo, spontaneo, immediato e sovratemporale di autoproduzione della realtà, nel quale la necessità, la libertà e la volontà non devono essere pensate come attributi del divino, ma come indistinta unità della sua super-essenza omni-complicante⁵⁶⁸.

La teoria dell'anima del mondo offre una risposta a quello che possiamo considerare uno dei problemi fondamentali del filosofare neoplatonico, ovvero il problema della relazione tra l'Uno e i molti. L'anima è infatti l'elemento che realizza l'unione tra l'intelligibile e il sensibile.

Per spiegare come questo sia possibile, Plotino introduce una distinzione interna all'anima, la quale risulta come divisa in due parti, delle quali l'una permane in incessante contemplazione dell'intelletto, mentre l'altra, la parte 'inferiore', trasmette «ciò che possiede a quanto viene dopo di lei [...], al corporeo e al materiale», penetrandovi «come in un blocco di cera fino a toccare la superficie del fondo»⁵⁶⁹. Questa parte inferiore dell'anima coincide quindi con quella natura vivente che si individua nei processi delle singole forme di vita naturali, la cui regolarità, ordine e organizzazione organica sono resi possibili dall'attiva presenza del principio formale nella materia.

Con questa distinzione dell'anima in due parti o aspetti della sua attività, Plotino intende sottolineare la sua funzione di elemento di congiunzione tra l'intelligibile, sempre identico a sé, e la materia, nella quale l'intelligibile è attivamente presente grazie alla mediazione dell'anima. Plotino tiene però a evidenziare, al contempo, come tale distinzione sia possibile e legittima «solo per esigenze di discorso»⁵⁷⁰: nella viva realtà naturale, infatti, non è mai accaduto che «quest'universo non sia stato animato, né il corpo sia esistito in assenza dell'anima o la materia sia stata priva di ordine»⁵⁷¹. Quanto abbiamo detto a proposito di Bruno, vale infatti anche per Plotino: le esigenze argomentative del discorso impongono di esporre in una successione temporale e in una sequenza di atti quello che è un processo unitario e spontaneo, assolutamente libero e semplice.

La relazione che lega la natura all'anima è descritta da Plotino paragonando l'universo alla splendida immagine di una «rete immersa nell'acqua che prende vita, senza riuscire a far suo l'elemento in cui si trova»⁵⁷². Esprimendo un pensiero che sarà fatto proprio da Bruno nel *De la*

568 Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 212.

569 Plotino, *Enn.* IV 4 13 4-6.

570 Plotino, *Enn.* IV, 3 9 14-15: «Solo per esigenze di discorso, a scopo didattico e di chiarezza».

571 Plotino, *Enn.* IV, 3 9 15-18.

572 Plotino, *Enn.* IV, 3 9 39-40.

causa, Plotino sottolinea come l'anima, pur essendo presente tutta in tutto, si che l'universo «giace nell'anima che lo sorregge, e nessuna sua parte è privata dell'anima»⁵⁷³, essa non si esaurisce nella produzione delle singole realtà finite, nè si identifica con esse, non essendo riducibile il suo potere infinito alla serie finita delle realtà esistenti. L'universo è rispetto all'anima «governato piuttosto che governante, posseduto piuttosto che possessore»⁵⁷⁴.

L'universo è contenuto nell'anima, sorretto e governato da essa, nessuna sua parte è privata dell'anima, o esterna ad essa.

Questo aspetto dell'insegnamento di Plotino sarà recepito anche da Bruno, il quale ripeterà la medesima concezione nei *Furori*, citando esplicitamente il filosofo ellenistico:

«Cossí l'anima si versa e muove circa Dio, come il corpo circa l'anima.

Cicada. Dunque, il corpo non è luogo de l'anima?

Tansillo. Non; perché l'anima non è nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco; come quella che fa gli membri, e figura il composto da dentro e da fuori. Il corpo dunque è ne l'anima, l'anima nella mente, la mente o è Dio, o è in Dio, come disse Plotino»⁵⁷⁵

L'anima è quindi coestensiva rispetto all'universo, rappresentandone il fondamento e come il principio di conservazione. Come Bruno si esprime nei *Furori*, essa è «anima de le anime, vita de le vite»⁵⁷⁶, la quale «governa sui corpi, sulla loro genesi e sul loro modo di essere»⁵⁷⁷.

Ancora una volta è importante sottolineare come per Plotino questa distinzione tra anima e materia, quale tra 'governante' e 'governato', sia dovuta a sole necessità espositive e alla struttura del linguaggio. L'anima e la materia sono piuttosto da comprendere come momenti di una realtà unitaria e dinamica. Di qui l'invito di Plotino a sforzarsi di cogliere il tutto nel suo essere simultaneo, e quindi di comprendere il suo insegnamento al di là dell'articolarsi in fasi successive del discorso in cui esso viene esposto⁵⁷⁸.

Questa medesima esigenza è presente anche in Bruno, il quale nel *De la causa* continuamente interrompe l'esposizione della sua analisi ontologica per ricordare il lettore che in verità, al di là e prima dell'espressione discorsiva, sempre seriale e fondata sulla distinzione, il principio, la causa e la materia sono una sola, immediata realtà: la natura, la vita universale.

Bruno insiste ancora più fermamente di Plotino sull'unità del tutto, e con maggiore coerenza, poiché a differenza del filosofo greco non vede nella materia una realtà opposta alla luce e al

573 Plotino, *Enn.* IV, 3 9 37-39.

574 Plotino, *Enn.* IV, 3 9 36-37.

575 *Furori*, Utet, p. 566; BL p. 139.

576 *Furori*, Utet, p. 658; BL p. 317.

577 Plotino, *Enn.* IV 3 10 19-20.

578 Plotino, *Enn.* IV 3 9 12-23.

principio formale provenienti dall'Uno, ma come un momento essenziale della vita dell'Uno stesso, cui il divino è intimamente legato, in quanto esso attua la propria esplicazione dall'interno della materia, sempre e da sempre in inscindibile unione con essa. Per Plotino invece l'anima illumina sì la materia, ordinando e governando l'universo, ma non si unisce direttamente ad essa. L'anima del mondo trascende il cosmo, rimanendo sempre 'al di sopra' della realtà creata⁵⁷⁹.

Il tema dell'unità del cosmo è comunque comune a entrambi i filosofi, e l'immagine speculativa dell'anima del mondo è esattamente l'elemento che permette a entrambi di pensare e argomentare l'unità dell'universo a partire dal fondamento metafisico da cui questo viene ad essere.

L'anima è ciò che collega, unisce e pone in intrinseca relazione l'intelligibile con il sensibile. Anche per Plotino, nonostante la mediazione dell'anima sia determinata dalla 'distanza', il cosmo sensibile è un'immagine dell'intelligibile, un'immagine temporale e frammentata del *nous* intemporale. L'universo risulta quindi essere, come totalità, un analogo dell'unità del *nous*⁵⁸⁰.

L'anima è la condizione metafisica della catena aurea che nel mondo materiale tiene uniti gli esseri, aprendo quella dimensione di scambio e circolazione continua tra gli opposti che Bruno esprime con l'immagine della *schala naturae* e Cusano con la figura paradigmatica⁵⁸¹.

Tale ruolo di anello di congiunzione, o «Bindeglied zwischen geistiger und körperlicher Welt»⁵⁸² è in effetti già assegnato all'anima anche da Platone nel *Timeo*: essa viene divisa in due strisce e avvolta intorno al cosmo dal Demiurgo, in modo da formare due cerchi che si intersecano, dei quali l'esterno procede secondo il moto «proprio della natura dell'identico», mentre l'interno secondo il moto del diverso, in modo tale da avvolgere il corpo «circolarmente dall'esterno» e mettendo in congiunzione le realtà sensibili tra loro e queste con le realtà ingenerate, «sempre identiche a se stesse»⁵⁸³.

La funzione dell'anima di raccogliere il molteplice nell'unità universale viene sottolineata e ulteriormente accentuata da Plotino, il quale le attribuisce la generazione delle anime individuali e la conservazione di queste in un'unità sostanziale, la quale pur presente in ogni individuo animato, permane nella propria unità metafisica. Le anime particolari, che procedono dall'unità dell'anima del mondo, «si rivolgono [ad essa] come ad una natura unica che a un tempo si dona al molteplice e non si dona» e che è «in grado di offrirsi ad ogni individuo e di restare unica, poiché ha potere

579 Plotino, *Enn.* IV 8 2 32; *Enn.* IV 8 14; *Enn.* III 9 3 5 sg. Usiamo 'trascendere' come resa in italiano del termine greco *ὑπερέχειν*. Cfr. W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVII.

580 Si veda W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), pp. XVII-XVIII.

581 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVII: «Plotin nimmt den platonischen Begriff von Welt als eines lebendigen Wesens auf und integriert ihn in den stoischen Symphateia-Gedanken. Das Prinzip dieses Lebens, dessen einzelne Elemente miteinander wesenhaft verbunden sind, ist die All-oder Weltseele: eine Seele belebt und bestimmt alle 'Teile', sie ist überall 'dieselbe', d.h. nichts ist von ihrem Wirken ausgeschlossen, sie bringt durch ihre Omnipräsenz das Fernste einander nahe».

582 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., pp185-6.

583 Platone, *Timeo*, 36b5-37b3.

su tutto e però non è affatto separata dal singolo individuo; è, dunque, la medesima cosa nel molteplice»⁵⁸⁴.

L'anima del singolo ripete sul piano del microcosmo quello che l'anima del mondo attua sul piano metafisico e macrocosmico: anche l'anima individuale è elemento di unione tra il diverso e l'identico, e rappresenta, come risulta evidente dalla teoria delle ombre di Bruno e dalle analisi del *De coniecturis* di Cusano, il fondamento e insieme la condizione dell'interazione tra materia e luce intelligibile, dalla quale scaturisce la conoscenza umana:

«Der unsterbliche Teil der Seele der sterblichen Wesen, wenngleich von niedrigem Grad an Lauterkeit, entsteht analog der Seele des Makrokosmos als harmonische Fügung aus Selbigkeit, Andersheit und gemischtem Sein und wirkt damit auf der Ebene des Einzelseienden vermittelnd zwischen körperlichen Existenz/Meinen und geistigem Sein/Erkennen»⁵⁸⁵

Il modo di donarsi dell'anima, che insieme genera, alimenta e sostiene le realtà corporee, pur restando presso di sé, impassibile, semplice e in quiete, differenzia la sua unità ipostatica dalle anime individuali che da essa procedono. Se le anime individuali possono vivere la propria incarnazione corporea come una caduta, e subire l'attrazione della materia in modo esistenzialmente drammatico, come testimoniato dalle pagine dei *Furori*, l'anima del mondo non subisce l'influsso dei corpi, essa resta «impassibile nei loro confronti, mentre noi non li dominiamo. E la parte di lei che è rivolta verso il divino trascendente, rimane pura e libera da ostacoli; mentre quella parte di lei che dà vita al corpo, non riceve nulla da esso»⁵⁸⁶.

Plotino si sofferma anche nell'ottavo trattato della terza *Enn.* a distinguere nuovamente l'anima individuale dall'anima universale, in particolare riguardo al loro differente modo di esercitare la propria attività.

Se la bellezza del mondo naturale testimonia di un'attività sommamente razionale, essa è realizzata dall'anima non in modo riflesso, intenzionale e deliberato, ma in modo completamente libero da volontà e spontaneo, senza fatica né impedimento⁵⁸⁷, infondendo nella materia quelle

584 Plotino, *Enn.* IV 9 5 4-8.

585 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 187. Si veda ancora A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 186: «Eine Beseelung des Ganzen, die in graduell abgestufter Seinsteilhabe jedem Einzelseienden wie der Vielheit der Seienden einen gleichermaßen immanenten Einheitsbezug verleiht, der sich als kosmische Harmonie, d.h. als Bezugseinheit des vielen zum Ganzen durch die alles verbindenden partizipative Beziehung des Einzelnen kraft der Seele erweist [Cfr. Platone, *Tim.*, 69b] und eine erkennende Beziehung in Richtung auf den intelligiblen Grund, die transzendente Ideensphäre bzw. die Idee des Guten als unerfaßbaren Zielpunkt des Erkenntnisstrebens erst ermöglicht».

586 Plotino, *Enn.* II, 9 7 16-19.

587 Cfr. W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), nota 34, p. XLII: «Vgl. den Terminus ἀψόφητι in [Plotino, *Enn.*] III 7 12 3, der auch die Mühelosigkeit des Wirkens bedeutet; Bruno LTS 54,24: das Wirken des *spiritus universorum* geschieht "sine labore"».

forme razionali che sono frutto immediato della sua eterna contemplazione dell'intelligibile.

Questo distingue in modo sostanziale il suo agire da quello delle anime individuali, le quali sempre si avvalgono di strumenti, come le mani o i piedi, o di un meccanismo di leve, deliberando in seguito a un procedimento discorsivo, e in vista di un fine. L'anima del mondo, invece, «non crea per qualche conoscenza avventizia, né attende di decidere o di svolgere una ricerca: così infatti creerebbe non secondo natura ma secondo un'arte avventizia. L'arte infatti è posteriore all'anima e la imita, producendo simulacri deboli e oscuri, giocattoli di poco valore se paragonati alle opere mirabili della natura»⁵⁸⁸.

La dottrina platonica e neoplatonica dell'anima del mondo viene discussa da Cusano nel *De docta ignorantia* in un modo che sarà fatto proprio da Bruno. Cusano riporta così il pensiero dei platonici intorno all'anima del mondo:

«Tutti i sapienti si sono trovati d'accordo nel credere che il poter essere può essere tratto all'essere in atto solo dall'essere in atto [...]. Alcuni chiamarono mente questa natura eccelsa, altri intelligenza; altri anima del mondo. [...] Così i platonici hanno affermato che le forme vere sono prima, non nel tempo, bensì per natura, nell'anima del mondo, poi, nelle cose [...] sostenendo così che l'anima del mondo è l'esplicazione della mente divina, sì che tutte le cose che in Dio sono un unico esemplare, sono molteplici e distinte nell'anima del mondo. [...] Pertanto il modo d'essere dell'anima del mondo è quello che diciamo mondo intelligibile. Il modo d'essere in atto per determinazione della possibilità, che è in atto per esplicazione è, come stato già detto, il modo d'essere per il quale il mondo è sensibile [...]. Essi credettero che le forme, come sono nella materia, sono le stesse di quelle che sono nell'anima del mondo, ma lo sono secondo un modo d'essere diverso: per cui sono in modo vero e in sé nell'anima del mondo, in modo verosimile nella materia, non nella loro purezza, ma adombrate. [...] Essi credettero che tutto il movimento discende dall'anima del mondo che, dicevano, è tutta in tutto il mondo e tutta in qualsiasi sua parte, sebbene non eserciti le stesse virtù in tutte le parti [...]. Essi affermarono che tutte le anime sono complicate nell'anima del mondo»⁵⁸⁹.

L'anima del mondo risulta essere, nell'interpretazione di Cusano, un'esplicazione della mente divina, la quale contiene in sé, in modo molteplice, distinto, sebbene puro e perfetto, le idee complicate in unità nella mente divina. Essa raccoglie in un'unità intellegibile la molteplicità del possibile, ovvero delle forme che discendono dalla mente divina. L'anima pervade l'intero universo, operando in ogni sua parte, sebbene non espliciti «le stesse virtù in tutte le parti», ma si specifichi dando luogo ad operazioni differenti, allo stesso modo di come, in quell'esplicazione particolare e contratta che è l'essere umano, «l'anima razionale dell'uomo non compie la medesima operazione nei capelli e nel cuore, anche se sia tutta in tutto l'uomo e in qualunque sua

588 Plotino, *Enn.* IV 3 10 17-20.

589 N. Cusano, *De docta ignorantia* (1972), op. cit., pp. 133-136.

parte»⁵⁹⁰.

Essa è composta di medesimo e di diverso, e contiene complicate in sé tutte le realtà particolari, così come le anime individuali, intrattenendo con la mente divina un rapporto analogo a quello di un circolo che si esplica dal centro:

«Essa è la prima esplicazione circolare ed è la complicazione naturale di tutto l'ordine temporale delle cose – la mente divina è come il punto che sta al centro e l'anima del mondo come il circolo che esplica il centro»⁵⁹¹

A tale sintesi del pensiero platonico – e neoplatonico – intorno all'anima del mondo, Cusano fa seguire una propria critica, secondo la quale è un errore credere l'anima come una realtà insieme esplicata e non contratta, intermedia tra Dio e mondo. Essa è invece, in quanto «forma universale che complica in sé tutte le forme», coincidente con il Verbo divino, quale «causa efficiente, finale e formale di tutto», da cui unicamente e direttamente provengono le realtà particolari, sue contratte esplicazioni.

Il concetto di anima del mondo per il cardinale non può quindi riferirsi a una «mente che viene dopo Dio e prima della contrazione del mondo»⁵⁹², in quanto «non si pone un termine medio tra l'assoluto e il contratto»⁵⁹³. Dato che per Cusano «solamente Dio è anima e mente del mondo, nel senso per cui l'anima è quasi qualcosa di assoluto in cui tutte le forme delle cose sono in atto»⁵⁹⁴, il concetto di anima del mondo si riferisce a un aspetto di Dio, il Verbo, nel quale coincidono le forme che si differenziano nella realtà esplicata:

«Dobbiamo, ora, intendere sottilmente tutto ciò, perché bisogna considerare l'anima del mondo come la sola forma universale che complica in sé tutte le forme, che esiste in atto nelle cose solo in modo contratto, ed è la forma contratta della cosa in qualsiasi cosa, come abbiamo detto di sopra dell'universo. Dio che fa essere tutte le cose diverse tra loro quanto si vuole nell'unico Verbo, è causa efficiente, finale e formale di tutto. E non ci può essere creatura che non sia diminuita dalla contrazione, in quanto cade infinitamente lontano dall'opera di Dio. Dio solo è assoluto e tutti gli altri esseri sono contratti. In questo modo, inoltre, non si pone un termine medio tra l'assoluto e il contratto, come pensarono quei filosofi che credettero che l'anima del mondo fosse la mente che viene dopo Dio e prima della contrazione del mondo. Solamente Dio è anima e mente del mondo, nel senso per cui l'anima è quasi qualcosa d'assoluto in cui tutte le forme delle cose sono in atto. I filosofi, in verità, non erano abbastanza informati sulla dottrina del Verbo divino e del massimo assoluto, per cui pensarono che la mente, l'anima e la necessità fossero senza contrazione nella esplicazione della necessità assoluta»⁵⁹⁵

590 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 136.

591 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 136.

592 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., pp. 139-140.

593 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., pp. 139-140.

594 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., p. 140.

595 N. Cusano, *De docta ignorantia*, op. cit., pp. 139-140.

La riflessione critica di Cusano intorno all'anima del mondo mostra delle importanti analogie con quella bruniana.

Bruno sottolinea una continua comunicazione *spirituale* tra l'Uno e i molteplici, sulla quale si fonda l'intera dottrina della *schala naturae*, che si presenta sia sul piano metafisico-cosmologico col nome di 'anima del mondo', sia sul piano psicologico individuale col nome di *spiritus phantasticus*, il quale rende possibile l'interazione tra il senso e l'intelletto, veicolando la circolazione delle immagini e quindi la costituzione della conoscenza. L'anima del mondo rappresenta così una realtà intermedia, che nel suo pensiero ha esattamente, conformemente alla tradizione platonica, la funzione di mediare l'intelligibile con l'elemento materiale, permettendo la costituzione della realtà, e quindi l'esistenza stessa dell'universo quale unità animata e ordinata del sensibile. Al contempo però l'anima di cui parla Bruno non è un'ipostasi distinta dalla materia e dell'intelligibile. In *De la causa* Bruno sottolinea infatti che la definizione da lui tracciata tra idea/forma e materia è di ordine puramente logico, *in intellectu* e non *in re*. Nella realtà concreta tuttavia non esiste materia senza forma, come – pare di capire – nessuna forma che già non informi la materia. L'anima rappresenta un aspetto di un'unità inscindibile, che prende un nome differente a seconda della prospettiva dalla quale la si pensi, sia come forza vivificante dell'intelletto, o come l'essenza intelligibile della materia⁵⁹⁶.

L'anima del mondo rappresenta per Bruno il *Deus in rebus*, la forza spirituale che pervade, forma e vivifica la natura, organizzandola in un'ordinata unità, così da farne il simulacro del dio nascosto, il suo volto sensibile. Essa è ontologicamente inscindibile dall'universo esplicito, il quale è l'esplicazione contratta della mente divina. Ciò che il concetto dell'anima esprime nella concezione di Bruno, più che una sorta di ipostasi intermedia tra l'intelletto e la materia, è il pensiero dell'attivo trarre in atto il possibile in seno alla materia, dall'interno di questa. Ma questa razionale, sapiente contrazione sensibile del possibile non è operata da un agente altro da Dio, ma Dio pensato quale 'anima' nel momento atemporale del farsi sensibile e onnipresente nella sua esplicazione. Tale anima però, nella realtà non è più materia che intelletto, e non è qualcosa di posteriore a Dio o altro da esso, ma il suo farsi vita, manifestazione sensibile e dinamica di sé senza muoversi dall'eterna, quieta semplicità dell'Uno. L'anima rappresenta il pensiero di Dio quale artefice, il quale crea le cose non modellando la materia dall'esterno, ma dall'interno: esso è l'*artefice interno* della natura:

596 Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005), p. 193: «Eine in sich gedoppelte (duplike) Einheit, als Form, der abwechselnd die Bestimmung Gott/Intellekt und (Welt-)Seele zugewiesen werden, und als Materie, die, wie wir alle wissen, durch die Bezeichnungen Natur, Mutter/Amme und Gott in bestimmte, schon vor Bruno für die metaphysische Reflexion typische Ambivalenzen gestellt wird».

«La divinità, che è come l'anima dell'anima, la quale è tutta in tutto»⁵⁹⁷

«Nessun savio disse mai le forme riceversi da la materia come di fuori, ma quella, cacciandole come dal seno, mandarle da dentro»⁵⁹⁸

«Da noi si chiama "artefice interno", perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme»⁵⁹⁹

In modo prossimo a Cusano, Bruno non pensa quindi l'anima come una realtà assoluta distinta da Dio e dal mondo, come Dio attivamente presente nel mondo, tutto in tutto eppure non contratto in nessuna delle cose che sono.

Bruno definisce nel *De la causa* l'anima del mondo «forma universale» dell'universo⁶⁰⁰ e attribuisce ad essa nel *Cantus* l'organizzazione dell'ordine universale per mezzo delle *ragioni* in essa contenute, riflesso delle idee presenti nella mente divina⁶⁰¹.

Essa, annoverata nella *Lampas* tra gli *infigurabili*, quale «luce effusa o spirito dell'universo», viene definita «forma delle forme», «primo e universale formatore di tutte le cose», è pensata infatti come il «principio che distribuisce, ordina e porta a perfezione l'atto di ciascuna cosa», in quanto «prepara, dispone e anima la materia»⁶⁰².

La bellezza e la razionalità dell'universo, sulla linea di quanto detto da Plotino, vengono attribuite anche da Bruno all'azione formatrice dell'anima, in quanto «non è bellezza se non consiste in qualche specie o forma, non è forma alcuna che non sia prodotta da l'anima»⁶⁰³.

Gli aspetti fin qui evidenziati sono condivisi da Bruno anche con Ficino, il quale pensa l'anima come mediazione della libera diffusione di Dio, come fondamento del mondo che tiene l'universo in unità: essa è *nodus perpetuus et copula mundi*⁶⁰⁴:

Come osserva Beierwaltes⁶⁰⁵, la ricorrenza, della descrizione ficiniana, di termini quali "connexio", "singula", "cuncta conservat", "centrum naturae", "medium" e "copula", rinviano alla tradizione platonica che abbiamo esaminato, nella quale si situa il pensiero di Ficino intorno

597 *De l'infinito*, Utet p. 55; BL p. 103.

598 *De la causa*, Utet, p. 604; BL p. 23.

599 *De la causa*, Utet pp. 653-654; BL p. 117.

600 *De la causa*, Utet pp. 651-652; BL p. 113.

601 *Cant. circ.*, OMN I, p. 601.

602 *Lampas*, OM, pp. 1044-60.

603 *De la causa*, Utet pp. 658; BL p. 127.

604 Ficino, *De amore*, III 3; 165 (ed. Marcel). Per questo riferimento si veda W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVIII.

605 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVIII.

all'anima, descrivendo l'azione di questa come una *connexio* della realtà, da essa fondata, con l'origine, dalla quale l'universo, proprio in virtù dell'anima, non è mai separato o separabile. «Resultat des Wirkens der *einen* Weltseele ist also: Kontinuität des Seienden insgesamt, lückenloser Bezug zum absoluten Anfang, Vollkommenheit, immanentes Leben und Bewegung des Universums»⁶⁰⁶.

L'anima, per Ficino come per Bruno, è una forza cosmologica e cosmogonica che penetra tutto l'ente creato, unendo in una *concordia* universale ciò che è particolare e distinto, conferendogli insieme ordine e bellezza, in modo da far riflettere, nella molteplicità sensibile, l'unità unificante del fondamento intelligibile⁶⁰⁷. La concezione dell'anima come *nexus* e *copula mundi*, permette a Ficino di pensarla come fondamento metafisico dell'amore, e di pensare così l'amore come espressione della forza unificante dell'anima del mondo: «Ficino begreift 'amor' als Wirkweise der Weltseele; deshalb wird er, wie die Weltseele selbst, als 'nodus perpetuus et copula mundi' benannt. [...] 'Amor' erweist sich durch diese doppelte Vermittlung als Funktion des Mitte-Seins der Weltseele. In diesem Gedanken einer kosmischen 'concordia' durch 'amor' knüpft Ficino – wie dann Bruno – an die kosmologische Prinzipien 'Liebe' und 'Zwist' des Empedokles an und intensiviert die neuplatonische Konzeption nicht zuletzt durch Orphisches»⁶⁰⁸.

Bruno si richiama in effetti nel *De la causa* spesso ad Empedocle, nell'attribuire all'anima la facoltà di unire e distinguere nel produrre le cose naturali e animare l'universo, ed anche alle dottrine orfiche, dalle quali recupera il termine "occhio del mondo" per definire l'azione dell'intelletto universale:

«Questo fabro, dicono, procede dal mondo superiore, il quale è a fatto uno, a questo mondo sensibile, che è diviso in molti; ove non solamente la amicizia, ma anco la discordia, per la distanza de le parti, vi regna. [...] Orfeo lo chiama occhio del mondo, per ciò che il vede entro e fuor tutte le cose naturali, a fine che tutto non solo intrinseca, ma anco estrinsecamente venga a prodursi e mantenersi nella propria simmetria. Da Empedocle è chiamato distintore, come quello che mai si stanca nell'esplicare le forme confuse nel seno della materia e di suscitar la generazione de l'una dalla corrozion de l'altra cosa»⁶⁰⁹

Per quanto Bruno sia vicino agli alti momenti della tradizione platonica che abbiamo considerato, la sua concezione dell'anima del mondo se ne distanzia significativamente in forza della sua differente concezione della materia, non considerata come ontologicamente separata rispetto all'intelletto e all'anima, come come formante un tutt'uno con essi.

606 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVIII.

607 Ficino, *De amore* III 2,162; IV 6, 177; VII 13, 257; VII 14, 259. Cfr. W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), p. XVIII.

608 W. Beierwaltes, *Einleitung a Von der Ursache*, Meiner (1993), pp. XVIII-XIX.

609 *De la causa*, Utet pp. 652-653; BL p. 115.

Uno dei capisaldi della definizione dell' 'anima' del Nolano, è infatti l'unità che lega questa con la materia. L'anima è «eternamente [...] congiunta al medesimo soggetto»⁶¹⁰, attuando l'intrinseca produzione plasmatrice delle cose dall'interno della materia, concepita – come vedremo più approfonditamente nel capitolo dedicato alla concezione bruniana della materia – quale principio dinamico produttivo, al cui essere spetta una dignità divina.

L'azione dell'anima «non accade per modo di memoria, di discorso e considerazione» – come osservato già da Plotino – ma in modo del tutto spontaneo e immediato.

Bruno recupera nel *De magia matematica* una riflessione già presente nel *De amore* di Ficino.

Alla riflessione del filosofo fiorentino, che si chiedeva come fosse possibile riconoscere la vita alle singole cose, e non all'universo intero, Bruno si accosta rivolgendo al lettore una domanda identica nel contenuto:

«Se persino gli esseri inferiori misti e incompleti hanno anima e vita, perché dovrebbe esserne privo l'universo, che produce queste creature quasi partorendole da sé, corpo ben più nobile e principale di quanto non lo sia una pianta o un albero? Come possiamo definire prive di vita la terra e l'acqua, che dal proprio grembo generano, vivificano e accrescono piante ed esseri animati innumerevoli?»⁶¹¹

E ancora in un passaggio del *De la causa*:

«È cosa indegna di razional soggetto posser credere che l'universo e altri suoi corpi principali sieno inanimati [...] non è cosa sì manca, rotta, diminuta e imperfetta, che, per quel che ha principio formale, non abbia medesimamente anima, benché non abbia atto di supposito che noi diciamo animale»⁶¹²

L' 'anima' è il nome dato all'evidenza della presenza di uno «spirito universale [...] insito nella struttura dell'universo»⁶¹³, il *Deus in rebus*, la conoscenza del quale rappresenta per Bruno «il scopo e termine di tutte filosofie e contemplazioni naturali»⁶¹⁴.

610 *De la causa*, Utet p. 657; BL p. 123.

611 *De magia mat.*, OM, pp. 22-23 [Si quippe haec inferiora mixta et partialia animam habent atque vitam, cur non ipsum universum a quo ista tanquam foetus quoddam producuntur, corpus nobilius et magis principale, quam sit planta, arbor? Cur enim terram et aquam negemus vivere, quae ex se innumerabiles plantas, et animantes generantis vivificant nutriunt et augent?]. Il pensiero di un universo vivente, comune a Bruno e Ficino, ha trovato diffusione nella tradizione platonica, grazie al concetto di *anima mundi*, ma ha raggiunto una definizione netta nel Corpus Hermeticum, dove la vicinanza col pensiero di Bruno e Ficino è davvero notevole: «The world, too, is a god. United to him and conserving the order and will of the Father, it is the totality of life. There is nothing in it, through all the duration of the cyclic return willed by the father, which is not alive. The father has willed that the world should be living so long as it keeps its cohesion; hence the world is necessarily god» [*Poimandres*, libro XII, nella trad. di F. Yates, in: *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964), p. 34].

612 *De la causa*, Utet p. 599; BL p. 13.

613 *De magia mat.*, OM, pp. 23 sgg.

614 *De la causa*, Utet p. 717; BL p. 253.

La sua azione è «per tutto e per ogni parte»⁶¹⁵, simile al diffondersi di «una voce, la quale è tutta in una stanza et in ogni parte di quella: per che da per tutto si intende tutta; come queste paroli ch'io dico sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti, e la mia voce si potesse giungere a tutto il mondo, sarebbe tutta per tutto»⁶¹⁶.

La metafora della voce viene ripresa da Bruno anche nella *Lampas*, per illustrare la capacità dell'anima di diffondersi e moltiplicarsi senza che questo comporti alcuna frammentazione nella sua unità metafisica: «Allo stesso modo in cui una voce unica può essere percepita da luoghi innumerevoli senza che questo comporti una sua divisione»⁶¹⁷. Essa permane una e medesima nel suo individuarsi in infinite anime particolari. Nonostante queste appaiano separate, e distinte le une dalle altre sul piano dell'esperienza empirica intramondana, la sua essenza metafisica è sempre unita e identica a se stessa, proprio come una voce che venga percepita individualmente dai «soggetti che la ascoltano e dai luoghi da cui riecheggia la ripercussione nell'aria, benché nel medesimo tempo essa risuoni ovunque integra e in nessun luogo sia percepita come realtà divisa e distinta»⁶¹⁸:

«Dovete avvertire, che se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente, perché tali non sono, e cossi non possono essere in parte alcuna: ma sono tutti per tutto spiritualmente; come per esempio, anco rozzo, potreste immaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza et in ogni parte di quella: per che da per tutto se intende tutta; come queste paroli ch'io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti; e la mia voce, si potesse giungere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dunque a voi, mastro Polihimnio, che l'anima non è individua, come il punto, ma in certo modo come la voce. E rispondo a te Gervasio, che la divinità non è per tutto, come il Dio di Grandazzo è in tutta la sua cappella: perché quello, benché sia in tutta la chiesa, non è però tutto in tutta, ma ha il capo in una parte, li piedi in un'altra, le braccia et il busto in altre et altre parti. Ma quella è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala»⁶¹⁹

L'immagine della voce, che Bruno riprende da Plotino⁶²⁰, ha altresì la funzione di illustrare la distinzione tra presenza materiale e presenza spirituale dell'anima:

«Se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e

615 *De la causa*, Utet p. 669; BL p. 151.

616 *De la causa*, Utet p. 669-670; BL p. 151.

617 *Lampas*, OM, pp. 1052-1053.

618 *Lampas*, OM, pp. 1052-1053 [Quemadmodum vox una in innumerabilibus locis indivisibilis quidem auditur, multiplicabilis vero esse potest per subiecta auditus et loca repercussionum aeris, dum interim ubique tota, nusquam vero divisa auditur].

619 *De la causa*, Utet p. 669-670; BL p. 151.

620 Plotino, *Enneadi* VI 4 12.

dimensionalmente, perché tali non sono, e cossì non possono essere in parte alcuna: ma sono tutti per tutto spiritualmente»⁶²¹

L'anima abita pervasivamente il corpo da lei formato e vivificato, in ogni sua parte integralmente, tutta in ogni parte, senza frammentarsi in nessuna delle membra dalle quali il corpo è composto. Essa non è quindi veramente localizzabile spazialmente, non essendo in una parte del corpo più che in un'altra.

Bruno ripete l'esempio della voce, a illustrare il concetto di minimo inteso *negativamente*, e altresì quello di anima, nel *De minimo*, spiegando che «si l'atome est bien un Minimum entendu privativement (en ce sens qu'il est sans parties), l'âme est de son côté un Minimum pris négativement (parce qu'elle exclut la division ou la divisibilité)»⁶²².

Contrariamente all'atomo fisico e al punto matematico, i quali occupano uno spazio preciso, e distinto da quello occupato dagli altri punti o atomi, l'anima, similmente al diffondersi della voce nello spazio, è tutta intera in ognuna delle parti dei corpi da essa portati alla vita, vivificati, mantenuti nella loro forma⁶²³.

La trattazione dell'anima negli scritti del Nolano si esprime in un continuo gioco dialettico tra l'apparire molteplice e particolare degli effetti finiti della sua infinita attività produttrice, e la sua essenza metafisica unitaria, semplice e indivisa. Essa, portando ad essere l'infinita molteplicità delle cose dall'interno della sostanza materiale, non infrange o disperde, né esaurisce la sua unità metafisica, anzi la diffonde e conferisce all'universo esplicito, il quale è ordinato, regolato, correlato nelle sue singole parti, e mantenuto in unità proprio dall'anima:

«In virtù di quell'anima che serra insieme, ossia tiene uniti efficacemente i principi contrari, o di quello spirito di vita infinitamente infuso ed impresso, che è chiamato anima del mondo [...]. Gli astri hanno un movimento che, derivando dalla natura che è anima o dal detto spirito, che concepiamo come l'anima di ogni anima, è privo, molto più che i nostri moti naturali, di fatica e stanchezza»⁶²⁴

Per quanto la produzione naturale si realizzi in successione temporale e spaziale, secondo un'infinita catena di cause ed effetti, e nel mondo umano in azioni che si producono tramite un processo di pensiero, volizioni, deliberazioni e scelta di strumenti e metodi adatti al raggiungimento di uno scopo, la sua attività è sempre unitaria, immediata, spontanea e perfetta.

L'anima del mondo crea «senza riflettere o disperdere le potenze dell'animo, senza

621 *De la causa*, Utet p. 669; BL p. 151.

622 J. Seidengart, *Le destin de l'âme humaine individuelle dans l'univers infini de Giordano Bruno* (2012), p. 389.

623 Cfr. J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 389.

624 *Acr. cam.* (2009), p. 58.

argomentazione o atto di pensiero produce tutto così come ovunque deve essere prodotto»⁶²⁵, al modo di un perfetto citaredo, il quale è capace di eseguire musiche belle, complesse e armoniose «con poco, scarso o nessun pensiero»⁶²⁶.

L'immagine dell'artista tanto abile da esercitare la sua arte in modo quasi irriflesso, in un'atto di creatività spontanea, è scelta da Bruno per rappresentare l'operare dell'artefice interno⁶²⁷, l'«artista perfettissimo ed eterno»⁶²⁸, il quale, a differenza dell'operare umano è capace di creare «tutto con un semplice sguardo, senza doversi applicare con diligenza»⁶²⁹.

Che il fare dell'anima, immediato, perfetto e semplicissimo, non sia il medesimo dell'operare umano, mediato, discorsivo e imperfetto, tradisce la radicale separatezza tra il finito e l'infinito, che nel pensiero di Bruno segna la differenza tra la dimensione umbratile e quella metafisica.

Pur proveniendo l'ombra, lungo la continuità della *schala naturae*, dall'unità soprasostanziale, essa è caratterizzata dal limite della possibilità, dalla finitezza. Se l'«artista perfettissimo ed eterno» rappresenta la possibilità assoluta, la quale «è tutto quel che può essere», gli esseri particolari, in cui il suo operare si individua, possono essere solo quello che essi possono essere, ovvero possono produrre ed esplicitare solo quanto è reso possibile dalla finita potenza della contrazione materiale in cui il loro essere è individuato:

«Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere [...] in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è cossi nelle altre cose, le quali quantumque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente altro, o altrimenti che quel che sono: perché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. [...] Quello che è tutto che può essere, è uno, il quale nell'esser suo comprende ogni essere. [...] Ogni potenza dunque ed atto che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicitato, disperso e moltiplicato»⁶³⁰

Il concetto bruniano di 'anima del mondo' è uno degli elementi del suo filosofare in cui la dialettica tra i contrari raggiunge la massima arditezza. Poiché l'anima rappresenta il farsi molteplice della potenza divina, essa è il luogo metafisico di sintesi dei massimi contrari.

L'anima è l'unità del molteplice, il 'tutto in tutto' che si fa singola cosa senza muoversi dalla propria quiete e assoluta integrità, l'infinito che si fa finito e l'assoluto che pone il relativo, senza frammentarsi o ridursi in alcun modo, e al contempo esprimendosi, manifestandosi proprio

625 *Lampas*, OM., p. 1409.

626 *Lampas*, OM., p. 1409.

627 Quest'esempio viene ripetuto da Bruno nel *De la causa*, dove l'attività dell'anima, che nulla produce che «non sia al tutto condecante, perfetto, con certo e prefisso ordine, senza atto di cogitazione», viene paragonata al fare di «un perfetto citarista e scrittore». Si veda *De la causa*, Utet p. 657; BL p. 125.

628 *Lampas*, OM., p. 1409.

629 *Lampas*, OM., p. 1409.

630 *De la causa*, Utet pp. 692-693; BL pp. 205-207.

attraverso il molteplice determinato, finito e relativo.

In questo sforzo dell'immaginazione, che a partire dall'orizzonte finito della molteplicità cerca di cogliere l'unità metafisica sulla soglia di una continua contraddizione logica, Bruno annuncia, in forma di difficoltà speculativa e tensione stilistica, quella che sarà la vicenda esistenziale del furioso negli *Eroici furori*. L'essere umano, che è un frammento di mondo umbratile, è sì portato ad essere dalla potenza dell'infinito, e di tale potenza reca una traccia nel profondo del proprio sé, ma le sue possibilità operazionali sono legate alla propria costituzione organica, determinate dalla finitezza di una specifica contrazione materiale. Per quanto egli tenda il proprio amore, l'intelligenza e l'immaginazione, nient'altro può fare che spingersi sempre oltre l'orizzonte di comprensione dato, verso l'intuizione di un'unità che sempre permane al di là del conflitto logico tra i contraddittori. L'esperienza conoscitiva infatti sempre comincia al di qua dell'individuazione nell'ombra, segnata dalla finitezza e dalle opposizioni. L'anima è l'oggetto immaginale di uno sforzo conoscitivo che, studiando le analogie, perviene ad un'unità produttrice del molteplice, nel quale il molteplice è seminalmente contenuto in un infinito poter-essere, dove l'atto coincide con la potenza.

Ragione di questo è che l'artefice interno, pur essendo tutto in tutto, produce effetti definiti e differenti gli uni dagli altri, la cui potenza, sempre determinata, risulta dal sostrato materiale con il quale l'anima interagisce.

Sebbene «tutte le cose hanno in sé anima, hanno vita»⁶³¹ e «spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna cotal porzione in sé che non inanimi»⁶³², gli effetti della potenza formativa dell'anima si manifestano secondo diversi gradi di completezza e complessità a seconda della particolare configurazione del sostrato materiale con il quale interagisce.

Se l'anima si manifesta in certi enti sensibili secondo una potenza solamente vegetativa, mentre in altri esprime la forza vitale creando un universo di rappresentazioni mentali, capaci di rispecchiare immaginalmente la natura, ciò si deve alla particolare configurazione della materia in cui essa opera.

Permanendo in sé stessa identica, nel suo operare universale l'anima si mostra «variabile poi per li soggetti e diversità di materie»⁶³³.

Come nel corpo umano l'anima, pur essendo «tutta in tutto e in qualsiasi sua parte», non si manifesta in ogni parte nel medesimo modo, ma dà luogo a operazioni differenti sulla base delle diverse configurazioni degli organi nei quali ed attraverso i quali agisce, così anche sul piano della pluralità universale si esplica in modi differenti, ora a un semplice livello vegetativo, ora

631 *De la causa*, Utet p. 661; BL p. 133.

632 *De la causa*, Utet p. 661; BL p. 133.

633 *De la causa*, Utet p. 667; BL p. 145.

secondo una più complessa forma speculativa, a seconda delle possibilità offerte dalla materia con cui interagisce:

«Questa [l'anima] intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facultà de' principii materiali attivi e passivi, viene a produr diverse figurazioni, ed effettuar diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, talvolta effetto di vita e senso senza intelletto, talvolta par ch'abbia tutte le facultadi suppressse e reprimute o dalla imbecillità o da altra ragione de la materia»⁶³⁴

Il farsi molteplice dell'Uno, operando dall'interno della materia, viene colto dall'intelligenza umbratile come l'unità di una vita universale, dove a manifestarsi nella natura vicissitudinale è un' «essenza del tutto invisibile e ovunque tutta, e che nondimeno, in funzione degli atti e delle operazioni che di volta in volta può compiere», determinati dal sostrato materiale in cui viene a specificarsi, «si manifesta in un corpo secondo un determinato modo di essere, in un altro secondo un altro. Ovunque opera il medesimo spirito, ma non è ovunque spirito delle medesime cose»⁶³⁵.

La funzione attribuita dalla tradizione platonica all'anima, quella di unificare dinamicamente l'identico con il divisibile, e di conservare tale unità quale forza vivificante universale, viene espressa da Bruno nella *Lampas* con l'immagine di uno specchio infranto, nei frammenti del quale si «riflette tutta intera l'immagine del sole» – dove il sole rappresenta, secondo la metafora della luce, il principio divino autoesplicantesi. Il riflesso del sole, però, non si ripete uguale in tutti i frammenti: in alcuni di questi, «sia per la loro piccolezza, sia per un qualche difetto insito nella loro superficie, apparirà solo un riflesso confuso, o addirittura non apparirà riflesso alcuno di quella forma universale, la quale è tuttavia presente in essi, pur senza esplicarsi nella sua totale essenza»⁶³⁶.

Bruno si esprime analogamente nel *De magia naturali*, a significare lo stesso pensiero, dove afferma che «la totalità corporea è infatti tutta in tutto e nell'intero universo, mentre la sostanza dell'anima è tutta in qualsivoglia parte, cioè costituendo ovunque il tutto e ovunque restituendo l'immagine del tutto, ora in modo più chiaro, ora in modo più oscuro, ora in forma singolare, ora in forma molteplice; e l'immagine di una medesima idea e luce viene riprodotta tutta intera da ogni particella di materia, come anche dalla materia nella sua totalità: come si può vedere in un grande specchio che riflette l'immagine di un unico oggetto, e che poi, frantumato in mille pezzi, continua a riflettere da ogni parte quell'immagine intera»⁶³⁷.

634 *De la causa*, Utet pp. 663-664; BL pp. 137-139.

635 *Lampas*, OM, pp. 1051-1057.

636 *Lampas*, OM, p. 1057.

637 *De mag. nat.*, OM, p. 243 [Universum corpus est totum in toto et universo, ipsa vero est tota in qualibet parte, ubique videlicet totum quoddam constituens et totius imaginem referens, ubi clarius, ubi obscurius, ubi

Il presupposto speculativo di questa descrizione dell'esplicarsi dell'anima è la rivalutazione bruniana della materia, la quale da *prope nihil* viene rivalutata e assunta a principio metafisico che co-determina l'opera plasmatrice dell'anima. La materia è infatti con-causa della vita universale, e non un mero sostrato inerte, sul quale dall'esterno, come su cera, l'anima possa imprimere le proprie forme.

Anche Plotino nell'*Enn.* I, 8 riconosce che l'anima non è onnipotente sulla materia, e che può conferire forma a questa solo nella misura in cui la materia è capace di accogliere le forme. Ma la posizione di Bruno si distingue nettamente da quella di Plotino. Innanzitutto la co-determinazione della natura da parte della materia non viene vista dal Nolano come mero limite negativo, opposto all'irradiamento positivo dell'anima, quindi in forma di una resistenza dovuta all'imperfezione della materia, alla quale sia da attribuire l'origine del male. Inoltre la materia non è concepita come pura passività, sulla quale intervenga dall'esterno l'emanazione delle forme⁶³⁸.

La materia, e non la forma, è per Bruno la vera sostanza, che sempre permane al di là dei mutamenti vicissitudinali, del succedersi delle forme.

Bruno recepisce e inverte l'insegnamento aristotelico, per il quale è l'anima, concepita come forma, ad agire e fecondare la materia, portando il corpo a un certo livello di complessità e dotandolo degli organi necessari allo svolgimento delle proprie funzioni vitali.

Per Aristotele l'anima è la forma, cioè il principio animatore del corpo vivente. L'anima è forma per il fatto che la forma è la causa per cui un ente possiede una certa proprietà, e l'anima è la causa delle proprietà vitali e psichiche dei viventi. Secondo lo Stagirita l'anima è la causa formale o l'essenza del vivente, sia perché è causa del suo esser-tale, sia perché reappresenta il suo atto, cioè la sua attualizzazione e realizzazione. Essa è anche causa motrice, ossia principio di tutti i movimenti e mutamenti del vivente, di ordine sia locale, sia quantitativo, sia qualitativo⁶³⁹, e soprattutto causa finale, nel senso che fine del vivente è – come aveva già visto Platone⁶⁴⁰ – la conservazione e la perpetuazione della specie, ovvero della loro forma. L'anima stessa è dunque il fine, come scopo cui tende il corpo, in base al principio generale secondo cui si ha la potenza proprio per l'atto (*Metafisica*, IX, 8, 1050a9s), poiché per Aristotele il fine dei viventi non è altro che l'esercizio delle attività a loro peculiari, cioè sviluppare, esplicitare il proprio potenziale⁶⁴¹.

Bruno recepisce in parte la concezione di Aristotele, in quanto anche per il Nolano ogni forma,

singularius, ubi multipliciter, ut eiusdem ideae species atque lucis ab omnibus materiae particulis tota refertur, sicut etiam tota a tota materia, quod sane in magno speculo licet contemplari, quod unam unius rei refert imaginem, idemque rursum in mille frustra contritum ex omnibus partibus integrum nihilominus refert imaginem].

638 Si veda *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259: «Si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vòta e le escluda».

639 Aristotele, *Anima*, II, 4, 415b8ss.

640 Platone, *Simposio*, 206a.

641 E. Berti, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima* (1977), p. 378.

distinzione e finalità è da attribuire all'attività dell'anima, ma al contempo la capovolge, poiché per lui l'anima e la materia sono tanto intrinsecamente unite da essere la medesima realtà, al punto che le funzioni attribuiti da Aristotele all'anima, seppur riconosciute in un primo momento all'intelletto universale, finiscono per essere attribuiti della materia stessa, la quale produce ogni cosa, dando vita dal suo interno a tutte le forme possibili.

Bruno inverte quindi la reazione transitiva, da soggetto a oggetto, attribuita da Aristotele all'azione della forma sulla materia, per capovolgerla in una concezione auto-fondante della natura, dove non solo la materia non appetisce la forma perché la genera dal suo interno, ma è la forma che desidera «materia per perpetuarsi perché separandosi da quella perde l'essere lei»⁶⁴².

Quando il composto si corrompe è sbagliato dire «che la forma fugge la materia»: si verifica piuttosto la situazione opposta, cioè «che la materia rigetta quella forma, per prender l'altra»⁶⁴³.

Per Bruno l'individuazione dell'anima è condizionata dalla materia non perché la mancanza di questa si opponga all'emanazione delle forme divine, ma perché la materia stessa produce dal proprio interno la molteplicità degli accidenti naturali, «non per modo di apposizione e recezione», ma «per modo di separazione», ovvero ripartendo il substrato per esplicitare le forme che essa 'spinge' verso la superficie dell'esistere, lasciandole emergere dal proprio interno:

«Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recezione: dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vòta e le escluda. Quella dunque che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina, et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza»⁶⁴⁴

L'anima e la materia rappresentano nel pensiero di Bruno i due principi permanenti, che sottostanno ai mutamenti vicissitudinali, dai quali proviene ogni singola esistenza e ai quali ritorna ogni esistenza. L'anima infatti per Bruno «mantiene congiunte ed ordinate le parti degli animali, le quali si separano quando l'anima se ne allontana»⁶⁴⁵. Essa produce le singole esistenze individuali, ordinandole e mantenendole nella loro forma, distinguendole le une dalle altre, eppur restando presente inalterata in ognuna di esse, quale «essenza divina, che è tutta in tutto, empie tutto, et è più intrinseca alle cose che la essenza propria di quelle, perché è l'essenza de le essenzie, vita de le vite, anima de le anime»⁶⁴⁶.

642 *De la causa*, Utet p. 723; BL p. 267.

643 *De la causa*, Utet p. 723; BL p. 267.

644 *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259.

645 *Acr. cam.* (2009), pp. 127-128.

646 *De l'infinito*, Utet p. 55; BL p. 101.

I.III.IV Anima universale e anima individuale

Il ruolo svolto dall'anima nella produzione di tutte le realtà naturali e la sua presenza all'interno di ogni ente, conseguenza dell'assunto bruniano che l'anima operi non dall'esterno, ma dall'interno del sostrato materiale, pone, specialmente in relazione con il suo assunto della radicale impermanenza degli enti, la domanda cruciale su quale sia la relazione tra l'anima universale e l'anima individuale nella speculazione metafisica di Bruno.

Bruno si richiama al pensiero plotiniano nell'affermare che «Plotino sostiene che tutte le anime sono una sola»⁶⁴⁷, e nel *De la causa* gli enti individuali vengono detti essere meri accidenti passeggeri dell'unica sostanza. Queste affermazioni impongono di riflettere sullo statuto ontologico dell'anima individuale, e quindi su quale sia «il destino dell'anima umana individuale nell'universo infinito di Giordano Bruno»⁶⁴⁸.

L'affermazione dell'accidentalità degli enti, rispetto al solo permanere dell'anima e della materia, ha per conseguenza un conforto filosofico di fronte al timore della morte, in quanto «essendo questo spirito persistente insieme con la materia, la quale gli Babiloni e Persi chiamano ombra; ed essendo l'uno e l'altra indissolubili, è impossibile che in punto alcuno cosa veruna vegga la corrosione, o vegna a morte secondo la sostanza; benché, secondo certi accidenti, ogni cosa si cangie di volto, e si trasmuta or sotto una or sotto un'altra composizione, per una o per un'altra disposizione, or questo or quell'altro essere lasciando e repigliando»⁶⁴⁹.

Bruno afferma nel *De l'infinito*:

«Mentre consideramo più profondamente l'essere e sostanza di quello in cui siamo inmutabili, troveremo non esser morte, non solo per noi, ma né per veruna sostanza; mentre nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto, per infinito spacio scorrendo, cangia il volto»⁶⁵⁰

Come correlato dell'assunto dell'impermanenza degli enti, Bruno sembra però addirittura negare la realtà all'esistenza individuale, compresa anche quella umana, sostenendo che «tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale. [...] Perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra

647 Cfr. Plotino, *Enn.* IV 9.

648 La frase tra le virgolette è la mia traduzione in italiano del titolo di un' articolo di Jean Seidengart, la cui lettura è stata rilevante per l'approfondimento di questo tema, esposto nel presente capitolo. Si veda J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*(2012), cit.

649 *De la causa*, Utet p. 599; BL pp. 13-15.

650 *De l'infinito*, Utet p. 26; BL p. 41.

cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno»⁶⁵¹.

Bruno afferma dunque la radicale contingenza dell'esistenza umana, almeno quella fisica, e offre proprio questa prospettiva come conforto di fronte ai timori della morte.

Ciò che non è chiaro, e che quindi merita un serio approfondimento, anche per l'evidente ricaduta esistenziale, è cosa ne sia dell'anima individuale umana, intesa come cosciente identità dei vissuti, all'avvenire della morte individuale.

Una sintetica esposizione del modo in cui Bruno concepisce la relazione tra l'universo e i modi dell'universo, ovvero gli enti particolari, è rilevante ai fini di fornire una risposta agli interrogativi sopra citati.

L'universo è l'esplicazione, nella materia, dell'infinita potenza di Dio. Il termine 'universo', nell'uso bruniano, indica «l'être pris comme totalité et qui ramène la multiplicité des êtres a une unité commune d'appartenance»⁶⁵². Nell'universo l'atto e la potenza coincidono. Esso è tutto ciò che può essere, pertanto è qualcosa di immobile, perfetto, infinito, vera immagine di Dio. Gli enti particolari, invece, a differenza del tutto nel quale sono compresi, non esprimono che ciò che essi sono e possono essere.

Essendo la ragione dell'essere nient'altro che l'auto-esplicazione dell'Uno, è necessario un mutamento costante, la vicissitudine, delle singole cose naturali, affinché l'infinito possa esplicarsi attraverso degli enti finiti:

«Il faudrait donc un devenir infini pour contracter successivement toutes le figures possibles, c'est à dire tous les aspects particuliers de l'être total. Le partie voudrait être le tout, mais elle n'en peut être qu'un seul et unique aspect: elle est bien un être (une unité), mais elle n'épuise pas à elle seule la réalité infinie de l'Être-un»⁶⁵³

Poiché ogni singolo ente può contrarre solo una forma per volta, è necessario un ininterrotto trapassare degli enti, affinché la materia possa contrarsi in nuove forme, in modo da poter esplicare l'infinita potenza divina. Più forme potrebbero infatti risultare contrarie o incompatibili nello stesso individuo; da qui segue, argomenta Bruno, la necessità che una forma, scaduto il tempo della sua sussistenza empirica, si separi dal sostrato materiale, affinché la materia, libera da un determinato ordine di aggregazione, possa decomporsi per tornare a contrarsi in una successiva esplicazione della potenza divina.

«Perché dunque le cose si cangiano, la materia particolare si forza ad altre forme? Vi rispondo, che non è

651 *De la causa*, Utet p. 729-730; BL pp. 279-281.

652 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*(2012), cit., p. 387.

653 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 387.

mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; perché quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere: di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere; e non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perché molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esserne contrarie o per appartenere a specie diverse; come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo e uomo, sotto dimensioni di una pianta e uno animale. Oltre, quello comprende tutto lo essere totalmente, perché extra e oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo extra né oltre; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente, perché oltre ciascuna sono infinite altre. Però intendete tutto essere in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una, ma non unimodamente»⁶⁵⁴

Senso dell'essere, sua giustificazione ontologica, è per Bruno la manifestazione sensibile di Dio, il rispecchiamento dell'Uno, il quale però si esplica pienamente solo nell'universo, nel tutto infinito. Le singole esistenze individuali sono necessariamente contingenti e transeunti, poiché la loro sola giustificazione ontologica è la successiva esplicazione dell'infinita potenza divina. Esse sono per essenza fugaci e mutevoli.

Senso del finito è per Bruno l'espressione dell'infinito. Dunque il finito realizza sé solo nella tensione oltre sé, nell'annientamento di sé in quanto finito, per affermare l'infinito. L'infinito, l'Uno, è per Bruno la sola verità, solo vero essere e solo bene a cui tendere. Solo sulla base di questi assunti della filosofia bruniana, è possibile inserire nel tessuto argomentativo della sua metafisica, e quindi comprendere, la radicale presa di posizione del Nolano sulla contingenza degli enti, che per la sua importanza vale la pena ancora ricordare, alla luce di quanto detto:

«Tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale. [...] Perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno»⁶⁵⁵

Per Bruno solo l'Uno e l'universo hanno vera consistenza ontologica. Più precisamente, poiché il Nolano concepisce l'Uno come il fondamento super-sostanziale, veramente essenti sono soltanto i due principi e la causa, ovvero la materia e l'anima-intelletto. Dato però che l'anima-intelletto e la materia non rappresentano due realtà distinte, ma mere distinzioni logiche di ciò che in realtà è uno, e che questo uno, dal quale – e nel quale – l'infinita potenza dell'anima si esplica nell'infinta estensione della materia, è l'universo, solo l'universo vivente, ovvero la natura, ha per Bruno una

654 *De la causa*, Utet p. 729; BL p. 279.

655 *De la causa*, Utet p. 730; BL p. 281.

vera consistenza ontologica.

Gli enti particolari sono per il Nolano soltanto volti labili, aspetti fuggitivi dell'Uno-Tutto⁶⁵⁶.

È dunque evidente che, come osserva Seidengart, «Bruno adopte une position qui est profondément antichrétienne, car elle nie, sinon la réalité de l'existence individuelle, du moins elle refuse de lui donner la consistance ontologique d'une substance. Ce qui ne veut pas dire que l'individu singulier n'ait ni réalité, ni dignité: car il est déjà "un aspect de Dieu", et tout l'être est en chaque chose»⁶⁵⁷.

Il radicale rifiuto, da parte di Bruno, di riconoscere lo statuto ontologico di sostanza agli enti particolari, stride con il riconoscimento implicito dell'esistenza degli intelletti individuali presente nel *De la causa*. Come abbiamo già osservato, nel secondo dialogo del *De la causa*, distinguendo tra intelletto divino, mondano e «gli altri particolari», Bruno ammette l'esistenza degli intelletti particolari, il che, come rileva Seidengart, «doit implicitement admettre que les intellects particuliers sont aux âmes particulières ce que l'Intellect universel est à l'âme du monde. Pour lui, la relation entre l'Intellect universel et les intellects particuliers est du même type que celle qui existe entre l'Âme du monde et les âmes particulières»⁶⁵⁸:

«E giongo a questo che, sicome questo efficiente è universale nell'universo ed è speciale e particolare nelle parti e membri di quello, cossì la sua forma e il suo fine»⁶⁵⁹

Bruno quindi, pur affermando la radicale contingenza degli enti particolari, riconosce l'esistenza di intelletti ed anime individuali. Sua convinzione infatti è, come abbiamo già accennato, che «sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo che comunmente se dice animato: perché spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna cotal porzione in sé che non inanimi»⁶⁶⁰.

La questione che qui dobbiamo risolvere è pertanto se la molteplicità d'anime ed intelletti esistenti abbia un'esistenza indipendente dall'anima del mondo, cercando al contempo di chiarire il tipo di relazione che le prime intrattengono con essa.

Per spiegare come egli intenda la relazione tra anima individuale e anima universale, Bruno ricorre alla metafora dell'anima come specchio, descrivendo le anime individuali degli specchi

656 Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005) p. 194: «Bruno konfrontiert [...] die absolute Einheit mit allen anderen Einheiten und zwar so, daß, radikal gesagt, eigentlich nur die absolute Einheit wirklich 'ist', die anderen Einheiten hingegen einen immer wieder wechselnder Selbstausdruck oder das Antlitz (volto) von ersterer darstellen».

657 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 388.

658 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 385.

659 *De la causa*, Utet p. 655; BL p. 121.

660 *De la causa*, Utet p. 661; BL p. 131.

viventi dell'Uno.

La metafora dell'anima come specchio si trova già in Plotino⁶⁶¹, ed è presente anche in Agostino, il quale nel *De Trinitate*, recuperando il tema de *l'Imago-Similitudo* di *Genesi* I, 26, 27 afferma che l'anima è immagine di Dio, «non ancora Dio, ma la sua immagine»⁶⁶².

Come osserva Seidengart, l'immagine dell' 'anima-specchio' è diffusa all'epoca del Rinascimento: Bovillus nel suo *Liber de Sapiente* definisce l'uomo «specchio del mondo»⁶⁶³, e Cusano nel *De Idiota* si riferisce al pensiero come a una sorta di «specchio vivente»⁶⁶⁴.

Bruno impiega tale metafora nella *Lampas*, argomentando che l'anima è al contempo una e molteplice, perseguendo una finalità analoga a quella di Plotino nella *V Enn.*, dove il filosofo ellenistico per argomentare quale sia lo statuto ontologico dell'anima afferma:

«Il fatto che l'anima sia unica, non significa che essa non partecipi in alcun modo della pluralità – ciò può essere attribuito solo agli esseri superiori –; noi vogliamo piuttosto dire che essa è una e molteplice, e che partecipa al contempo 'alla natura che si divide nei corpi e anche alla natura indivisibile'⁶⁶⁵ [...] Il che significa che nei corpi

661 *Enneadi* I 4 10; IV 3 10-12; IV 3 17; VI 6 2. Plotino considerava anche la materia come uno specchio, si veda *Enn.* III 6 7.

662 Agostino, *De Trinitate*, XIV, 8, 11: «Ora però siamo giunti a quella discussione in cui abbiamo preso a considerare ciò che vi è di supremo nella mente umana, quello con cui essa conosce Dio o può conoscerlo, al fine di trovare in essa l'immagine di Dio [ut in eo reperiamus imaginem dei]. Per quanto infatti la mente umana non sia della stessa natura di Dio [non sit eius naturae cuius est deus], tuttavia l'immagine di quella natura di cui nessuna natura è migliore, va cercata e trovata in noi là dove anche la nostra natura non possiede nulla di migliore. Ma anzitutto si deve considerare la mente in se stessa, prima che sia partecipe di Dio, e in essa va scoperta l'immagine di Lui [in ea repierenda est imago eius]. Abbiamo detto infatti che essa, anche se logora e deforme per aver perso la partecipazione a Dio, tuttavia rimane immagine di Dio. Difatti è immagine di Dio per il fatto stesso di essere capace di lui e di poterne essere partecipe, poiché un bene così grande non può esistere se non in quanto è immagine di lui. Ecco dunque che la mente ha memoria di sé, comprende sé e ama sé. Se scorgiamo questo, scorgiamo una trinità, non ancora Dio, certamente, ma l'immagine di Dio [nondum quidem deum sed iam imaginem dei]». Cfr. inoltre *Ibid.*, XII, 11, 16: «Il vero onore dell'uomo è l'immagine e somiglianza con Dio [imago et similitudo dei], che non viene conservata se non restando rivolti verso colui dal quale è impressa». Ancora *ibid.* XIV, 15, 20: «Per questa immagine di Dio che ha in sé, essa è così potente che è capace di aderire a colui di cui è immagine [qua in se imagine dei tam potens est ut ei cuius imago est valeat inhaerere]. Per alcuni di questi riferimenti si veda J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 391.

663 Bovillus, *Liber de Sapiente* (1987), cap. XXVI, pp. 81-84: «L'uomo [...] è stato fatto e creato [...] perché divenga multiveggente e sia espressione e specchio naturale di tutto, staccato e separato dall'ordine universale, collocato in alto e al di fuori di tutto, centro di tutte le cose. Infatti è natura dello specchio d'essere contrapposto a ciò di cui deve accogliere in sé l'immagine. [...] La natura dell'uomo è la natura medesima dello specchio. La natura dello specchio consiste nell'essere fuori di tutto, contrapposto a tutto, nel non racchiudere niente, nessuna immagine naturale. [...] Il luogo proprio dello specchio e dell'uomo è perciò nell'opposizione, estremità [...] là dove niente è, dove nulla è in atto, fuori di tutto; ma dove per altro tutte le cose devono manifestarsi. [...] Dio vide che mancava uno spettatore del tutto, un occhio dell'universo [...]. L'uomo dunque fu posto al di fuori delle varietà e proprietà del tutto, in luogo opposto a tutte le altre cose, nel centro del mondo, nel mezzo di tutto, [...] che colmò con la potenza, col riflesso, con la specie, con le immagini e con le ragioni sue, tutto ciò che in natura era rimasto vuoto».

664 Cusano, *De Idiota*, III dialogo *De mente*, cap. V. La metafora dell'anima-specchio ricorre inoltre nel *Commento al Timeo* di Ficino, I, cap. 12, e in Pico della Mirandola (1942), *Heptaplus*, Expos. V, cap. 6. Si veda inoltre Cassirer, *Individuum und Kosmos*, trad. fr. Paris, Minuit, 1983, p. 262. Per questi riferimenti si veda J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 391.

665 Qui Plotino fa implicito riferimento alla concezione dell'anima del mondo esposta da Platone nel *Timeo*, 35a 1-5: «Dio ha formato l'anima [...] dalla sostanza indivisibile, la quale si comporta sempre invariabilmente, e dalla sostanza divisibile che è nei corpi. Ha combinato queste tra loro, mescolandole, formando una terza sostanza

molteplici c'è una e una sola anima; ma prima di quest'anima unica suddivisa nella molteplicità, esiste un'altra anima niente affatto divisa. Quella che è nei corpi molteplici proviene da essa, ed è come l'immagine ripetuta in più luoghi di una sola anima permanente nella propria unità»⁶⁶⁶

Bruno sviluppa ulteriormente il tema plotiniano dell'anima individuale come immagine dell'anima universale moltiplicata nei corpi, paragonando nella *Lampas Triginta Statuarum* le anime individuali ad una molteplicità innumerabile di frammenti di un unico grande specchio infranto⁶⁶⁷: anima che è tutta in tutto e una in ognuno, anche se moltiplicata in innumerabili anime, soggetti e animali:

«L'anima, tutta intera nel tutto e nell'uno, ormai, ora che il corpo è stato diviso, per così dire, in molteplici frammenti e che è stato moltiplicato in diverse numerabili ipostasi, sono prodotte delle anime molteplici, in modo che i soggetti sono molteplici e altrettanti animali sono prodotti, o quantomeno dei corpi animati, così che l'anima non manifesta dappertutto la sua forma e la sua potenza, per questo alcuni di questi viventi sono considerati da certuni come privi d'anima. Come se il sole è uno ed è dato un solo specchio continuo, in tutto questo specchio sarà possibile contemplare un unico sole; se accade che questo specchio s'infrange e si moltiplica in parti innumerabili, in ognuna di queste parti vedremo rappresentata l'intera immagine del sole, mentre invero in alcuni frammenti, a causa della loro minutezza o a causa della loro inattitudine a raffigurare, apparirà qualcosa di confuso o quasi nulla di questa forma universale, sebbene questa vi si trovi, anche se in modo non-esplicito. Di conseguenza se come uno specchio infranto, a causa della moltiplicazione delle parti, sono moltiplicati i sostrati delle anime animali, se accade che, di nuovo, tutte le parti si uniscono in una sola massa, uno sarà lo specchio, una la forma, una l'anima, come se tutte le fonti, tutti i fiumi, tutti i laghi, tutti i mari convergano in un unico oceano, una sarà Anfritrite»⁶⁶⁸

Ora questa frammentazione dell'anima, spiega Bruno, non è conseguenza di una perdita d'identità da parte del principio formale, che è per essenza uno e causa di ogni unità nella natura, ma è

intermedia comprendente la natura del medesimo e quella del diverso». Per questo riferimento si veda J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 392.

666 Plotino, *Enneadi* IV 9 2-4.

667 Il paragone dell'anima con uno specchio risale a Plotino, *Enn.* VI 4 7-12. Come osserva Seidengart, anche l'immagine di uno specchio infranto, anche se in un contesto del tutto differente, si trova già in Plotino, *Enn.* I 4 10.

668 *Lampas OM*, pp. 1056-1057 [Ea anima quae in toto tota et in uno una videbatur, iam multiplices in multa; veluti in fragmenta distracto corpore, et in diversas hypostases numerales multiplicato, multae fiunt animae, sicut multa sunt obiecta, et totidem producuntur animalia, vel saltem nihilominus animata corpora, quamvis non ubique anima speciem viresque suas exerat, unde quaedam sine anima a quibusdam iudicantur. Quod ita ferme est, quemadmodum si unus sit sol, et unum continuum speculum: in toto illo uno speculo licebit unum solem contemplari. Quod si accidat speculum illud confringi et in innumerabiles portiones multiplicari, in omnibus portionibus totam repraesentari videbimus et integram solis imaginem; in quibusdam vero fragmentis – vel propter exiguitatem, vel propter figurationis indispositionem – aliquid confusum, vel prope nihil de illa forma universali apparebit, cum tamen nihilominus insit, inexplicata tamen. Itaque si – quemadmodum uno perfracto speculo – propter partium multiplicationem animarum et animalium multiplicata sunt supposita, si accidat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima, sicut si omnes fontes, flumina, lacus et maria in unum concurrant oceanum, unus erit Amphitrites]

dovuta all'individuazione nella materia.

L'immagine dello specchio infranto riveste infatti in Bruno la funzione di raffigurare simbolicamente l'unità sostanziale dell'anima – rappresentata da Anfitrite –, la quale permane una e identica anche nella sua moltiplicazione in un infinito numero di anime individuali.

L'anima del mondo non si frammenta nelle singole anime individuali, piuttosto, per la sua interazione con la materia, essa interagisce con la plasmabilità della materia, contraendo questa in esistenze particolari, nelle quali viene volta per volta esprimendo momenti dell'infinita potenza divina.

L'interazione con il sostrato materiale, il quale permette la moltiplicazione dell'anima, senza che questa perda la propria unità, permette l'individuazione di questa, la quale infondendosi nelle contrazioni materiali da lei stessa formate, apre all'esistenza le anime e gli intelletti particolari.

Seidengart osserva che «c'est assurément ici que l'on retrouve une trace de l'enseignement averroïste qu'il reçut dans sa jeunesse. En effet, Bruno montre qu'il existe entre les diverses âmes individuelles et l'âme du Monde la même relation que celle qui unit la pensée humaine à ses propres idées, c'est-à-dire une sorte de causalité *immanente*. [...] Bien que la pensée ne puisse être réduite à l'une de ses innombrables idées, celle-ci portent une trace de la pensée qui les a façonnées, qui les a mises en forme»⁶⁶⁹.

È senz'altro corretto, e opportuno soffermarsi sulle influenze esercitate su Bruno dalla gnoseologia averroista, ai fini di un'esauriente trattazione della relazione che intercorre tra l'anima, l'intelletto individuali e la loro matrice universale.

Come sottolineato da Seidengart, Bruno instaura uno stretto parallelismo tra anima del mondo e anima individuale, così come tra intelletto agente e intelletto individuale.

Abbiamo già ricordato che nel *De la causa*, per spiegare in che modo l'anima del mondo possa essere «principio e causa di cose naturali», viene argomentata [la relazione tra l'anima e il corpo mediante la relazione analoga che il nocchiero ha con la nave. Il nocchiero, dal momento che è mosso insieme alla nave, è anche parte di questa, ma ne è al contempo distinto in quanto, governandola, è causa del suo movimento. Bruno conclude l'argomentazione ricordando che neanche Aristotele definisce l'intelletto «anima e forma di corpo; ma come uno efficiente separato dalla materia secondo l'essere, dice che quello è cosa che viene di fuori»⁶⁷⁰.

Qui è riconoscibile l'influenza della teoria dell'intelletto separato di Averroé, più estesamente discussa nella *Lampas*, dove viene affermato che «l'intelletto primo non ha alcuna relazione con la sostanza delle cose particolari e, pur operando nell'intimo delle cose, nondimeno non è parte di

669 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 395.

670 *De la causa*, Utet p. 656; BL p. 123.

esse. Ancora, lo definiscono separabile dalle cose non certo perché da un dato luogo cominci ad allontanarsi, o cessi di presentarsi, ma perché, al dissolversi delle cose, esso cessa di esplicitare le proprie operazioni»⁶⁷¹.

La vicinanza di Bruno con la dottrina gnoseologica averroista si lascia desumere anche dalla vicinanza di certe conclusioni espresse nella *Cabala* con i timori espressi da Tommaso verso le implicazioni gnoseologiche di questa gnoseologia. L'Aquinate aveva infatti obiettato che, una volta separato l'intelletto dalla forma sostanziale dell'uomo, questo sarebbe di fatto reso simile alle bestie⁶⁷².

Il Nolano giunge in effetti a conclusioni simili nella *Cabala*, affermando una sostanziale uguaglianza ontologica tra uomini e animali.

Bruno sostiene infatti che l'esplicitazione della capacità intellettuale degli uomini non ha alcuna superiorità ontologica rispetto all'«istinto naturale» degli altri animali. Se essi non esprimono virtù intellettuali al pari dell'uomo è solo perché «non hanno tal complessione che possa esser capace di tale ingegno; perché l'universale intelligenza in simili e molti altri animali per la grossezza o lubricità della material complessione non può imprimere tal forza di sentimento in cotali spiriti»⁶⁷³. Ma ciò non significa che il comportamento degli animali non partecipi dello stesso intelletto all'opera anche nell'uomo, esplicitando semplicemente un diverso grado di partecipazione all'intelletto, «perché non ha apprensiva, retentiva adeguabile e congenea a quella de l'uomo, ma tal

quale conviene alla sua specie; in raggion della quale non ha bisogno ch'altri gl'insegne di volare, cercare il vitto, distinguere il nutrimento dal veleno, generare, nidificare, mutar abitazioni, e riparar alle ingiurie del tempo, e provvedere alle necessitadi della vita non men bene, e tal volta miglior – e più facilmente che l'uomo»⁶⁷⁴.

Bruno fonda queste affermazioni ricorrendo alla sua teoria del descenso dell'intelletto universale verso il molteplice particolare, che esprime ricorrendo alla figura dell'irradiamento del sole, e rifacendosi espressamente ad Averroè:

671 *Lampas*, OM, p. 1035 [Ad rerum particularium substantiam non pertinet et ita in iis operatur, ut eorum pars non existat. Separabilis quoque ab his esse dicitur, non quia abesse ex aliquo loco incipiat, vel adesse desinat, sed quia per rerum dissolutionem ab operatione desistit].

672 Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles* II, 59: «Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens». Per questo riferimento si veda lemma "Averroè", in: *Parole, concetti, immagini*, op. cit. p. 207.

673 *Cabala*, Utet p. 454; BL p. 99.

674 *Cabala*, Utet p. 455; BL p. 99.

«Dico che la intelligenza efficiente universale è una de tutti; e quella muove e fa intendere; ma, oltre, in tutti è l'intelligenza particolare, in cui son mossi, illuminati ed intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero de gli individui. Come la potenza visiva è moltiplicata secondo il numero de gli occhi, mossa ed illuminata generalmente da un fuoco, da un lume, da un sole: cossì la potenza intelletiva è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima, alli quali tutti sopra splende un sole intellettuale. Cossì dunque sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti: e sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo.

Sebasto. Dite quel che vi piace, ed intendetela come volete; ché io negli animali non voglio usar di chiamar quello instinto ragionevole intelletto.

Onorio. Or se non lo puoi chiamar senso, bisogna che ne gli animali, oltre la potenza sensitiva ed intelletiva, fingi qualch'altra potenza conoscitiva.

Sebasto. Dirò ch'è un'efficacia de sensi interiori.

Onorio. Tal efficacia possiamo ancor dire che sia lo intelletto umano; onde naturalmente discorre l'uomo, ed è in nostra libertà di nominar come ci piace e limitar le diffinitioni e nomi a nostra posta, come fe' Averroè. Ed anco è in mia libertà de dire che il vostro intendere non è intendere, e qualunque cosa che facciate, pensare che non sia per intelletto, ma per instinto; poiché l'operazioni de altri animali più degne che le vostre (come quelle dell'api e de le formiche) non hanno nome d'intelletto ma d'instinto. O pur dirò che l'instinto di quelle bestiole è più degno che l'intelletto vostro»⁶⁷⁵

Qui Bruno si rifà alla correzione di Averroè della classificazione delle facoltà del senso interno attribuita ad Avicenna.

Alle tre facoltà poste da Galeno (immaginazione, cogitativa e memoria), Avicenna aggiunge anche il *sensus communis* e la *vis aestimativa*⁶⁷⁶. La *vis aestimativa* sarebbe alla base della capacità animale di valutare dell'utilità o dannosità degli oggetti esteriori, e rappresenterebbe così una sorta di equivalente della facoltà cogitativa presente nell'uomo. Tale *vis aestimativa* permetterebbe agli animali di effettuare valutazioni anche senza un'immediata esperienza della convenienza o del danno di una cosa per la loro esistenza, come significato dall'esempio della pecora che collega la sensazione di timore alla vista del lupo.

Nel passo riportato Sebasto si richiama a questa facoltà per rafforzare la distinzione tra l'animale e l'uomo. Per confutare Sebasto, Bruno si appella al rifiuto di Averroè di riconoscere l'estimativa come facoltà distinta dalle altre, integrando la posizione del Cordobense nel proprio radicale monismo, secondo cui il senso non è che un altro nome per l'universale esplicazione dell'intelletto.

⁶⁷⁵ *Cabala*, Utet pp. 455-457; BL pp. 101-103.

⁶⁷⁶ Quest'ultima assente dalla trattazione aristotelica.

In un passo della *Destructio* tratto dalla seconda delle *Disputationes in Physiis*⁶⁷⁷ Averroè, discutendo la teoria di Alghazali sui sensi interni, ne stabilisce come fonte Avicenna, il quale ponendo la facoltà estimativa, fa una distinzione arbitraria e inutile, visto che tutti gli altri filosofi usavano il termine di 'immaginativa' per indicare la medesima facoltà. Averroè considera infatti l'estimativa un aspetto della facoltà dell'immaginazione, pertanto è grazie all'immaginativa che la pecora può temere il lupo.

Com'è consueto nella prassi bruniana di ricezione della tradizione filosofica, il Nolano non intende con questo richiamo affermare un suo generale allineamento alla posizione averroista, piuttosto *usa* il richiamo ad Averroè per affermare il proprio radicale monismo, secondo il quale «come infatti nessun colore è in atto senza luce, per quanto l'uno possa esplicarsi di più, l'altro di meno, così niente può in alcun modo conoscere senza essere partecipe dell'intelletto; e noi affermiamo che questo rapporto di partecipazione, secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica discende in tutto, mentre il senso ascende, come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi»⁶⁷⁸. Da qui segue che il senso, come l'immaginazione, non sono facoltà distinte dall'intelletto, ma aspetti di quella medesima esplicazione dell'intelletto universale che è la facoltà cogitativa, con la conseguenza che «se nel senso si dà partecipazione all'intelletto, il senso non sarà altro che intelletto»⁶⁷⁹.

Dato che per Bruno non esistono che un'anima e una materia universali, le quali si contraggono ad esplicare forme differenti nell'aspetto e nel comportamento, il Nolano può spingersi ad affermare che l'anima «de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima»⁶⁸⁰, essendo una e medesima la sostanza della «materia corporale» e della «materia spirituale» di tutte le cose. Seguendo la metafora dello specchio infranto, per Bruno l'irradiamento dell'anima del mondo/sole si riflette attivamente su ognuna delle facce dei frammenti del grande specchio infranto. Il riflesso rimandato da ognuna delle anime individuali è un riflesso della luce solare, più o meno imperfetto in dipendenza dalle capacità riflettenti dei singoli frammenti, nonostante la sorgente luminosa comunichi a tutti egualmente la propria luce.

Il modo particolare in cui i singoli frammenti riflettono la luce solare, non dipende quindi da una maggiore o minore comunicazione della luce da parte della sorgente luminosa, bensì dalla

677 Averroè (1562-74), IX, pp. 136L-137B. Per questo riferimento si veda lemma "Averroè", in: *Parole, concetti, immagini*, op. cit. p. 207.

678 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 217.

679 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 217-218.

680 *Cabala*, Utet p. 717; BL pp. 93-95.

maggiore o minore capacità del frammento di ricevere o riflettere tale luce.

Nell'universo infinito, sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, cadono le gerarchie tra gli enti. L'uomo non è più al centro del mondo, la sua natura non è ontologicamente superiore rispetto a quella degli altri esseri appartenenti ai regni minerale, vegetale o animale.

Fondamento metafisico dell'eguaglianza universale è quel perno della metafisica dell'ombra, per il quale la materia e l'anima sono inscindibili, formando un'unica realtà: la natura infinita, vero dio vivente.

Il corpo, la natura vegetativa e animale dell'uomo non hanno uno statuto ontologico inferiore alla sua capacità di pensare.

L'uomo deve infatti la sua supremazia, la sua eccellenza non tanto alla sua facoltà cogitativa, ma alla mano, organo degli organi⁶⁸¹.

Poichè ogni aggregato vivente è formato dalla stessa «materia corporale» e della stessa «materia spirituale», la differenza operativa tra le differenti specie animali, per Bruno, non è da ricondurre alla superiorità ontologica degli uni rispetto agli altri, ma innanzitutto a una differente complessione corporea. Se lo «spirito o anima» che è nel serpente «per fato o provvidenza, ordine o fortuna» venisse ad essere nel corpo di un uomo, questo «intenderebbe, apparirebbe, spirerebbe, parlerebbe, oprimerebbe, camminerebbe non altrimenti che uomo», e viceversa, se l'anima dell'uomo venisse ad animare il corpo di un serpente, questi «non sarebbe altro che serpente», il quale «in luogo di camminare serperebbe, in luogo d'edificarsi palaggio si caverebbe un pertugio, e non gli converrebbe la stanza, ma la buca»⁶⁸².

Bruno giunge così ad un'arditissima presa di posizione, ovvero che l'intero universo intellettuale dell'uomo, cui l'uomo deve la sua eccellenza e sulla base del quale afferma la propria superiorità ontologica rispetto agli altri esseri animati, è in fondo reso possibile dal suo corpo: ovvero non ha valore assoluto, ma relativo alla forma di vita confacente a, e resa possibile da, la particolare complessione in cui si è contratta la materia dalla quale – come tutte le altre specie – è emerso. La sua eccellenza, insomma, è resa possibile dalla mano⁶⁸³:

«E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, ed examina entro a te stesso quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli

681 Cfr. Aristotele, *Anima* 432a: «La mano è lo strumento degli strumenti».

682 Si veda *Cabala*, Utet p. 453; BL p. 95.

683 Va notato come anche su questo posizione, tra le più ardite della sua filosofia, Bruno sia vicino ad Averroè, il quale ricordava che «manus apud eos est instrumentum intellectus, ex quo emanant ab homine operationes intellectuales, ut scriptura et alia artes», aggiungendo che «si esset possibile esse intellectum in asino, tunc possibile esset ut sit intellectus absque eo quod reperiatur operatio eius quae emanat ab eo». Si veda Averroè (1562-74), IX, p. 134M. Per questo riferimento si veda F. Dell'Omodarme, lemma "Averroè", in: *Parole, concetti, immagini*, op. cit. p. 207.

splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? Come potrebero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o piú, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e piú certa ruina? E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si referisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi»⁶⁸⁴

Si riafferma qui, sul piano individuale, quella relazione concausante tra anima e materia, che abbiamo già analizzato sul piano metafisico, e che deriva dalla rivalutazione bruniana del ruolo svolto dalla materia nella produzione del reale.

Come infatti la materia nella filosofia nolana non è un elemento meramente passivo, ma co-determina la contrazione individuale delle forme trasmesse dall'anima, così sul piano intramondano l'anima porta sì, in seno alla materia, all'esplicazione sensibile di quella forma particolare che è l'essere umano, ma a sua volta è il corpo di questo, la sua particolare conformazione fisica e specialmente il suo essere dotato della mano, a determinare lo svilupparsi dell'universo psicologico e culturale propriamente umano, nel quale l'uomo riconosce la propria peculiarità, reclamando una posizione privilegiata tra le specie animali.

Bruno pone quindi l'anima non in una relazione di attività unilaterale e transitiva rispetto al corpo, ma elevando la materia, al pari dell'anima, a principio, stabilisce sul piano macrocosmico come su quello microcosmico una relazione bidirezionale tra i due elementi, così che nell'unità dell'esplicazione naturale, la materia/corpo e l'anima determinano vicendevolmente le potenzialità delle esistenze particolari.

Questa constatazione, confermata dagli estratti testuali da noi presi in esame, non esaurisce però ancora la riflessione bruniana sull'anima, e soprattutto sulla relazione che l'anima universale intrattiene con le singole esistenze individuali.

L'anima e la materia codeterminano le contrazioni particolari, e l'anima è attivamente presente in ogni parte della materia. Tanto presente, che il ritrarsi dell'anima da un determinato composto porta necessariamente al dissolvimento di questo composto.

Ciononostante, proprio gli aspetti averroisti del pensiero nolano lo portano ad affermare con sicurezza che «la sustanza spirituale, bench'abbia familiarità con gli corpi, non si deve stimar che propriamente vegna in composizione o mistione con quelli: perché questo conviene a corpo con

684 *Cabala*, Utet p. 454; BL p. 97-99.

corpo, a parte di materia complessionata d'un modo con parte di materia complessionata d'un'altra maniera»⁶⁸⁵.

L'anima umana per Bruno deriva «da quel principio universale e generale», dall'*anima mundi*, allo stesso modo in cui «dalla generalità dell'acqua viene e dipende la particolarità di quest'è quell'acqua, e quest'è quella terra che è in me, in te, e quello viene da questa terra universale e torna a quella, così il spirito che è in me, in te, in quello, viene da Dio e torna a Dio»⁶⁸⁶.

Le singole anime appaiono quindi essere delle specificazioni, temporaneamente vincolate ad un determinato sostrato materiale, dell'unico spirito universale. Come affermato dall'immagine dello specchio, infatti, lo spirito «quanto al suo essere particolare e individuale», «si produce di nuovo come da uno specchio grande generale, il quale è una vita». L'*anima mundi*, nel suo operare individuale, è come uno specchio infranto, suddiviso in frammenti, in ciascuno dei quali possono essere scorte «forme intiere», allo stesso modo in cui in ciascuna delle anime si contempla l'intero spirito universale. Una volta cessata l'unione con il corpo, queste particelle ritornano «all'università dello spirito», e «come se molti fragmenti di specchio si riunissero all'antica forma di uno specchio, l'imagini, ch'erano in ciascuno fragmine, sono annichilate, ma resta il vetro e la sostanza, la quale era e sarà»⁶⁸⁷.

Non sono quindi le anime individuali, prese singolarmente, a essere immortali, ma unicamente l'anima del mondo, la quale sola è considerata da Bruno essere una sostanza, mentre gli individui singoli non sono che operazioni passeggere, che riflettono imperfettamente la luce dell'unico sole divino.

Bruno esprime questo medesimo pensiero anche attraverso la metafora idrologica del grande mare di Anfitrite, la quale compare in ben due testi del Nolano: la *Lampas* e il *De magia*.

Nel *De magia* la relazione tra anime singolari e anima universale viene espressa così:

«Allo stesso modo che diverse parti e ipostasi d'acqua, distaccate dalla totalità d'anfitrite o dell'oceano universale, ricevono nomi e proprietà differenti, mentre possiedono tutte un solo nome e una sola proprietà immediatamente dopo aver finito per confluire in un solo oceano; allo stesso modo, se tutte le parti di aria e spirito, numerose e innumerabili, confluissero in un unico oceano, comporrebbero una sola anima»⁶⁸⁸

Il momento della riunione delle singole parti nell'unità dell'oceano spirituale universale era stato

685 *Spaccio*, Utet pp. 181-182; BL p. 21

686 L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno* (1993), op. cit., p. 300.

687 L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno* (1993), op. cit., p. 302.

688 *De Magia et theses de Magia*, OLC, III, p. 434 (OM, pp. 242-243) [Sic etiam diversae aquae partes et hypostases, avulsae a toto Amphitrite seu universali Oceano, diversa recipiunt nomina et proprietates, quae omnes, in unum subinde confluentes Oceanum, unum habent nomen et proprietatem; ita si omnes spiritus et aëris partes in unum Oceanum confluerent, unam animam efficerent, quae alioqui multae sunt et innumerae].

annunciato già nella *Lampas*:

«Come se tutte le fonti, tutti i fiumi, tutti i laghi, tutti i mari si riunissero in un unico oceano: ci sarebbe allora una sola Anfitrite»⁶⁸⁹

È opportuno collegare queste affermazioni con gli estratti dal *De la causa*, nei quali Bruno afferma che non bisogna temere la morte, poiché l'ente è necessariamente impermanente, e sole sostanze che permangono inalterate ed eterne sono l'anima e la materia⁶⁹⁰:

«È impossibile che in punto alcuno cosa veruna vegga la corruzione, o vegna a morte secondo la sustanza; benché, secondo certi accidenti, ogni cosa si cangie di volto, e si trasmute or sotto una or sotto un'altra composizione, per una o per un'altra disposizione, or questo or quell'altro essere lasciando e repigliando⁶⁹¹. [...] Dite che quel tutto che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza»⁶⁹²

«En ce sens précis, Bruno peut bien affirmer que les ames individuelles ne doivent pas craindre la mort, qoiqu'elles ne soient que des accidents fugitifs de l'unique substance. Car, pour lui, les âmes individuelles on été tirées de l'âme du monde pour un temps seulement et elles y retourneront à la suite de ce que nous prenons par erreur pour leur mort. Pourtant, cette doctrine implique aussi que les âmes individuelles perdent leur propre individualité en réintégrant l'âme universelle»⁶⁹³.

Come sottolinea Seidengart, risulta evidente dal testo bruniano che gli individui, in quanto parte di quel mutamento vicissitudiniale in cui si esplica l'esplicazione dell'infinita potenza della sostanza, sono necessariamente contingenti e sottoposti al medesimo destino di nascita e morte, composizione e scomposizione cui debbono sottostare per necessità tutte le contrazioni individuali.

Se consideriamo con attenzione la dottrina della metempsicosi esposta da Bruno nella *Cabala*, la quale viene descritta da Bruno nel *dialogo secondo* nelle pagine immediatamente precedenti il suo discorso averroista sull'eguaglianza, secondo la sostanza, di tutti gli esseri animati, risulta chiaro che per Bruno non è affatto l'anima individuale a mutare di corpo, perpetuandosi così attraverso i mutamenti della vicissitudine, bensì sempre e solo l'unica sostanza, l'anima del mondo che si esplica eternamente attraverso infinite operazioni, dalle quali sorgono e traggono vita infiniti

689 *Lampas*, cap. 32, in Op. lat., III, 60.

690 Con 'eterno' con intendo una durata infinita e indefinita nel tempo, sulla quale Bruno non si pronuncia, ma un'essere inalterato nell'unità al di là del tempo, in quanto ontologicamente precedente ogni frammentazione e serialità temporale.

691 *De la causa*, Utet p. 599; BL pp. 13-15.

692 *De la causa*, Utet p. 731; BL p. 285.

693 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 395.

individui accidentali⁶⁹⁴:

«Io privo de l'ergastulo corporeo dovenni vagante spirito senza membra; e venni a considerare come io, secondo la spiritual sustanza, non ero differente in geno, né in specie da tutti gli altri spiriti che dalla dissoluzione de altri animali e composti corpi transmigravano; e viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree son un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti. [...] Dunque, per esperienza e memoria del fatto estimate vera l'opinion de' Pitagorici, Druidi, Saduchimi ed altri simili, circa quella continua metamfisicosi, cioè trasformazione e transcorporazione de tutte l'anime? [...]

Onorio. Messer sí, cossí è certissimamente.

Sebato. Dunque, costantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie? e non differiscano se non in figurazione?

Onorio. Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o piú o meno vivace— e perfettamente comunicazion di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti»⁶⁹⁵

Onorio intesse una narrazione ironica e brillante del suo viaggio *metamfisico*, nella quale recupera il mito di Er raccontato da Platone nella *Repubblica*⁶⁹⁶, per giustificare i propri ricordi di tale esperienza con l'esser riuscito a sottrarsi all'obbligo di bere l'acqua del Lete.

Ciò che risulta da questo racconto, per l'interesse della nostra trattazione, è che il medesimo assunto metafisico sta alla base sia della teoria bruniana della transmigrazione delle anime sia dell'uguaglianza ontologica tra tutte le forme di vita animata: le singole forme empiriche di vita non sono che volto, contrazione passeggera dell'unica sostanza, e l'anima che tutte le vivifica è la medesima anima universale, tutta in tutto.

Nel pensiero di Bruno, quindi, non si tratta della reincarnazione delle anime individuali, ma della continua incarnazione e reincarnazione della stessa anima del mondo, che si esplica, sempre

694 *De triplici minimo*, libro I, cap. 3, in OLC, I.III, p. 143. Trad. Monti (1980), pp. 99-100: «È solamente grazie alla sostanza indivisibile dell'anima che siamo quello che siamo, ed è intorno a quella, come intorno a un centro, che si produce da ogni parte l'agglomerazione e il disgiungimento degli atomi. [...] I corpi sono assemblati, disgregati, organizzati, mussi, e sono in dipendenza di questa sostanza veramente eterna».

695 *Cabala*, Utet pp. 450-453; BL pp. 91-95.

696 Platone, *Resp.*, libro X.

identica, in innumerevoli forme sensibili secondo il ritmo vicissitudinale della ruota delle metamorfosi.

A ulteriore prova di questo, vediamo che nel brano della *Cabala* sopracitato, Bruno introduce e giustifica la propria teoria della metempsicosi con l'immagine di Anfitrite, che abbiamo già trovato nel *De umbris*, nella *Lampas*, nel *De magia* e nei *Furori* a significare l'indistinzione fontale dalla quale ogni essere proviene e alla quale ogni ente infine ritorna, dissolvendo la propria individualità nell'indefinibile semplicità dell'Uno:

«Ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree son un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfitrite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti»⁶⁹⁷

L'Anfitrite è quell'Uno nel quale l'anima dell'asino non differisce da quella umana, dove, come Bruno scrive nei *Furori*, tutte le cose sono una sola, liberate dalle distinzioni e dalle diversità illusoriamente prodotte dall'esperienza sensoriale:

«Tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti»⁶⁹⁸

Per quanto l'analisi e la comparazione di numerosi passaggi dell'opera bruniana porti come evidente risultato la radicale impermanenza delle anime individuali, occorre ricordare almeno due passaggi che sembrano mettere in dubbio questo risultato, senza però invalidarlo, mancando ulteriori e più chiari riscontri negli scritti del Nolano.

Come osserva Seidengart, Bruno non esclude che il ciclo di successive reincarnazioni dell'anima possa conservare tracce di un'esistenza precedente, sì la vita mondana e la serie di incarnazioni possa coincidere con una sorta di miglioramento o peggioramento della propria condizione, dipendente dalla condotta tenuta durante l'esistenza:

«Aviene per l'alta giustizia che soprasiede alle cose tutte, che per gli disordinati affetti vegna nel medesimo o in altro corpo tormentato ed ignobilito, e non debba aspettar il governo ed administratione di miglior stanza, quando si sarà mal guidato nel regimento d'un'altra. Per aver, dunque, ivi menata vita, per esempio, cavallina o porcina, verrà (come molti filosofi più eccellenti hanno inteso; ed io stimo, che se non è da esser creduto, è molto da esser considerato) disposto dalla fatal giustizia, che gli sia intessuto in circa un carcere conveniente a

697 *Cabala*, Utet p. 451; BL p. 91.

698 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

tal delitto o crime, organi ed instrumenti convenevoli a tale operario o artefice. E cossí, oltre ed oltre sempre discorrendo per il fato della mutazione, eterno verrà incorrendo altre ed altre peggiori e migliori specie di vita e di fortuna, secondo che s'è maneggiato migliore – o peggiormente nella prossima precedente condizione e sorte. [...] Però, come nell'umana specie veggiamo de molti in viso, volto, voci, gesti, affetti ed inclinazioni, altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini; cossí è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui, in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazion di corpo, sono stati o sono per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano; se per abito di continenza, de studii, di contemplazione ed altre virtudi o vizii non si cangiano e non si disponeno altrimenti»⁶⁹⁹

Bruno sembra ammettere una sorta di provvidenza, un' «alta giustizia che soprasiede alle cose tutte», la quale distribuisce destini terreni a seconda della condotta morale tenuta dagli individui durante la loro vita.

L'affermazione dell'impermanenza delle anime individuali, in effetti, non intende invalidare uno dei capisaldi dell'etica bruniana: l'idea che l'essere umano debba impegnarsi con tutte le proprie facoltà per dare unità al proprio pensiero e accordare i propri atti all'ordine universale, al bene che regge tutte le cose, attirando l'anima verso sé attraverso la teofanica esperienza del bello.

Nonostante l'uomo non possa sottrarsi alla propria dimensione umbratile, infatti, per Bruno vi è una grandissima differenza tra l'ignoranza asinina, di chi rinuncia a conoscere, e lo sforzo del furioso che, pur non potendo accedere alla verità in sé, si eleva in quella tensione senza pace verso l'infinito, nella quale consiste la dotta ignoranza:

«L'occolto giudizio divino che a gli uomini ha donato questo studio e pensiero d'investigare, de sorte che non possa mai gionger più alto che alla cognizione della sua cecità ed ignoranza, e stimar più degno il silenzio ch'il parlare. Dal che non vien iscusata né favorita l'ordinaria ignoranza; perché è doppiamente cieco chi non vede la sua cecità: e questa è la differenza tra gli profettivamente studiosi e gli ociosi insipienti: che questi son sepolti nel letargo della privazion del giudizio di suo non vedere, e quelli sono accorti, svegliati e prudenti giudici della sua cecità, e però son nell'inquisizione e nelle porte de l'acquisizione della luce, delle quali son lungamente banditi gli altri»⁷⁰⁰

Il fato, il *giudicio divino*, l'intelletto universale che governa le cose hanno dato all'uomo le mani e l'intelletto affinché, nonostante l'ordine delle cose debba restare imperscrutabile in sé per l'uomo, questi possa comunque conoscere, costruire e produrre in accordo con la natura, fondando istituzioni civili, agendo con impegno per far progredire la propria specie, differenziandosi così, se non ontologicamente, almeno operativamente dagli altri animali, dai bruti. «Bruno fait bien valoir que lorsqu'une âme individuelle s'est incarnée dans un organisme humain, elle y trouve la

699 *Spaccio*, Utet pp. 183-184; BL p. 25-27.

700 *Furori*, Utet p. 508; BL p. 37.

possibilité de choisir sa conduite et d'agir en fonction de son libre arbitre et de ce que son intellect lui présente comme préférable. C'est grâce à cette faculté de choisir, appelée "l'elezione" par Bruno, que s'ouvre à l'homme la possibilité de s'élever vers la nature divine ou bien de sombrer vers la nature bestiale»⁷⁰¹.

Bruno salva con questi passaggi una morale dell'impegno umano da una eventuale deriva nichilista della sua presa di posizione sull'impermanenza delle anime individuali.

Le affermazioni dello *Spaccio*, che abbiamo preso sopra in esame, stridono con gli assunti metafisici del Nolano: se su un piano metafisico Bruno riconosce alla sola anima universale la permanenza sostanziale, al di là del trapassare delle sue singole esplicazioni particolari, l'ammissione di un progresso e di una 'purificazione' dell'anima attraverso un ciclo di vite virtuose, presuppone la credenza nel permanere di un 'nucleo' personale attraverso la serie delle metamorfosi, al quale il *giudicio divino* possa o meno riconoscere un merito per la condotta in vita.

Seidengart riporta un brano tratto dal *Processo* in cui Bruno concede alla sola anima umana il privilegio di conservare una forma d'individualità oltre la morte del proprio corpo:

«L'âme, lorsqu'elle est au niveau d'une totalité et de l'esprit, de la vrai substance, de l'être vrai de la créature, était, est et sera, tandis que lorsqu'elle joue le rôle d'un individu particulier ou de cette âme-ci, qui est celle de Giovanni, n'était pas, mais en tant que vit Giovanni, et sera après Giovanni, et sera après la mort de Giovanni. Et ce privilège appartient à l'âme humaine, parce que la particularité de son être, qu'elle reçoit dans le corps, elle la conserve après la separation, à la différence des âmes des animaux, lesquelles retournent à la totalité de l'esprit sur le modèle de ce que dit le *Psaume*: "Ils tomberont dans le rien comme une eau qui s'en va"; comme si plusieurs fragments de miroir se réunissaient à l'antique forme d'un miroir: [alors] les images, qui étaient en chacun des fragments, sont annihilées, mais il reste le verre et la substance, laquelle était, < est > et sera»⁷⁰²

Sono portato a credere, sulla scia di Firpo e dello stesso Seidengart, che l'ammissione di un privilegio di permanenza all'anima umana, fatta davanti al tribunale dell'inquisizione, e – che mi risulti – fatta *solo* in quest'occasione, sia piuttosto da leggere come un tentativo da parte di Bruno di modificare superficialmente la propria teoria, per migliorare la propria posizione di fronte al giudizio dell'inquisizione senza dovere al contempo ritrarre le sue tesi metafisiche⁷⁰³.

701 J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., pp. 399-401. Cfr. Bruno, *De l'Infinito*, Dialogo primo: «Non si è trovato giamai filosofo, dotto ed uomo da bene che, sotto specie o pretesto alcuno, da tal proposizione avesse voluto tirar la necessità delli effetti umani e distruggere l'elezione. Come, tra gli altri, Platone ed Aristotele, con ponere la necessità ed immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà della nostra elezione; perché sanno bene e possono capire, come siano compostibili questa necessità e questa libertà».

702 Bruno, *Documents*, I, *Le Procès*, traduzione di A. Segonds, Paris, Les Belles-Lettres, 2000, pp. 384-88. Citato da J. Seidengart, *Le destin de l'âme...*, cit., p. 396.

703 Come ricorda Seidengart (*Le destin de l'âme...*, cit., nota 2 pg. 396), Firpo non esista a giudicare questa deposizione di Bruno una concessione di evidente carattere opportunistico. Si veda L. Firpo, *Il processo di*

L'assenza di ulteriori prese di posizione, da parte del Nolano, in favore del permanere di una forma di individualità oltre la morte, spinge quindi l'interpretazione a consolidare una lettura della relazione fra anima individuale e anima universale, per la quale solo l'anima del mondo permane attraverso le mutazioni vicissitudinali.

L'immortalità che Bruno sostiene a consolazione di ogni timore per la perdita della vita individuale, è quindi un'immortalità impersonale. È l'immortalità della vita cosmica. Le anime individuali non sono che volto, traccia dell'anima universale. Vero e permanente è solo il principio, il quale si manifesta esplicitamente in una infinita varietà di forme e operazioni in seno alla materia, dando vita al simulacro di Dio, l'universo.

I.III.V Materia e Natura. L'Universo come specchio

Bruno sviluppa il proprio concetto della materia in continuo riferimento alla tradizione filosofica, platonica e aristotelica, recuperando da questa forme concettuali che gli permettono di pensare la materia, ma mutandole al contempo di segno, trasvalutandole in una concezione della materia fortemente originale.

La ridefinizione nolana della materia si inserisce nel contesto metafisico e cosmologico dell'affermazione di un'unica sostanza a fondamento dell'essere, e di una visione dell'universo come sua esplicazione infinita. Nel ridefinire la materia Bruno si appropria di categorie tradizionali, come le coppie concettuali di 'forma' e 'materia', 'potenza' ed 'atto', ma impiegandole in modo critico verso le tradizioni stesse dalle quali sono recepite.

Come abbiamo fatto nei capitoli precedenti, anche qui la discussione della riflessione bruniana sulla materia sarà preceduta da una sintetica esposizione dei più importanti antecedenti storici che hanno avuto un'evidente influenza su di essa, in modo tale da comprendere meglio i riferimenti polemici del Nolano, e da apprezzare l'originalità del suo pensiero in proposito, la quale risulta dal netto scarto con la tradizione.

La definizione di *chora* (χώρα), data da Platone nel *Timeo*, inquadra la riflessione sulla materia in un modo che sarà rilevante per la tradizione filosofica fino allo stesso Bruno. Platone descrive la

Giordano Bruno, a cura di Diego Quaglioni, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 82: «Solo la gravità anche troppo palese d'una affermazione del dissolvimento dell'anima umana nell'*anima mundi* suggerì a Giordano una concessione evidentemente oppurtunistica».

materia come «ricettacolo e, per così dire, la nutrice di ogni generazione»⁷⁰⁴, ciò che, permanendo nella mutazione dei fenomeni, rappresenta la condizione di possibilità per il costituirsi della realtà empirica.

Essa, priva di ogni determinazione, «accoglie sempre tutte le cose, senza mai prendere in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma che assomiglia ad alcuna delle cose che entrano in essa; per sua natura, essa è come un materiale su cui s'imprime l'impronta di ogni cosa, mossa e divisa in figure diverse dalle cose che vi entrano, a causa delle quali essa appare via via sempre diversa».

Già a partire da questo breve accenno al momento germinante della concezione metafisica della materia, che dominerà la riflessione filosofica occidentale fino a Bruno, vediamo come la teorizzazione della materia venga definita nei termini di un dualismo e di una passività, contro i quali si scaglierà polemicamente e veementemente Bruno.

La materia è per Platone qualcosa di passivo, un «ricettacolo» che «accoglie» ciò che «entra in essa», che «imprime» la propria «impronta» su di essa dall'esterno. Essa viene «mossa» e «divisa» da un principio attivo esterno ad essa.

La materia è il sostrato, l'unità fondamentale indeterminata che sostiene ad ogni determinazione e mutazione. Dall'unione tra l'indeterminatezza del sostrato e le idee, principio di ogni forma e determinazione, è generato il mondo. L'unione dell'identico e del diverso e la generazione della natura dalla loro commistione è raffigurata da Platone con la metafora di una filiazione dall'incontro sessuale tra l'uomo e la donna: «Conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia tra questi a un figlio»⁷⁰⁵. Bruno recepirà nel proprio discorso sia la metafora familiare sia l'associazione della materia a una madre, ma ne capovolgerà il significato, criticando l'associazione della materia con la donna in base alla presunta passività sessuale del genere femminile, e piuttosto impiegando l'analogia tra la natura e la madre per sottolineare la forza produttiva della materia, la quale «non viene ad ricevere le dimensioni come di fuori, ma a mandarle e cacciarle come dal seno»⁷⁰⁶, fertile di forme e creatrice di vita proprio come una madre.

L'assenza di determinazione della materia è per Platone condizione necessaria per poter spiegare i mutamenti della realtà fenomenica, in quanto proprio per la sua indeterminatezza e mancanza la materia è capace di assumere tutte le forme: «È necessario che ciò che accoglie in sé tutti i generi

704 Platone, *Timeo*, 51a5. Più in generale, per la discussione del problema si veda il passaggio 49a-51d.

705 Platone, *Timeo*, 50d2-3. L'associazione tra la materia e la donna, in relazione alla facoltà femminile di generare vita dalla ricezione del seme maschile, è presente anche in Leone Ebreo, il quale, discutendo la teoria platonica, afferma che «il mondo tutto, così come ha un padre comune, qual'è Dio», ha anche «una madre comune a tutte le sue parti, qual'è il caos: e il mondo è figliuol di tutti dui». Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), pp. 230-4.

706 *De la causa*, Utet p. 267; BL p. 249.

delle cose sia privo di ogni forma»⁷⁰⁷.

La riflessione di Aristotele, principale e più esplicito bersaglio polemico di Bruno su questi temi, condivide con Platone la convinzione che l'unione di un principio determinato – le forme – con un principio indeterminato, sia necessaria per spiegare il mondo naturale con i suoi mutamenti.

La materia, come anche la forma, è un principio ultimo ingenerato, «un alcunché di determinato solo in apparenza», cui lo Stagirita oppone la forma come principio di determinatezza e «fine della generazione»⁷⁰⁸.

Per Aristotele la materia è incorruttibile e ingenerata, ciò da cui ciascuna cosa deriva e ciò in cui tutto ciò che si dissolve o si corrompe, infine si risolve. Constatando che la mutazione ha luogo tra gli opposti, quale passaggio da un contrario all'altro, lo Stagirita pone un terzo termine, un sostrato che permetta il movimento tra i contrari: la materia, che viene così anche associata al concetto di mutamento: «Tutte le cose che mutano hanno la materia»⁷⁰⁹. Il sostrato materiale, quale completa interminatezza, è privo di tutte le determinazioni dell'essere, dal che deriva anche la sua disposizione ad accogliere il suo contrario, ovvero le forme come principio di determinatezza.

L'unione tra il sostrato e la forma viene altresì pensata in termini di potenza e atto. La materia rappresenta la pura potenza, situandosi così alla base di una gerarchia ontologica al cui vertice Aristotele situa, come puro atto, il motore immobile.

Un'ulteriore impostazione aristotelica della questione, che sarà ripresa da Bruno anche in relazione alla rielaborazione che ne farà Plotino, è quella tra materia sensibile e materia intelligibile, o materia prima, pura potenza di ogni divenire: «C'è una materia sensibile e una intelligibile; quella sensibile è, per esempio, il bronzo o il legno o tutto ciò che è suscettibile di movimento; quella intelligibile è, invece, quella presente negli esseri sensibili ma non in quanto sensibili, come gli enti matematici»⁷¹⁰.

Plotino argomenta infatti nel quarto libro della seconda *Enn.* a favore di un sostrato comune alle idee intelligibili, sostenendo che «se le forme sono molte, è necessario che in esse vi sia qualcosa di comune, e anche qualcosa di individuale, in modo che l'una sia differente dall'altra», e che, poiché il mondo sensibile, composto di materia, è a imitazione del mondo intelligibile – come stabilito da Platone nel *Timeo* –, occorre che esista un analogo intelligibile della materia.

Plotino distingue comunque attentamente questa materia intelligibile, che egli immagina sempre medesima e immutabile, perché possiede già tutte le forme e quindi non ha nulla di estraneo a sé

707 Platone, *Timeo*, 50e5-6.

708 Aristotele, *Metafisica*, $\Lambda 3$, 1070a 9-12.

709 Aristotele, *Metafisica* $\Lambda 2$ 1069 24-5.

710 Aristotele, *Metafisica* Z 10 1036a 9-12.

in cui possa trasformarsi, dalla «materia intesa come ricettacolo dei corpi», la quale è sottoposta a sempre nuove e successive trasformazioni. Questa muta sempre, in essa «niente permane, perché una cosa spinge via l'altra»⁷¹¹.

Come affermerà a sua volta anche Bruno, nessuna delle due materie è mai informe, anche se in sensi radicalmente differenti: la materia intelligibile poichè contiene già in sé tutte le forme, e la materia sensibile poiché sempre ne accoglie di nuove, in perpetua, successiva trasformazione.

Descrivendo la materia sensibile, Plotino si richiama al *Simposio* per spiegare il perenne cambiamento cui sottostà la materia sensibile: l'essenza di questa è la mancanza, mancanza del bene e della luce, da cui segue un insaziabile appetito di forme, da essa al contempo desiderate e rigettate, in quanto la materia possiede la forma in modo tale da non possederla mai⁷¹², rappresentando un «non ente, simulacro e parvenza di massa», «rapace», «mendico», nel quale la permanenza e la stabilità coincidono col non essere mai in quiete. Pertanto la materia – e qui il pensiero di Plotino non potrebbe esser più distante da quello bruniano – è origine del male, nonostante senza di essa neanche la bellezza del mondo avrebbe potuto esistere.

La riflessione platonica eserciterà un'influenza importante su Agostino, il quale la recepisce in un intenso confronto con l'autorità del testo biblico. Commentando la *Genesi*, nelle *Confessioni* la materia viene definita «caos senza forma», *prope nihil* – espressione coniata da Agostino, che rappresenterà il fulcro negativo degli attacchi polemici di Bruno nel *De la causa* –, «tra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza-forma quasi niente». Agostino la identifica con l'abisso delle acque primordiali, immerso nelle tenebre, completamente privo di forme ma comunque disposto ad accoglierne, dotato di quel tanto di essere che costituisce la sua ricettività, come un'abisso marino, che nella sua oscura profondità conserva ancora «una parvenza di luce, percepibile ai pesci e agli animali striscianti sul fondo»⁷¹³.

Ciliberto riconosce alla teorizzazione di Agostino, nonostante sia sempre caratterizzata da una connotazione passiva della materia, una «dimensione positiva», in quanto riconosce al sostrato «una certa realtà attuale»⁷¹⁴.

Bruno ricorda nel *De la causa* un «certo arabo chiamato Avicebron»⁷¹⁵ tra coloro che hanno pensato «la materia solo essere la sustanza de le cose, et anco quella essere la natura divina».

Autore del *Fons vitae*, in questo testo mostra una grande vicinanza alle posizioni del Nolano, affermando che il desiderio di forme della materia non sia da ricondurre a una mancanza ontologica – come invece sostenuto da Platone, Aristotele e Plotino –, ma a una provvidenza

711 Plotino, *Enn.* II 4 3 12-13.

712 Cfr. Plotino, *Enn.* III 6 13 10-11.

713 Agostino, *Confessioni* (1999), pp. 602-603.

714 M. Ciliberto (1986), p. 58.

715 *De la causa*, Utet p. 678; BL p. 169.

divina che spinge la forma a desiderare parimenti l'unione con la materia: «Poiché la materia è predisposta a ricevere in sé la forma, e la forma si riversa sulla materia con un flusso violento e necessario, è inevitabile che la materia si muove per ricevere la forma e la forma si unisce ad essa. Ciò dimostra che sono sottomesse alla Volontà, le obbediscono e, pur essendo diverse per essenza, tuttavia sono unite»⁷¹⁶.

Per Avicbron la materia è data sempre in composizione con le forme e quindi sempre attualizzata, non esistendo mai separata dalla forma, sì che la divisione tra materia e forma e la definizione della prima come pura potenza sono di natura puramente logica e finalizzate alla riflessione teoretica.

La materia di Avicbron è una, racchiude in sé la materia dei sensibili e degli intelligibili: «Si può prendere ad esempio l'orecchino, il braccialetto e l'anello, che sono fatti d'oro; le loro forme sono diverse, ma la materia che porta queste forme è una; così gli enti differiscono per la forma, ma la materia che li porta è una». La materia e la forma sono state create dalla volontà divina, «che fa la materia e la forma e le riunisce, penetra dall'alto in basso come l'anima penetra nel corpo e vi si spande [...] la maniera in cui la forma esce dalla fonte prima, che è la Volontà, e si spande sulla materia, può essere paragonata alla maniera con cui l'acqua esce dalla fonte e si spande a poco a poco su tutto ciò che le è vicino; solo essa procede senza interruzione, senza movimento e senza tempo». Avicbron è ravvicinabile a Bruno perché la materia e la forma non sono separate secondo una gerarchia ontologica, ma considerate ma come due principi coeterni nella mente di Dio, uniti dalla volontà divina, che media tramite questi estremi.

In Avicbron è riscontrabile quindi l'idea che la materia e le forme non siano in concreto separate, pensiero che troviamo anche in Alberto Magno, il quale attribuisce alla materia di contenere potenzialmente delle forme, le quali grazie all'intervento dell'intelletto agente si esplicano nella produzione degli enti finiti. Le forme quindi sarebbero non «a datore extrinseco», ma contenute nella materia, in virtù di una *inchoatio formae*, definita come «forma generalis confusa et indistincta et diffusa in materia non determinata per formam»⁷¹⁷.

716 Avicbron (2007), *Fons vitae*, V, 33, p. 655. Per questo riferimento si veda S. Carannante-M. Matteoli, lemma "materia", in *Parole, concetti, immagini*, op. cit.

717 Alberto Magno (1890-99), p. 93. Per questo riferimento si veda il lemma "materia", in *Parole, concetti, immagini*, op. cit., p. 1177. Cfr. Nardi (1960), p. 84: «Come nella forma confusa e indistinta del genere c'è un principio delle differenze specifiche che dividono l'unità del genere per costituire la molteplicità delle specie, così nella materia v'è una primordiale forma imperfetta e indeterminata, la quale tende a determinarsi, evolvendosi in infinite forme particolari e distinte, a quel modo che la luce si rifrange in mille colori. In questo appetito della materia verso la forma consiste, per Alberto, quella ch'egli chiama *inchoatio formae*». Si veda il *Commento* di Alberto Magno [cit. da Nardi (1960), p. 83] al *De praedicabilibus* di Porfirio, dove Alberto, discutendo il commento di Averroè a alla *Metafisica* di Aristotele [*Metaph.* 1, comm. 17], afferma: «Genus non est materia, sed forma generalis confusa et indistincta et diffusa in materia non determinata per formam; quam diffusam formam et confusam vocant quidam formae inchoationem, propter quam inchoationem formae in materia diffusam ipsa materia a quibusdam antiquis locus formae dicebatur, in quo latent formae; et ideo latentiam formarum principium fecerunt, ut dictum est in *Physicis*, et erat hoc dictum Anaxagorae: propter quod etiam Aristoteles et

Tommaso si riallaccia a questa dottrina, di grande valore 'seminale' per lo sviluppo della cosmologia nolana: «In ogni generazione naturale esiste un principio attivo nella materia, il quale è certamente forma in potenza preesistente nella materia, che è un inizio della forma: per cui questa è chiamata *inchoatio formae*»⁷¹⁸, nonostante l'Aquinate mantenga ferma la posizione aristotelica sulla materia come pura potenzialità, secondo la quale «forma dat esse materiae», ovvero è la forma a conferire propriamente l'essere alla materia.

Dai momenti di una tradizione speculativa cui abbiamo qui accennato, emerge un quadro teorico che, con divergenze, anche importanti, tra gli autori citati, definisce un'impostazione della riflessione sulla materia che sarà fatta propria anche da Bruno, anche se il Nolano trasforma di segno – come suo solito – i termini della questione, trasvalutando la definizione della materia come pura potenza passiva, fino ad identificarla in concreto con la produttività delle forme e quindi facendo della materia l'unica sostanza di un universo auto-fondantesi come infinita esplicazione di Dio.

Nella *Lampas triginta statuarum* Bruno conserva l'impostazione tradizionale, presentando una cosmologia immaginale strutturata secondo la polarità tra il grado supremo, 'luogo' di pienezza, fecondità, godimento' e il grado infimo, dove pone «l'attitudine a contenere, la carenza, l'avidità»: «Nel primo grado ovvero nel grado supremo si trovano il possesso sommo, la ricchezza, la dignità e la potenza triplice: attiva, comunicativa, formativa. Nel grado infimo si trovano la povertà ovvero il bisogno, l'indegnità, il difetto e la potenza triplice, passiva, ricettiva, propria dei sostrati»⁷¹⁹.

Questa posizione, che ad una lettura superficiale può apparire perfettamente in linea con la tradizione platonico-aristotelica da noi presa in esame, è stravolta, in modo quasi spettacolare, nel terzo e nel quarto dialogo del *De la causa*, dove Bruno attacca la definizione di materia quale *prope nihil*:

«Nessun savio disse mai le forme riceversi da la materia come di fuora, ma quella, cacciandole come dal seno, mandarle da dentro. Laonde non è un prope nihil, un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite»⁷²⁰

In queste poche righe, tratte dall'*Argomento* del quarto dialogo, Bruno assume l'impostazione

omnes Peripatetici dixerunt educi de materia omnes formas et non esse eas a datore extrinseco».

718 Tommaso D'Aquino (2005), *Commento alla Metafisica di Aristotele*, II, p. 564.

719 *Lampas*, OM, p. 1299 [Primo in gradu, seu supremo, est possessio summa, divitiae, dignitas et potentia triplex: activa, communicativa, formativa. In infimo grado est paupertas seu inopia, indignitas, defectus et potentia triplex: passiva, receptiva, subiectiva].

720 *De la causa*, Utet p. 604; BL p. 23.

concettuale aristotelica, per capovolgerla completamente: La materia non è quel puro nulla, vuoto di ogni essere, voluto da Aristotele e dai suoi successori, ma è gravida, piena di tutte le virtù e perfezioni possibili. E la generazione avviene non per desiderio dell'essere di cui è mancante, ma per sua interna sovrabbondanza, che la spinge a un continuo parto della vita universale.

Il Nolano riprende inoltre, facendosene beffe, l'associazione della materia con la donna. Dalla bocca del pedante Polimnio fa pronunciare luoghi comuni sulla riduzione del femminile e del materiale a pura mancanza, a negazione dell'essere di ogni virtù positiva, ridicolizzandoli e preparandone così la trasvalutazione:

«La materia, dunque, di peripatetici dal prencipe e dell'altigrado ingenio del gran Macedone moderatore, non minus che dal Platon divino e altri, or chaos, or hyle, or sylva, or massa, or potenza, or aptitudine, or privationi admixtum, or peccati causa, or ad maleficcium ordinata, or per se non ens, or per se non scibile, or per analogiam ad formam cognoscibile, or tabula rasa, or indepictum, or subiectum, or substratum, or substerniculum, or campus, or infinitum, or indeterminatum, or prope nihil, or neque quid, neque quale, neque quantum; [...] ha piaciuto di collocare nel medesimo equilibrio queste due cose: materia e femina; [...] Queste sono un chaos de irrazionalità, hyle di sceleraggini, selva di ribalderie, massa d'immundizie, aptitudine ad ogni perdizione (un altro color retorico, detto da alcuni complexio!). [...] Cossì la forma, significata per il maschio, essendo posta in familiarità della materia e venuta in composizione o copulazion con quella [...] Studiando nel mio museolo, in eum, qui apud Aristotelem est, locum incidi, del primo della Fisica in calce, dove, volendo elucidare che cosa fosse la prima materia, prende per specchio il sesso femminile; sesso, dico, ritroso, fragile, inconstante, molle, pusillo, infame, ignobile, vile, abietto, negletto, indegno, reprobo, sinistro, vituperoso, frigido, deforme, vacuo, vano, indiscreto, insano, perfido, neghittoso, putido, sozzo, ingrato, trunco, mutilo, imperfetto, incoato, insufficiente, preciso, amputato, attenuato, ruggine, eruca, zizania, peste, morbo, morte»⁷²¹

Con gli strumenti della satira Bruno prende le distanze da una tradizionale concettualizzazione della materia come sostrato inerte, indeterminato e passivo rispetto a una forma su di lei impressa dall'esterno, in favore di rivalutazione ontologica del sostrato materiale come «cosa divina», «genitrice e madre di cose naturali: anzi, la natura tutta in sustanza»⁷²².

Abbiamo infatti visto che l'anima del mondo, che ha in sé l'intelletto universale, principio formale della generazione, non viene concepita dal Nolano come una forza esterna alla materia, ma interna ad essa, operante dall'interno di essa e su di essa, definendo così un concetto di «artefice interno» che plasma la materia «da dentro, come da dentro del seme o radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le

⁷²¹ *De la causa*, Utet pp. 700-704; BL pp. 219-223.

⁷²² *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259.

gemme, da dentro forma, figura, intesse»⁷²³.

L'anima, luogo metafisico del principio formale, è coesistente alla materia sulla quale esercita la sua azione, intimamente unita con essa, in un nodo metafisico che fonda la coincidenza di potenza ed atto nell'universo e quindi la spontaneità auto-fondante della produzione naturale.

Bruno introduce la sua analisi definendo cosa debba essere inteso «per questo nome materia, e che cosa è quello che è materia nelle cose naturali», proponendo innanzitutto una distinzione tra materia prima e la materia che è oggetto del fare umano.

Questa distinzione ha un importante antecedente in Tommaso, il quale nel *De principiis naturae* distingue tra *materia prima* e *materia secunda*. Sostrato di ogni *materia secunda*, la *materia prima* è quanto «ante ipsa non est alia, et haec dicitur hyle», la quale «intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subjecta est formae et privationi»⁷²⁴. La materia seconda invece rappresenta già una contrazione di questa *materia prima* ad alcune qualità fondamentali, come per esempio il bronzo, che pur facendo da fondamento materiale ad alcune attività umane, di per sé è già il risultato di una compenetrazione di materia e forma.

Bruno recupera tale distinzione chiarendo che il sostrato metafisico, a differenza dei materiali alla base delle operazioni dell'arte, già «formati dalla natura», non è percepibile «con gli occhi sensitivi», in quanto non è contratta ad alcuna forma distinta:

«Questa materia naturale non è così sensibile come la materia artificiale, perché la materia della natura non ha forma alcuna assolutamente; ma la materia dell'arte è una cosa formata già della natura, poscia che l'arte non può operare se non nella superficie delle cose formate da la natura come legno, ferro, pietra, lana e cose simili»⁷²⁵

La materia naturale, quindi, è quella che «da sé et in sua natura, non ha alcuna forma naturale, ma tutte le può aver per operazioni dell'agente attivo principio di natura»⁷²⁶.

Poiché non ha alcuna forma determinata, il sostrato non può essere conosciuto empiricamente, ma solo «con l'occhio della ragione», essendo ciò che permane sempre identico a sé «sotto tutte le formazioni della natura», attraverso il succedersi delle forme espresse dalla vicissitudine universale⁷²⁷.

Richiamandosi al «Timeo pitagorico», Bruno pone la materia quale *hypokeimenon* che soggiace alla trasmutazione dall'uno elemento nell'altro, principio costante ed eterno dal quale «vien fatta e formata ogni cosa».

723 *De la causa*, Utet p. 654; BL p. 117.

724 Tommaso d'Aquino (1949), pp. 4-8. Per questo riferimento si veda lemma "materia" in *Parole, concetti, immagini*, op. cit., p. 1179.

725 *De la causa*, Utet pp. 680-681; BL p. 175.

726 *De la causa*, Utet p. 680; BL p. 175.

727 *De la causa*, Utet pp. 678 sgg.; BL pp. 167 sgg.

«Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa, e cossi oltre per venire a tutte forme naturali?

\ GERV.\ Facilmente il veggio.

\ TEOF.\ Bisogna dunque che sia una medesima cosa che da sé non è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue o altro: ma che dopo che era sangue, si fa embrione ricevendo l'essere embrione; dopo che era embrione, riceve l'essere uomo, facendosi omo: come quella formata dalla natura che è soggetto de la arte, da quel che era arbore, è tavola, e riceve esser tavola; da quel che era tavola, riceve l'esser porta, et è porta.

\ GERV.\ Or l'ho capita molto bene. Ma questo soggetto della natura mi par che non possa esser corpo, né di certa qualità: perché questo che va strafugendo or sotto una forma ed essere naturale, or sotto un'altra forma ed essere, non si dimostra corporalmente come il legno o pietra, che sempre si fan veder quel che sono materialmente o soggettivamente, pongansi pure sotto qual forma si voglia»⁷²⁸

La materia naturale è sostrato tanto delle «corporali», quanto delle «incorporali sustanze», ovvero è posta da Bruno a fondamento sia del mondo intelligibile che del mondo sensibile:

«Non è cosa nella quale, in certo modo e secondo la propria ragione, non possa ritrovarse; e gli pitagorici, platonici, stoici e altri non meno l'han posta nel mondo intelligibile che nel sensibile»⁷²⁹

Bruno precisa ulteriormente l'oggetto della sua analisi metafisica rifacendosi a quanto «Plotino ancora dice nel libro *De la materia*»⁷³⁰, intendendo quella distinzione tra materia intelligibile e sensibile posta dal «prencipe nella setta di Platone», il quale «facendo differenza tra la materia di cose superiori et inferiori, dice che quella è insieme tutto; et essendo che possiede tutto, non ha in che mutarsi: ma questa con una certa vicissitudine per le parti, si fa tutto; et a tempi e tempi, si fa cosa e cosa, però sempre sotto diversità, alterazione e moto»⁷³¹.

Bruno si mostra in parte concorde con la concezione plotiniana, concordando certo con il filosofo ellenistico che per spiegare le mutazioni naturali occorra supporre «una ragione comune a cui si aggiunge la differenza e forma distintiva»⁷³², e che la relazione tra materia e forma sia nel mondo intelligibile diversa che nel mondo sensibile:

«Se dunque vogliamo dir composizione tanto ne l'una quanto ne l'altra natura, la doviamo intendere in una ed

728 *De la causa*, Utet p. 682; BL p. 179.

729 *De la causa*, Utet pp. 691-692; BL p. 203.

730 *De la causa*, Utet p. 710; BL p. 237.

731 *De la causa*, Utet p. 716; BL p. 251.

732 *De la causa*, Utet p. 709; BL p. 233.

un'altra maniera; e considerar che se dice nelle cose eterne una materia sempre sotto un atto, e che nelle cose variabili sempre contiene or uno or un altro; in quelle la materia ha, una volta, sempre ed insieme tutto quel che può avere, ed è tutto quel che può essere; ma questa in più volte, in tempi diversi, e certe successioni»⁷³³

Il Nolano però, se accoglie le conclusioni di Plotino sulla differenza tra il diverso modo di essere in atto tra la materia contratta e quella intelligibile, ne capovolge gli assunti di fondo, rifiutando la distinzione plotiniana tra materia incorporea e materia corporea, per porre come «raggione comune de l'uno e l'altro soggetto»⁷³⁴ la materia naturale, che precedentemente aveva distinto da quella artificiale.

La materia incorporea, condizione di possibilità di ogni materia e materiale conoscibile empiricamente, è il sostrato di ogni specifica contrazione materiale, il 'luogo' metafisico di implicazione di tutte quelle forme che, una volta esplicate nella successione temporale, sono esperibili come parte della realtà fisica.

In questo senso essa contiene, come voleva Plotino, tutte le forme nello stesso tempo, ma la concezione bruniana supera il dualismo plotiniano in direzione di un monismo 'naturalistico', dove non vi è separazione delle due materie su piani ontologici differenti, ma l'una è la condizione di possibilità, in quanto eterna e unica sostanza, di ogni contrazione sensibile dell'altra.

La materia intelligibile è un oggetto teoretico. Bruno sottolinea sempre di nuovo che in realtà, in concreto, la materia e la forma sono sempre contratte nel multiforme manifestarsi della vita naturale.

Utilizzando un termine della *Lampas*, la materia intelligibile è un *infigurabile*, ovvero un oggetto metafisico che, essendo per essenza in-determinato, in quanto precedente ogni specificazione particolare come fondamento e possibilità di ognuna di esse, non può essere immaginato secondo alcuna qualità empirica.

In questo Bruno può sembrare vicino ad Aristotele, poiché al pari dello Stagirita pensa la materia come un sostrato essenzialmente in-determinato, ma la grande differenza della nolana filosofia consiste nello stabilire l'indeterminatezza della materia non sulla base di un'affermazione della sua assoluta mancanza – come fece anche Plotino –, bensì per affermare l'assoluta pienezza di essere della materia:

«Quella materia per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le have tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare»⁷³⁵

733 *De la causa*, Utet p. 712-713; BL pp. 241-243.

734 *De la causa*, Utet p. 709; BL p. 233.

735 *De la causa*, Utet pp. 713-714; BL p. 245.

Ciò rappresenta un radicale capovolgimento dell'istanza aristotelica. Per Bruno la materia è un indeterminato conoscibile solo con «occhio della ragione» non perché essa sia vuota di essere, ma perché essa contiene implicitamente ogni essere possibile, per la sua intrinseca unità con l'intelletto universale. La materia conserva in sé tutte quelle forme, le quali, una volta esplicate, realizzano l'infinita varietà naturale. Mentre per Aristotele l'essere, la determinatezza, l'intelligibilità viene ad essa dall'esterno, per unirsi alla materia generando così le cose, per Bruno essa è già da sempre intrinsecamente unita all'essere ed al principio di determinazione, e genera la vita come «partorendola» dal proprio intimo: «Perché non viene a ricevere le dimensioni come di fuori, ma a cacciarle come dal seno»⁷³⁶:

«La natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di effusione. [...] Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recepzione: dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vòta e le escluda. Quella dunque che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina, et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza»⁷³⁷

L'anima del mondo, principio che veicola la causa alla produzione delle realtà particolari, non è esterna al sostrato, ma è una forza vitale e plasmatrice che agisce sulla materia dal suo interno, costituendo così la stessa sostanza spirituale delle cose: essa è «anima de le anime, vita de le vite»⁷³⁸. Bruno lascia addirittura intendere nel *De magia naturalis* che anche l'anima sia dotata di una certa materialità: essa agisce per mezzo di un corpo continuo e «insensibile», «spirito aereo o etereo» «unitissimo all'anima»: «Questo corpo spirituale è quello che opera tutto negli stessi corpi sensibili»⁷³⁹.

Nella parte introduttiva dell'*Acrotismus*, che precede l'esposizione degli articoli, tra le proposizioni pitagoriche e platoniche condivise da Bruno si può leggere a proposito della natura:

«La stessa è arte vivente e una certa facoltà dell'anima intellettiva, la quale perennemente foggia una materia non estranea, ma propria, non dall'esterno, ma dall'interno, non in base ad una determinata scelta, ma per una determinata essenza, in quanto non opera come lo scultore dal di fuori, passando di qua e di là con uno strumento, ma, allo stesso modo del geometra, il quale, mentre con fervida immaginazione costruisce figure, muove e foggia con la stessa immaginazione l'intimo spirito della materia»⁷⁴⁰

736 *De la causa*, Utet p. 715; BL p. 249.

737 *De la causa*, Utet pp. 719-720; BL pp. 257-259.

738 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317.

739 *De mag. nat.*, OM, p. 201.

740 *Acr. cam.* (2009), p. 61; OLC I.I, p. 80 [Ipsa est ars vivens et quaedam intellectualis animae potestas, non alienam sed propriam, non extrinsecus sed intrinsecus, non electione tali, sed essentia tali, materiam perpetuo figurans:

Alla materia è infatti strettamente, intrinsecamente congiunta la forma. La materia pensata da Bruno contiene in sé, come un implicato, tutte quelle forme che vengono a esprimersi in essa attraverso l'azione immanente dell'artefice interno, che si rapporta alla materia come la potenza di «fare, di produrre, di creare» si rapporta a quella di «esser fatto, prodotto e creato»:

«L'una non è senza l'altra in modo alcuno; onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra»⁷⁴¹

Le forme infatti per Bruno «non hanno l'essere senza la materia, in quella si generano e corrompono, dal seno di quella esceno, et in quello si accogliono»⁷⁴². Il che, da parte di Bruno, non implica l'affermazione che solo la materia sia permanente. Anche il principio formale, insieme principio e causa, è eterno come il sostrato; piuttosto sono le forme accidentali, le particolari configurazioni assunte dal sostrato nella successione vicissitudinale, a essere per Bruno radicalmente contingenti, una sorta di nulla ontologico, mentre la materia «sempre permane medesima e feconda»⁷⁴³.

La materia, considerata «secondo la ragione dell'esser soggetto»⁷⁴⁴ è quindi un sostrato che, in quanto principio e sostanza è «tutt'uno et affatto la medesima cosa con la potenza attiva»⁷⁴⁵, caccia dal proprio *seno* le forme, il cui avvicinarsi costituisce quella «ruota delle metamorfosi», che per Bruno scandisce la vita universale.

La materia intelligibile «possiede tutto», pertanto è immobile ed eterna, poiché «non ha in che mutarsi». Essa è sciolta da ogni determinazione, anche dalla stessa corporeità, essendo la corporeità solo la modalità più generale del suo manifestarsi, una contrazione specifica che presuppone comunque la sostanza intelligibile come suo fondamento.

Bruno capovolge gli assunti aristotelici e ne trasvaluta anche le espressioni metaforiche.

Nella tradizione aristotelica si era affermata l'analogia della materia con la donna, sulla base di una presunta passività del genere femminile, mancante, come il sostrato materiale, di un elemento intelligibile, chiarificatore, ordinante a loro proveniente dall'esterno, in un'atto d'impressione – come il sigillo sulla cera, celebre immagine aristotelica –, come di penetrazione seminale,

utpote non sicut statuarius externe, cum discursu, et instrumento operatur, sed perinde ut Geometra, dum vehementer quodam affectu figuras imaginatur, spiritum ejus intimum imaginatione movet atque figurat].

741 *De la causa*, Utet p. 692; BL pp. 203-205.

742 *De la causa*, Utet p. 686; BL p. 189.

743 *De la causa*, Utet p. 686; BL p. 191.

744 *De la causa*, Utet p. 699; BL p. 217.

745 *De la causa*, Utet p. 692; BL p. 205.

associata invece al maschile.

Bruno recepisce l'associazione della materia al femminile, ma lo fa trasmutando completamente il valore dato a quest'immagine. Da simbolo di povertà, mancanza e potenza in attesa di attuazione, la materia-donna diviene assoluta potenza autosufficiente di tutto. La materia di Bruno è lei stessa fonte e principio di attualizzazione: è un'eterna donna-madre, che raccoglie in sé da sempre la potenza di ogni essere, e genera dal suo interno ogni ente e ogni opposizione, anche quelle di attività e passività, maschile e femminile.

È indeterminata, non per essere un *prope nihil*, una «potenza pura, nuda» spoglia di virtù e perfezione, ma per essere infinitamente feconda di tutto il possibile.

In quanto *hypokeimenon*, essa è «privata de le forme e senza quelle», laddove con queste s'intenda una determinazione in atto, ma «non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emisfero la terra è notte senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di raquistare»⁷⁴⁶.

Un'altra rappresentazione tradizionale della materia, che per Plotino era segno della sua connaturata mancanza, la caratterizza come un soggetto desiderante, che vuole accogliere in sé le forme di cui manca, per assimilarsi al mondo superiore, pur nel difetto e nell'incapacità di riuscirci mai definitivamente.

Per Leone Ebreo, autore cronologicamente vicino a Bruno, questo appetito materiale non era segno di un'essenziale negatività. La materia si «appetisce ed ama tutte le forme de le cose generate», assumendo insaziabilmente le forme, «di maniera che, non possendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le riceve tutte successivamente, l'una dopo l'altra», ma questo suo appetito, anziché essere causa del male, è origine e condizione della produzione naturale: «Sì che l'amor generativo di questa materia prima, e il desiderio suo sempre del nuovo marito che li manca, e la diletta che riceve del nuovo coito, è cagion de la generazione di tutte le cose generabili»⁷⁴⁷.

L'appetito tradizionalmente attribuito alla materia, se quindi non viene sempre associato al male, essendo riconosciuta in esso la condizione del movimento che produce la genesi continua delle cose, viene capovolto da Bruno in una sua negazione speculare: non solo la materia non appetisce la forma perché la genera al suo interno, ma è la forma che desidera la «materia per perpetuarsi perché separandosi da quella perde l'essere lei»⁷⁴⁸. Quando il composto si corrompe è sbagliato dire «che la forma fugge la materia» ma si verifica piuttosto la situazione opposta, cioè «che la materia rigetta quella forma, per prender l'altra»⁷⁴⁹. È la materia infatti che produce ogni cosa, che

⁷⁴⁶ *De la causa*, Utet p. 717; BL p. 251.

⁷⁴⁷ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), pp. 72-74. Per questo riferimento si veda S. Carannante, M. Matteoli, lemma "Materia", in *Parole, concetti, immagini*, cit., p. 1176.

⁷⁴⁸ *De la causa*, Utet p. 723; BL p. 267.

⁷⁴⁹ *De la causa*, Utet p. 723; BL p. 267.

dà vita al suo interno a tutte le forme possibili, perciò «si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vòta e le escluda»⁷⁵⁰.

Il ricevere delle forme da parte della materia, per il Nolano non è segno di un desiderio, ma di un contemporaneo rigettare, quasi abominare. Nell'istante in cui la materia riceve una forma, subito ne rigetta un'altra, dando così luogo a quel ritmo di nascita e morte in cui consiste la vicissitudine universale: «Più potentemente abomina che appetete, atteso che eternamente rigetta quella forma numerale che in breve tempo ritenne»⁷⁵¹.

Quindi la materia assume piuttosto in Bruno un atteggiamento attivo rispetto alle forme, in quanto, come abbiamo visto nel capitolo precedente, essa codetermina il modo della descenso dell'Uno nell'attualizzazione fenomenica, ponendosi a condizione di possibilità della manifestazione del principio formale, il quale giunge a contrarsi in un riflesso di sé solo nella misura e nel modo in cui la natura glielo consente:

«Qualsiasi forma senza materia è indefinita, così come qualsiasi materia senza forma: materia e forma si definiscono dunque reciprocamente, quando entrano in composizione»⁷⁵²

Bruno propone un modello cosmologico decisamente non-dualistico, secondo il quale un nodo strettissimo lega l'intelletto, le forme e la materia.

La posizione di Bruno è quindi fortemente critica nei confronti delle teorie che affermano l'esistenza delle forme sostanziali e la sussistenza delle specie in una dimensione separata dalla materia, considerandole piuttosto il parto diretto della Vita-Materia infinita, che le presuppone e

750 *De la causa*, Utet p. 720; BL p. 259.

751 *De la causa*, Utet p. 723; BL p. 267. Per l'importanza di questo brano, significativo per l'originalità della posizione bruniana, scegliamo di riportarlo interamente in nota: «Essendo che la materia non riceve cosa alcuna da la forma, perché volete che la appetisca? Se (come abbiamo detto) ella manda dal suo seno le forme e per conseguenza le ha in sé, come volete che le appetisca? Non appetisce quelle forme che giornalmente si cangiano nel suo dorso: perché ogni cosa ordinata appetisce quello dal che riceve perfezione. Che può dare una cosa corrottile ad una cosa eterna? Una cosa imperfetta come è la forma de cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad un'altra tanto perfetta che, se ben si contempla è uno esser divino nelle cose [...]? [...] Non la desidera per esser conservata da quella, perché la cosa corrottile non conserva la cosa eterna; oltre che è manifesto che la materia conservar la forma: onde tal forma più tosto deve desiderar la materia per perpetuarsi perché separandosi da quella perde l'essere lei, e non quella che ha tutto ciò che aveva prima che lei si trovasse, e che può aver de le altre. Lascio che quando si dà la causa de la corruzione, non si dice che la forma fugge la materia, o che lascia la materia: ma più tosto che la materia rigetta quella forma, per prender l'altra. Lascio a proposito, che non abbiamo più raggion di dire che la materia appetete le forme, che per il contrario le ha in odio (parlo di quelle che si generano e corrompono: perché il fonte de le forme, che è in sé, non può appetere, atteso che non si appetete lo che si possiede); per che per tal raggione, per cui se dice appetere lo che tal volta riceve o produce, medesimamente quando lo rigetta e toglie via, se può dir che l'abomina. Anzi più potentemente abomina che appetete, atteso che eternamente rigetta quella forma numerale che in breve tempo ritenne. Se dunque ricorderai questo, che quante ne prende, tante ne rigetta, devi equalmente farmi lecito de dire che ella ha in fastidio: come io ti farò dire che ella ha in desio [*De la causa*, Utet pp. 722-723; BL pp. 265-267]».

752 *Lampas*, OM, p. 982-5 [Sicut ergo forma quaelibet sine materia indefinita est, ita et materia quaelibet sine forma: mutuo igitur definiuntur quando in compositione veniunt].

contiene tutte in potenza.

Nel secondo dialogo del *De la causa*, nelle pagine in cui Bruno analizza le caratteristiche del principio formale, egli constata che, nella natura, ogni cosa «quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale»⁷⁵³, poiché «la mente, il spirito, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia, empie il gremio di quella»⁷⁵⁴.

Il principio formale, universale e vitale «è presidente alla materia, e signoreggia nelli composti, effettua le composizioni e consistenza delle parti». Il principio che produce la diversità delle specie – e non solo dei singoli esemplari – è presente ed attivo nel sostrato materiale, è parte consustanziale di esso, come viene apertamente dichiarato nella *Lampas triginta statuarum*: «Nell'ombra è racchiusa la molteplicità, e si intende che l'ombra sia il principio passivo da cui germina la molteplicità»⁷⁵⁵

La produzione e trasformazione degli enti avviene quando una forma si rapprende, contraendosi a un'esistenza individuale nella materia, oppure quando una forma particolare si disfa e perde la propria configurazione in favore di un'altra. Nel fluire dei mutamenti naturali non accade mai che «la materia sussista per un certo tempo del tutto priva di forma»⁷⁵⁶. Ciò che in concreto avviene è solo il susseguirsi e mutarsi delle forme nella materia e per mezzo della materia. Le specie stesse, cioè le forme sostanziali degli enti, non esistono al di fuori della loro reale e concreta estrinsecazione materiale: «Qualsiasi forma senza la materia è indefinita, così come qualsiasi materia senza forma: materia e forma si definiscono reciprocamente, quando entrano in composizione»⁷⁵⁷.

La presa di posizione nolana a favore della sussistenza di una sola sostanza, che comprenda sia l'aspetto materiale che quello formale, i quali sono in ultimo riconducibili «ad uno essere et una radice»⁷⁵⁸, fa sì che tutte le specie sostanziali, non sussistendo singolarmente ad alcun livello dell'essere, ed essendo 'contratte' nell'unico sostrato, si estrinsechino esclusivamente e direttamente nei loro singoli esemplari.

Il filosofo naturale, ossia il fisico, afferma Bruno nel *De umbris* deve considerare l'ente di natura come se definisse il naso camuso o la camosità, cioè prendendo in esame unitariamente la forma e la materia, perché mai la materia produce l'una senza l'altra:

753 *De la causa*, Utet p. 661; BL p. 133.

754 *De la causa*, Utet p. 662; BL pp. 135-137.

755 *Lampas*, OM, p. 984-985 [Est multitudo in umbra, et ipsa intelligitur esse multitudinis principium passivum].

756 *Lampas*, OM, p. 981.

757 *Lampas*, OM, p. 985; Cfr. inoltre *De la causa*, Utet p. 668; BL p. 147: «[La] forma è definita e dominata dalla materia, per che avendo in sé facilità di costituir particolari, di specie innumerabili, viene a contraersi a costituir uno individuo; e da l'altro canto la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie: tanto che l'una è causa della definizione e determinazione de l'altra».

758 *De la causa*, Utet p. 698; BL p. 217.

«È noto che il modo di considerare le realtà naturali è analogo al modo di considerare un naso camuso, che viene inteso non prendendo separatamente in esame la materia o la forma – alle quali viene attribuito il nome di natura – ma la materia formata e la forma materiale congiunta alla materia, in virtù delle quali si produce ciò che può essere definito naturale in senso proprio. È questo il vincolo reciso il quale non rimane alcuna opera che la natura sia in grado di compiere»⁷⁵⁹

La realtà sorge da un'unica matrice metafisica, nella quale sono logicamente distinguibili i due principi, i quali interagiscono in una tensione dialettica⁷⁶⁰ convergente nell'*explicatio* teofanica: la natura universale, rispetto alla quale entrambi svolgono una funzione ontologicamente determinante.

Questo assunto bruniano ha per conseguenza un'ulteriore capovolgimento dell'insegnamento aristotelico: le forme non sono più viste come ciò che più propriamente è nella mutazione naturale, bensì, nel loro apparire particolare, come quanto è puramente contingente, contrapposto al solo permanere della materia, vera sostanza: «Le forme esteriori sole si cangiano, e si annullano ancora, perché non sono cose, ma de le cose; non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze»⁷⁶¹.

Quest'aspetto della dottrina bruniana della materia, del quale abbiamo analizzato alcune importanti conseguenze nel capitolo precedente, è stato particolarmente approfondito da Bruno nel *Camoeracensis Acrotismus*.

Questo testo, nel quale il Nolano investe se stesso del titolo di «Aristotelimastinga» (fustigatore di Aristotele), è emblematico per il particolare 'metodo' critico, con il quale Bruno si rapporta alle teorie che vuole mettere in discussione. Questo metodo, definito «commento in negativo»⁷⁶² da Barbara Amato, consiste nell'accogliere le opinioni dell'avversario, dimostrarne gli errori interni, e trasformarle, deducendone conseguenze differenti.

È questo un modo di operare frequente in Bruno, del quale il Nolano fa ampio uso nel *De la*

759 *De umbris*, intentio XVII, OMNI, pp. 142-143 [Fama est naturalis considerationem proportionari considerationi de simo, quæ non formam seorsum, nec materiam seorsum respicit, quæ naturæ nomine insigniuntur: sed materiam formatam, formamque materialem materiæ adplicitam, quibus efficitur quod naturale propriè nuncupatur. Hic est nexus ille, quo abacto, nullum prorsus opus est, quod natura valeat effingere].

760 Bruno stesso si esprime simbolicamente nei termini di una disputa: «La mostrano [La materia] mentre disputa con la Luce per il primato o il principato: la loro lite viene risolta con questa sentenza, che la Notte è prima e massima tra tutte le cose ed è in potenza l'universo, come madre e matrice, mentre la Luce lo è in quanto padre e dispensatore di seme», in *Lampas*, OM, p. 1007-9. L'espressione dell'interazione metafisica tra i due principi nei termini di una lotta rivela comunque l'intuizione di un conflitto non solo in metafora tra i due principi, che ha infatti delle ripercussioni fortemente concrete nella vita dell'individuo. Nei Furori Bruno ritorna continuamente sullo strazio interiore al furioso, il quale nel suo slancio eroico verso il bene si trova impegnato in una straziante lotta – vera *psicomachia* – contro le inclinazioni psichiche legate alla sua natura sensibile, le quali si oppongono alla sua conversione verso il solo principio spirituale.

761 *De la causa*, Utet p. 664; BL p. 139.

762 Cfr. Barbara Amato, *Introduzione a Acr. cam.* (2009), p. 11.

causa, dove, come abbiamo visto in relazione al pensiero intorno alla materia della tradizione aristotelica, accoglie le cornici concettuali di «potenza» ed «atto», «forma» e «materia», «indeterminatezza» della materia, le immagini della «materia-donna» e dell'«appetito» delle forme, per capovolgerne l'uso e il significato, traendone conseguenze radicalmente differenti.

L'*Acrotismus* è paradigmatico per questo modo di procedere, nel quale «le fonti sono utilizzate in maniera iperbolica fino ad essere svuotate del loro significato originario e 'superate' in una nuova cornice concettuale»⁷⁶³.

Qui Bruno prende in considerazione le tesi di Aristotele sulla forma come atto, svolgendone il discorso fino a stravolgerne il risultato, dimostrando il contrario di quanto voluto dallo Stagirita. Nel primo articolo dell'*Acrotismus* Bruno riconosce ad Aristotele il merito di avere correttamente individuato l'oggetto della fisica nella natura, anziché negli enti naturali, dei quali al massimo può esservi *historia*, ovvero conoscenza descrittiva. Sul piano degli stati di cose, dei meri fatti, non c'è scienza, ma un mero sapere descrittivo e strumentale, *l'historia*, la descrizione di *come* il mondo è.

La sola scienza ammissibile, sostiene Bruno proseguendo autonomamente dalle premesse aristoteliche, ha per suo oggetto le forme e le forze universali che portano ad essere gli enti nella loro caduca e frammentaria individualità, e che da questa nuovamente li riassorbono nel ciclo di trasformazioni che scandisce l'equilibrio della vita; ma non gli enti particolari stessi, i quali, come Bruno dice nel *De la causa*, sono come nulla⁷⁶⁴.

«Dicano invece più correttamente i peripatetici che di Socrate, di Platone, di Giove, dell'uomo, degli dèi non vi è altro che descrizione [*historia*], mentre vi è scienza della natura dell'uomo e della natura degli dèi – se per caso ve ne sia alcuna presso di noi – come universali. [...] così alcuni dicono che vi è scienza dei sandali, delle cicatrici, dei prepuzi; i grammatici del formare dittonghi, porre gli accenti e la punteggiatura correttamente; le ostesse del cucinare bene e offrire da bere sofisticatamente. Allo stesso modo gli stallieri possono attribuire scienza all'animale che torna dritto alla dimora»⁷⁶⁵

763 Cfr. Barbara Amato, *Introduzione a Acr. cam.* (2009), p. 33.

764 Le configurazioni assunte dagli enti naturali sono definite nel *Sigillus Sigillorum* "indumenti" (OMN II, pp. 277-9) perché rivestono la superficie della sostanza e anche nel *De la causa* non si fa mistero che le figure delle cose siano «certe accidentali disposizioni della materia» (*De la causa*, Utet p. 678; BL p. 169.). Ancora nel *De la causa* [Utet p. 729; BL p. 279]: «Però profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sostanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale».

765 *Acr. cam.* (2009), p. 66 [Dum verius Peripatetici dicant, nec de Socrate, nec de Platone, nec de Jove, neque de homine, neque de diis, aliud esse praeterquam historiam: sed de natura hominis, deque natura deorum, (si qua forte apud nos) tanquam de universalibus scientia dicitur. [...] Sic illi de soccis, de cicatricibus, de preputiis: Grammatici recte diphtongandi, accentuandi, et punctuandi: caupones recte coquendi, atque sophisticè propinandi scientiam dicunt. Nec minus agasones bestiae recta domum redeunti scientiam tribuere possunt].

«Che altro significa – per Dio immortale! – dire che l'ente mobile è il soggetto della scienza secondo una ragione formale, universale, comune, limitatamente alla sua essenza e alla semplice quiddità e non in quanto composto, esistente, particolare, materiale; che altro significa, dico, se non insegnare che non è l'ente mobile, bensì la natura dell'ente mobile ad esser passibile di conoscenza scientifica?»⁷⁶⁶

Conseguenza della premessa che non dell'ente mobile, ma solo della natura dell'ente mobile può esservi vera scienza, è, afferma Bruno, che la natura, e più propriamente la materia, in quanto vera immutabile sostanza, sia l'oggetto proprio della fisica⁷⁶⁷:

«Se infatti in primo luogo l'oggetto della scienza dev'essere l'ente, perché il non ente non è conoscibile, è noto che, presso la maggiore e miglior parte dei filosofi, le cose naturali, in quanto sono mobili e mutevoli, sono ritenute e chiamate non vere e non enti, e ciò che permane sempre immutabile ed immobile – e si dice permanere immutabile ed immobile – è la natura»⁷⁶⁸

«Ciò che propriamente persiste è la materia, perché permane sempre sia particolare, come è in me e nella pietra, sia universale. Qualsiasi cosa invece sia chiamata forma da Aristotele – a meno che non si riferisca agli universali – ha un nuovo essere e un venir meno, cioè in modo sempre nuovo appare e scompare sulla superficie della materia. Quale forma dunque è principio, se non ce n'è una per i peripatetici che sia prima e dopo le cose particolari? Quella che è negli enti particolari non è né universale né incorruttibile, e quella che è dopo gli enti particolari è concettuale e logica»⁷⁶⁹

La forma, come intesa dallo Stagirita, non meriterebbe secondo Bruno neanche di essere considerata un principio naturale, perché in nessun modo può dirsi sostanza. Escludendo la possibilità di forme trascendenti, quali le idee platoniche e i numeri pitagorici, Aristotele definisce 'forma' le specie naturali, le quali però – sottolinea Bruno –, non hanno alcuna sussistenza di per sé, ma esistono soltanto congiunte agli enti particolari cui ineriscono, e insieme ai quali mutano continuamente. Pertanto le forme non «possono avere la natura di quel principio che è necessario

766 *Acr. cam.* (2009), p. 65-66 [Quid enim (per Deum immortalem) aliud est dicere, de ente mobili secundum rationem formalem, universalem, communem, quoad eius essentiam, et simplicem quidditatem, non ratione qua compositum, subsistens, particolare, materiale, scientiae subjectum esse, quam docere non ens mobile, sed entis mobilis naturam esse, quae scibilis valet subire rationem?].

767 Della scienza fisica vi è un solo oggetto possibile e questo è la natura «è certamente la stessa natura o sostanza universale che si offre alla riflessione scientifica – se ve n'è alcuna» *Acr. cam.* (2009), p. 65; Cfr. H.Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967, p. 133-136.

768 *Acr. cam.* (2009), p. 67 [Si enim primo scientiae subjectum debet esse ens, quia non ens non est scibile: constat quod apud majorem, melioremque philosophorum partem, naturalia (quandoquidem mobilia et inconstantia sunt) non vera, et non entia habentur et appellantur, et quod perpetuo constat atque manet, constare atque manere dicitur, est natura].

769 *Acr. cam.* (2009), p. 78, [Quod vere perseverat materia est, quia non minus particularis, quae est in me et in lapide, semper manet, quam universalis: quicquid autem forma appellatur Aristoteli, (nisi ad universales faciat recursum) habet novum esse et abesse, noviter inquam in superficie materiae apparet et evanescit. Quenam igitur forma est principium, si ulla quae sit ante et supra particularia non est Peripateticis? Quae est in particularibus, non est universalis et incorruptibilis, et quae est post particularia, intentionalis ist et logica].

che sempre permanga»⁷⁷⁰. Non la forma degli enti particolari, ma la materia ha maggior diritto al nome di 'natura', perché essa sola soddisfa i requisiti della permanenza, dell'immobilità e dell'universalità propri di ciò che è principio⁷⁷¹.

«Le stesse forme, se sono tratte fuori dalla potenza della materia e non sono introdotte estrinsecamente da un efficiente, sono nella materia nel modo più autentico e dalla materia hanno la ragione dell'atto. Quindi, ciò che per Aristotele è forma è non ente per altri che attribuiscono tutto l'atto e la verità alla materia, perché questa è genitore e genitrice di tutte le forme, mentre nessuna delle forme – qualsiasi forma Aristotele consideri – è il principio della sua materia»⁷⁷²

Attribuendo alla sola materia la spiegazione delle *physis*, Bruno mostra dunque quale avrebbe dovuto essere il coerente sviluppo delle premesse aristoteliche.

Partendo dalla riflessione aristotelica del movimento, il Nolano contesta allo Stagirita l'assunzione della forma quale principio teleologico del divenire, ossia la concezione della 'forma' quale «atto» e «ciò verso cui tende il movimento». Aristotele aveva definito il movimento 'atto di ciò che esiste in potenza in quanto tale'. Il movimento così non sarebbe concepibile né come un semplice essere in potenza, che in sé stesso non diviene, né come un semplice atto, che è la conclusione del divenire, ma come il processo dall'una all'altro⁷⁷³. Il movimento risulta quindi essere per Aristotele «un atto incompiuto»⁷⁷⁴: esso si costituisce di una situazione di tensione, protesa verso la piena *entelecheia*, la quale si realizza solo con la cessazione del movimento e il raggiungimento dello scopo per cui esso è stato prodotto. Esso è espressione di un essere imperfetto, proteso verso il raggiungimento di qualcosa di cui è privo, verso cui e in ragione di cui si produce il movimento. Fine e la causa del movimento è infatti la forma.

770 *Acr. cam.* (2009), p. 78.

771 Cfr. *De la causa*, Utet p. 722; BL p. 265: «Non è dunque la materia in potenza di essere, o la che può essere; perché lei sempre è medesima e immutabile, et è quella circa la quale e nella quale è la mutazione, più tosto che quella che si muta. Quello che si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si corrompe, sempre (secondo voi medesimi Peripatetici) è il composto, mai la materia: perché dunque dite la materia or in potenza or in atto? Certo non è chi debba dubitare, che o per ricevere le forme o per mandarle da sé, quanto all'essenza e sostanza sua, essa non riceve maggior e minor attualità: e però non esser raggiunta per la quale venga detta in potenza, la quale quadra a ciò che è in continuo moto circa quella, e non a lei che è in eterno stato, et è causa del stato più tosto: perché se la forma, secondo l'essere fondamentale e specifico, è di semplice et invariabile essenza, non solo logicamente nel concetto e la ragione, ma anco fisicamente nella natura, bisognerà che sia nella perpetua facultà de la materia; la quale è una potenza indistinta da l'atto».

772 *Acr. cam.* (2009), p. 78 [Ipsae si e potentia materiae educuntur, et non extrinsecus ab efficiente inducuntur, in materia veriori modo sunt, et a materia actus rationem habent. Hinc quod est forma Aristoteli, aliis est non ens, qui universum actum et veritatem ad materiam referunt, quandoquidem haec formarum omnium parens est et genitrix: non est contra formarum ulla, (qualemcumque capiat Aristoteles) ipsius materiae principium]. Cfr. *De la causa*, Utet p. 722; BL p. 263-265.

773 Il bronzo, ad esempio, è in potenza una statua, ma né la potenzialità del bronzo di assumere una qualsiasi forma, né l'atto della statua sono il movimento, bensì il processo della scultura che fa esistere in atto la potenzialità del bronzo di divenire statua (Arist. *Fisica*, III 1, 201a 10-b13).

774 Arist. *Fisica*, 201 b, 31-32.

Per Bruno, invece, non solo il movimento ha un'unica natura in tutto l'universo – la materia/artefice interno –, ma esso è sempre espressione di perfezione e atto. La forma, o specie naturale, in cui momentaneamente si acquieta il movimento, non può fungere da atto, *entelecheia* o perfezione dell'essere, poiché di per se stessa, al di fuori della materia da cui si origina e in cui svanisce, non ha alcuna sussistenza. La natura della forma è contingente e mutevole e il suo destino è quello di essere soppressa e sostituita da altre forme in un avvicinarsi infinito.

La forma non è essere, ma una *dispositio*⁷⁷⁵, un momento del divenire che può considerarsi fine del movimento soltanto da un punto di vista *relativo*⁷⁷⁶, in quanto il vero principio e la ragion d'essere assoluti del movimento sono posti nella sola sostanza immobile e permanente, la materia, dalla quale ha origine ogni movimento, e nella quale ogni movimento termina.

«Se si immagina la natura al di fuori della sostanza delle cose, come qualcosa esistente di per sé e separato, sarebbe più ragionevole, senza dubbio, indagare se a quella capiti di agire in vista di un certo fine o del fine contrario. Ma poiché la natura è la stessa sostanza universale delle cose e lo stesso 'ciò che è', certamente, nelle diverse e contrarie fogge di cui è causa, è lei stessa ad assumere le diverse e contrarie denominazioni e conformazioni»⁷⁷⁷

La natura, che è il principio del movimento, non rappresenta qualcosa di estraneo alla sostanza, ossia la materia, ma *coincide* con essa. Si deve quindi escludere un principio estrinseco, che dia forma e finalità a ciò che di per sé ne sarebbe privo. La materia non è priva di forme e finalità, ma piena di ogni possibile. Essa è quindi unico principio del movimento, non solo quale unico sostrato fisico, ma anche come unica ragion d'essere del movimento, il cui fine assoluto non può che risiedere nella sua intrinseca necessità:

«Risulterà chiaro in qual modo, in ciò che si dice agire per un fine, sia la natura ad agire per un fine; in ciò che produce un fine, sia la natura a produrre un fine; in ciò che è per un fine, sia la natura ad essere per un fine; in ciò che è un fine, sia la natura ad essere un fine. In ciò che è lontano da un determinato fine, è la natura ad essere lontana da un determinato fine. Se infatti una è la sostanza di tutte le cose, uno il sostrato, una la natura, non v'è dubbio che tutti i predicati sono naturalmente affermati con verità di un solo soggetto»⁷⁷⁸

⁷⁷⁵ *Acr. cam.* (2009), pp.80-81.

⁷⁷⁶ *Acr. cam.* (2009), p. 81: «Ai singoli enti accade certamente di essere disposti in innumerevoli modi, dei quali questi costituiscono un fine, quelli invece sono per un fine. Inoltre, poiché questi modi non sono la sostanza stessa delle cose e 'ciò che è', nulla è a tal punto fine, da non tendere ad altro, ma piuttosto ogni cosa tende ad ogni altra vicendevolmente e, sotto diversi aspetti, ognuna è sia fine sia per un fine sia contro un fine'».

⁷⁷⁷ *Acr. cam.* (2009), p. 81 [Si natura imaginetur extra rerum substantiam, ut quiddam per se existens, atque sepositum, rationabilius sane esset quaerere, an agere propter finem illi secundum unam, vel alteram contradictonis partem contingat. Sed ubi natura est ipsa universalis rerum substantia, et ipsum quod est, in diversis sane contrariisque habitis suppositis, diversas contrariasque adsumit denominationes et habitudines].

⁷⁷⁸ *Acr. cam.* (2009), aart. XIV, p. 81 [Apparebit quemadmodum in iis qui dicuntur agere propter finem, natura agit propter finem, et in agentibus finem, natura agit finem: et in iis quae sunt ad finem, natura est ad finem, in iis

La negazione del teleologismo aristotelico fondato sulle forme trova un'interessante applicazione nell'art. XIII, riguardante la *teratologia*, ossia la spiegazione dei cosiddetti 'mostri' di natura. Per Aristotele, le deformità che compaiono in certi individui vanno imputate ad un 'errore' della natura, che a causa di qualche impedimento non riesce a conseguire il fine preposto, venendo a produrre, per esempio, dei buoi con volto umano, anziché generare esemplari normali della specie del bue⁷⁷⁹.

Per Bruno è insensato attribuire un errore alla natura, in quanto questa non esubera mai dalle possibilità della materia nella quale opera:

«La natura non erra mai. Errerebbe se talvolta non producesse mostri. [...] Non erra chi fa quanto e come è prescritto dalla sua natura, chi esegue ciò che può essere fatto meglio, più adeguatamente e con maggior vantaggio e svolge un'opera che richiede l'impiego di materia in conformità alla materia impiegata. Anzi, così come l'intelletto e il senso si rapportano al proprio oggetto ed essi si ingannerebbero se lo considerassero meglio e in altro modo da come è in realtà, allo stesso modo si comporta anche la natura nei confronti del proprio sostrato, nel senso che se agisse in esso in modo diverso da come quello è naturalmente capace di subire, errerebbe. Né in generale, dunque, né in particolare vi è errore»⁷⁸⁰

Non è possibile pensare che la natura compia un errore, poiché non esiste alcun principio esterno alla natura che determini le sue operazioni. Non esiste quindi alcun paradigma esterno in relazione al quale la natura possa agire imperfettamente. La causa finale, ossia la perfezione degli enti naturali, non è stabilita, come in Aristotele, dalla forma, ma è dettata piuttosto dalla materia, quale sua intrinseca necessità, alla quale soltanto spetta di definire la normalità.

L'errore e l'imperfezione possono ammettersi soltanto in senso relativo, dalla prospettiva dell'individuo, dell'ente finito. Secondo la totalità universale, invece, non esistono errori né imperfezioni, poiché i singoli enti e lo stesso movimento sono tutti identicamente espressione della necessità naturale.

La natura fonda se stessa. L'universo è una realtà auto-fondantesi, che si detta da sé la legge del proprio operare, in un atto di eterna, libera e insieme necessaria auto-creazione⁷⁸¹. Pertanto la

quae sunt finis, natura est finis. In iis quae a certo remota sunt fine, natura a certo fine remota est. Si etenim una est omnium rerum substantia, unum subiectum, una natura, de uno praedicata omnia certe verificantur].

779 Cfr. Arist., *Fisica*, II 8, 199a 33 sgg.

780 *Acr. cam.* (2009), art. XIII, p. 80 [Numquam natura errat: sique interdum monstra non produceret, erraret. [...] Non errat qui facit quantum et quale in se est, qui praestat quod melius commodiusque fieri potest, expeditque magis, et subiectum materiae opus pro subiectae materiae ratione tractat. Imo sicut intellectus atque sensus se habet ad obiectum suum, quod si melius aliterque respiciat quam ipsum sit, errat: ita et natura ad proprium subiectum, in quod si aliter agat, quam ipsum aptum natumque sit pati, errat: neque igitur in universali, neque in particulari error est].

781 In Bruno l'immanentizzazione di Dio in una natura infinita, che costituisce un tema fondamentale dello *Spaccio*

natura non può errare. L'universo non può non essere, e non può essere altro da come è, in quanto nell' universo l'atto e la potenza *coincidono*.

L'identità di potenza ed atto nella materia, e quindi nella natura, è fondamentale per la comprensione della cosmologia bruniana. Sull'identità di potenza ed atto Bruno fonda infatti l'infinità e l'unità dell'Universo⁷⁸², e la rappresentazione della natura come un degno specchio della divinità, medio della sola conoscenza di Dio possibile all'uomo, il quale, non potendo conoscere l'Uno, il Sole, Apollo in sé, può rapportarsi ad esso solo attraverso il medio della Natura, la quale essendone l'espressione sensibile, lo riflette come la luna riflette il sole.

Si tratta quindi di comprendere come per Bruno la materialità e la sensibilità non rappresentino un mero limite, ma altresì una *possibilità* conoscitiva per l'uomo. Ciò richiede che il soggetto conoscente apprenda a rapportarsi alla natura non in una condizione di nostalgia per ciò che è altro da essa, per un Dio al di là del mondo sensibile, ma con fede, confidenza contemplativa, in un atteggiamento di *ascolto*.

La maturazione di una tale capacità è intesa da Bruno come il recupero di una condizione naturale dell'uomo, come il possibile ritorno ad una religione naturale dell'umanità, perduta con l'avvento del cristianesimo e l'affermazione dell'astratto dualismo aristotelico, e che era diffusa presso le antiche civiltà ammirate dal Bruno⁷⁸³, come quella Egizia, o conservata da dottrine quasi mitiche, come quelle dei Pitagorici, degli Orfici, dei Caldei⁷⁸⁴:

«Conoscevano que' savii dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche, con certi ordini, venir a far partecipi di sé, dico dell'essere della vita ed intelletto. [...] Ecco dunque come mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape; ma gli Dei e la divinità in crocodilli, galli ed altri; la quale in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente ed insieme insieme, si trovò, si trova e si troverà in diversi soggetti quantunque siano mortali: avendo riguardo alla divinità, secondo che ne è prossima e familiare, non secondo è altissima, assoluta in se stessa, e senza abitudine alle cose prodotte. Si veda dunque come una semplice divinità che si trova in tutte le

(dove si esprime nella celebre formula «Natura est deus in rebus», Dialogo terzo, p. 354) e della presente opera, è accompagnata dalla identificazione della legge divina con la legge naturale (Cfr. *Spaccio*, Epistola esplicatoria; Dialogo primo e secondo) con l'esclusione del miracolo e dell'azione soprannaturale divina (Cfr. *De immenso*, IV, 9 e VIII, 10; *Op. lat.*, I,2, pp. 51 e 316).

782 *De la causa*, Utet p. 605; BL p. 25-27: «Ivi prima s'apporta proposito della coincidenza della materia e forma, della potenza e atto: di sorte che lo ente, logicamente diviso in quel che è e può essere, fisicamente è indiviso, indistinto ed uno; e questo insieme insieme infinito, immobile, impartibile, senza differenza di tutto e parte, principio e principiato».

783 E. Garin, *Giordano Bruno*, cit., p. 57: «Di qui una rivalutazione di antiche credenze, che non idoleggiavano cose e creature particolari, ma la natura infinita, viva e operosa nelle cose particolari»; *De l'infinito*, Utet p. 135; BL p. 297: «Sono amputate radici che germogliano, son cose antiche che rivegnono, son veritadi occulte che si scuoprono: è un nuovo lume che dopo lunga notte spunta all'orizzonte et emisfero della nostra cognizione, et a poco a poco s'avvicina al meridiano della nostra intelligenza».

784 *Cena*, Utet p. 460; BL p. 59: «Prima che fusse questa filosofia conforme al vostro cervello, fu quella degli caldei, Egizii, Maghi, Orfici, Pitagorici et altrii di prima memoria, conforme al nostro capo».

cose, una feconda natura, madre conservatrice de l'universo, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi»⁷⁸⁵

Il ritorno del sole dell' «antiqua vera filosofia»⁷⁸⁶ richiede un'accurata operazione critica, volta a mettere in discussione i fondamenti metafisici e gnoseologici di quelle forme di separazione tra l'uomo e la natura, che si sono tanto saldamente affermate nella cultura europea nel corso dei secoli da ormai non sembrare più ammettere alcuna alternativa. Il dualismo metafisico, la separazione tra materia e forma, la rappresentazione aristotelico-tolemaica di un universo geocentrico e finito, rappresentano per Bruno le fondamenta teoretiche della prigione immaginale all'interno della quale si è chiuso l'uomo europeo⁷⁸⁷, una prigione d'introversione e astrattismo pedante che gli impedisce ogni comunicazione con la natura, e quindi preclude il riconoscimento di una profonda consustanzialità tra sé e l'universo infinito, gli umani di altre razze e culture, gli altri animali. Conseguenza di tale isolamento sono per Bruno la violenza del dominio tecnico sull' 'altro', della quale sono espressione e conseguenza le terribili guerre del suo tempo, e le persecuzioni religiose, delle quali lui stesso è stato vittima.

Alla radice di tali gravi conseguenze vi è per Bruno un errore di fondo, l'assunto di una separazione metafisica tra Dio e mondo, della quale Aristotele assume a responsabile 'simbolico'. Dico 'simbolico' perché Bruno non fa della filosofia aristotelica l'oggetto di una critica filologica e obiettiva, ma piuttosto elegge Aristotele a rappresentante emblematico di ogni dualismo e astrattismo, ne fa il responsabile della separazione di ciò che in natura è uno⁷⁸⁸, e pertanto lo attacca veementemente.

Dalle riflessioni dell'*Acrotismus*, come da numerosi passaggi dell'opera bruniana, emerge un'immagine della natura libera da forme, gradi, gerarchie o luoghi dotati di una maggiore perfezione rispetto ad altri. Come afferma nell'*Acrotismus*, «nulla è a tal punto fine, da non tendere ad altro, ma piuttosto ogni cosa tende ad ogni altra vicendevolmente e, sotto diversi rispetti, ognuna è sia fine, sia per un fine, sia contro un fine»⁷⁸⁹.

Quest'immagine della natura, fondata sull'identificazione natura-materia, e sulla coincidenza di atto e potenza nella natura⁷⁹⁰, permette a Bruno di demolire il cosmo chiuso e gerarchicamente

785 *Spaccio*, Utet p. 357; BL p. 417-419.

786 *Cena*, Utet p. 450; BL p. 41.

787 A. Koyré (1957), p. 43: «As for Giordano Bruno, it is with burning enthusiasm – that of a prisoner who sees the walls of his jail crumble – that he announces the bursting of the spheres that separated us from the wide open spaces and the inexhaustible treasures of the everchanging, eternal and infinite universe».

788 *De la causa*, Utet p. 666; BL p. 141: «Dico de la materia non esser parte che a fatto sia destituita da quella, eccetto compresa logicamente, come da Aristotele, il quale mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e verità».

789 *Acr. cam.* (2009), p. 81.

790 H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (1976), p. 128: «Das Universum des Giordano Bruno, als die notwendige und rückhaltlose Vollstreckung der *potentia absoluta* des Schöpfergottes,

ordinato di Aristotele, per lasciare spazio ad un universo infinito in cui nessun luogo può essere centro più di quanto non sia periferia. Come esemplificato dalla metafora pseudo-ermetica della sfera, che ha il suo centro in ogni luogo e la circonferenza in nessuno⁷⁹¹:

«Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna⁷⁹², per quanto è differente dal centro; o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella. Ecco come non è impossibile, ma necessario che l'ottimo, massimo, incomprendibile, è tutto, è per tutto, è in tutto: perché come semplice et indivisibile può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto. E cossi non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere: uno in tutto, e per cui uno è tutto. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa»⁷⁹³

Questa metafora, tradizionalmente intesa a significare uno dei modi di pensare l'infinità di Dio, da Bruno viene eletta a rappresentare il simulacro di Dio per eccellenza, l'universo.

Bruno arriva a trasporre all'universo le caratteristiche divine. Dio e l'universo sono intrinsecamente intrecciati, in virtù dell'intima presenza dell'anima e dell'intelletto nella materia:

«[L'universo è] uno, infinito, immobile. Una [...] è la possibilità assoluta, uno l'atto. Una la forma o anima; una la materia o corpo. Una la cosa. Uno lo ente. Uno il massimo et ottimo: Il quale non deve poter essere compreso, e però infinibile et interminabile, e per tanto infinito et interminato; e per conseguenza immobile. [...] Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere, è immobile. Perché in lui tutto è indifferente: è uno; e perché ha tutta la grandezza, e perfezione che si possa oltre et oltre avere, è massimo, et ottimo immenso. [...] E cossi non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti dell'universo, è centro de ciò che ha l'essere: uno in tutto, e per cui uno è tutto. Il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutte le cose in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa»⁷⁹⁴

L'universo è specchio dell'irrepresentabile fondamento divino, perché questo fondamento è a lui interno, animandolo e tenendolo insieme in unità dall'interno: Dio è «uno in tutto, e per cui uno è tutto».

besetzt den systematischen Stellenraum, der beim Cusaner durch die innertrinitarische Zeugung einer göttlichen Person, durch die Erschaffung der Welt und durch die Verklammerung beider in der Menschwerdung des Gottessohnes vorgegeben worden war».

791 Riferimento alla definizione post-ermetica: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam»; si veda in proposito il *Liber XXIV Philosophorum*, proposizione II, in *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen* (2011), p. 29. Si veda anche N. Cusanus, *De docta ignorantia* II, 12: «Unde erit machina mundi quasi habens unique centrum et nullibi circumferentiam».

792 Definizione pseudo-ermetica di Dio, anticipata ne: *De la causa*, Proemiale epistola, Utet p. 606, BL p. 27.

793 *De la causa*, Utet p. 728; BL p. 277.

794 *De la causa*, Utet pp. 724-728; BL pp. 271-277.

Quando Bruno parla di universo intende un'unità organica e vitale, un «grande animale, e simulacro del primo principio»⁷⁹⁵, in cui ciascuna parte contiene in sé implicita la totalità e le cui componenti si tengono e si implicano vicendevolmente, come parti dell'organismo di un unico essere vivente:

«Ogni cosa che prenderemo ne l'universo, perché ha in sé quello che è tutto per tutto, comprende in suo modo tutta l'anima del mondo [...], la quale è tutta in qualsivoglia parte di quello»⁷⁹⁶

All'onnipresenza dell'anima corrisponde il policentrismo dell'universo, il quale non ha centro perché ogni suo punto è luogo di diffusione, comunicazione ed esplicazione della potenza infinita di Dio. L'universo è per Bruno «infinito, immenso, in ogni sua parte è tutto: tanto che lui è lo stesso *ubique*»⁷⁹⁷. L'universo è tutto in ogni parte, specularmente all'azione formatrice ed esplicante dell'anima/intelletto, che nel *Sigillus* viene chiamata 'mente', la quale «dal centro figura il seme e lo fa germinare con tanti mirabili ordini nella sua figura esteriore, intesse con tecniche così sapienti, abbozza e dipinge in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre, cui non viene ancora a mancare spirito di vita, e da tutte le quali si effondono le virtù animali, come è abbastanza evidente a quanti non sono ciechi nella contemplazione delle cose naturali»⁷⁹⁸.

L'universo è manifestazione, volto, e quindi specchio della «prima forma», la quale è «per sé e da sé sussistente, semplice, di indivisibile essenza, principio di ogni formazione e sussistenza, la quale senza subire diminuzioni si comunica a tutte le cose e nella quale ogni forma comunicata è eterna e unica»⁷⁹⁹.

Dalla stretta, interna relazione tra l'intelletto e la materia, segue per Bruno l'infinità dell'universo, essendo inconcepibile per Bruno che «la divina bontà, la quale si può comunicare alle cose infinite, e si può infinitamente diffondere» possa «essere scarsa et astreggersi in niente»⁸⁰⁰. Per Bruno Dio non può limitare la propria volontà, ponendo un'atto finito in contraddizione con la sua potenza infinita: «Non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose

⁷⁹⁵ *De la causa*, Utet p. 657; BL p. 125.

⁷⁹⁶ *De la causa*, Utet p. 731; BL p. 283. Bruno si oppone a quanti «non vogliono intendere né affermare il mondo con gli suoi membri essere animato; come Dio avesse invidia alla sua immagine, come l'architetto non amasse l'opra sua singulare: di cui dice Platone che si compiacque nell'opificio suo» [*De la causa*, Utet p. 657; BL p. 125], richiamandosi al *Timeo* platonico, dove è descritto il compiacimento del demiurgo dopo aver infuso l'anima al mondo, grazie ad essa dotato di movimento e di vita.

⁷⁹⁷ *De la causa*, Utet p. 731; BL p. 283.

⁷⁹⁸ *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 213-5.

⁷⁹⁹ *Sig. sigill.*, OMN II, p. 273-5.

⁸⁰⁰ *De l'infinito*, Utet p. 46; BL p. 85.

mutabili»⁸⁰¹. Non è neanche pensabile che la potenza divina possa trovare un'ostacolo alla propria attuazione in una materia finita incapace di accoglierne totalmente la potenza attiva, come se potesse esistere qualcosa di esterno a Dio, che non sia posto da Dio: «Se dunque lui è operatore dell'universo, certo è operatore infinito, e riguarda effetto infinito: effetto dico, in quanto che tutto ha dipendenza da lui. [...] E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza et opportunità che ponemo essere: dove, come la potenza attiva è infinita, cossi (per necessaria conseguenza) il soggetto di tal potenza è infinito; perché (come altre volte abbiamo dimostrato) il posser fare pone il posser esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato»⁸⁰².

L'infinità dell'universo e l'infinità dei mondi inclusi in esso si riconducono così all'infinita potenza di una divinità che, come causa infinita ed assolutamente semplice, «per la sua bontade si comunica [...] infinitamente producendo, *idest* comunicando l'essere a l'universo infinito, e mondi innumerabili in quello»⁸⁰³.

Sulla base di questi presupposti Bruno può affermare nel *De immenso* che l'universo infinito sia «perfecta imago et simulacrum» della divinità, una «divinitas secunda, explicata»⁸⁰⁴, e nel *De la causa* «il grande simulacro, la grande immagine e l'unigenita natura»⁸⁰⁵.

L'universo «ab aeterno a divinitate procedit secundum esse totum, ut infinitae communicatio bonitatis, actus effectusque divinae omnipotentiae externus; unica illius et minime multiplicabilis imago, illustre speculum, templum augustissimum, in quo illi concinentium deorum laudes sine fine atque numero undique occurrant»⁸⁰⁶.

Essendo il Dio, del quale l'universo è l'adeguata manifestazione, l'Uno superessenziale, inconoscibile in sé, per Bruno diventano l'universo, la natura, il terreno d'indagine privilegiato del filosofo, ma in modo mediato, speculare, simbolico.

Bruno è infatti ben attento a non livellare la trascendenza di Dio in un'immanenza panteistica, come è stato spesso frainteso.

Dio e l'universo sono entrambi infiniti, e all'universo sono specularmente applicabili attributi divini. Ma Dio è infinito complicatamente, in un'assoluta semplicità nella quale non sono distinguibili parti che siano diverse da essa. L'universo è sì infinito, ma esplicitamente, come totalità *composta* di parti finite, le quali non riproducono in sé gli attributi della totalità infinita che le comprende, essendo finite, limitate nella potenza, non coincidendo in esse l'atto con la loro

801 *De l'infinito*, Utet p. 46; BL p. 85.

802 *De l'infinito*, Utet p. 58; BL p. 109.

803 *Furori*, Utet p. 669; BL p. 337.

804 *De immenso*, OL I,I, p. 308.

805 *De la causa*, Utet p. 693; BL p. 207.

806 *De immenso*, OL I,I, p. 308.

potenza, ma il primo segue questa nel tempo, e spesso manchevolmente.

Sebbene Dio e universo non siano la stessa cosa, ciò nonostante l'universo discende dalla «semplice divinità che si trova in tutte le cose»⁸⁰⁷. Pertanto Dio, paragonato nei *Furori* al «sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima», è conoscibile attraverso la sua immagine vivente, «l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia», rappresentata simbolicamente nello stesso testo con l'immagine di Diana, sorella gemella del dio solare, a significare il legame profondo che lega la realtà discendente dal principio originante.

Con grande originalità e persino arditezza Bruno giunge infatti a concepire l'universo come un *aspetto* dell'unità divina⁸⁰⁸, il volto sensibile del *deus absconditus*.

Il filosofo può conoscere l'intelligibile nel sensibile poiché, come nel *Timeo* platonico, l'universo è fatto conformemente al modello di un ordine universale, ordine che per Bruno è immanente alla continua autofondazione del cosmo, che esplicando sensibilmente l'ordine comunicato dall'intelletto universale intrinseco alla materia, realizza e manifesta una dimensione intelligibile non altra dal piano materiale, bensì da intendere come quella struttura eterna sottesa ai mutamenti naturali che ne garantisce la regolarità e l'armonia.

Pur riferendosi alla tradizione platonica, Bruno se ne distanzia significativamente nel valore dato al simulacro rispetto al modello. L'immagine sensibile, lungi dal rappresentare una copia sbiadita e imperfetta, è assunta a piena e vivente manifestazione della propria sorgente inesauribile.

L'universo si rapporta al «profondissimo abisso» della sua origine come il generato al generante: prodotto secondo le forme dell'intelligenza divina, animato da un'unica forza spirituale che lo connette alle altre cose, organizzando la loro unione in un tutto perfetto e armonico, l'universo esprime e riflette il *lògos* divino, la sua intelligenza ed unità. In questo senso l'universo è un «grandissimo ritratto, mirabile imagine, figura eccelsa, vestigio altissimo, infinito ripresentante di ripresentato infinito, e spettacolo conveniente all'eccellenza et eminenza di chi non può esser capito, compreso appreso»⁸⁰⁹.

Come rileva Ciliberto, ogni qualvolta Bruno parla del cosmo in relazione al suo fondamento trascendente, ricorre ad una precisa costellazione lessicale e concettuale: "Ritratto" "specchio" "immagine" "similitudine" "enigma". In questi lemmi si esprime un'intuizione della realtà⁸¹⁰.

Attraverso l'impiego di questi termini si profila una concezione della conoscenza metafisica possibile per l'uomo, che affiora continuamente nell'arco della scrittura filosofica bruniana.

807 *Spaccio*, Utet p. 360; BL p. 423.

808 *Furori*, Utet p. 697; BL p. 395: «Secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producente e prodotta».

809 *De l'infinito*, Utet p. 27; BL 45.

810 M. Ciliberto, "Per speculum...", in OMN I, cit.

Nel *Sigillus* il Nolano sottolinea che la conoscenza che l'uomo può avere delle realtà divine deve necessariamente passare per quelle «realtà visibili» che «sono immagini delle invisibili. Come in uno specchio infatti gli enti che esistono nel mondo intelligibile si fanno presenti nel mondo sensibile»⁸¹¹. Nello *Spaccio* viene affermato che «l'una e semplicissima veritate», che si identifica con la divinità stessa, «non può essere pienamente attinta da alcuno, perché non è compresa o veramente non viene appareggiata se non da quello in cui è per essenza: e questo non è altro che lei medesima»; «da fuori», invece, «non si vede se non in ombra, similitudine, specchio, et in superficie e maniera di faccia»⁸¹².

Il tema dell'ombra, che abbiamo analizzato prevalentemente in accezione gnoseologica, poiché il Nolano nei suoi trattati latini lo impiega a designare le immagini prodotte nel senso interno, ricorre nei dialoghi londinesi, come anche nella *Lampas*, a simboleggiare la materia vivente.

Nei dialoghi italiani è riscontrabile una variazione semantica del concetto di ombra, che dal designare la forma generale della conoscenza e dell'esperienza umane va a indicare l'universo in quanto «luce che è nell'opacità della materia».

Il concetto gnoseologico di ombra va così ad arricchire la propria area semantica dei concetti di simbolo, e di enigma, indicando il carattere di rivelazione dell'universo, la sua natura vivente, intrinsecamente comunicante in quanto continua, instancabile espressione di una forza che si esplica, manifesta, rivela la sua illimitata potenza nell'universo infinito.

Come la conoscenza umana si sviluppa a un livello intermedio tra la luce dell'intelletto e la tenebra dei sensi, così la natura sorge dall'unione produttiva tra la luce dell'intelletto universale e la materia. La natura è ombra, in quanto unità di tenebra e luce. Essa ha pertanto un potenziale rivelatore, di medio conoscitivo: in essa, come in uno specchio, l'uomo può conoscere la luce trascendente dalla quale essa discende come il generato dalla generante.

Negli *Eroici Furori* Bruno paragona la condizione esistenziale umana a quella dei prigionieri della caverna di Platone. Questi sono incatenati, costretti ad esperire nient'altro che ombre. Qualora uno dei prigionieri riuscisse a liberarsi, e uscire dalla caverna, non riuscirebbe a vedere la luce accecante del sole intelligibile, ma sarebbe costretto a vederla nel suo riflesso nelle cose naturali. Platone ipotizza una possibile visione diretta del sole, Bruno la esclude a priori: l'uomo è una natura costituzionalmente umbratile.

«Conoscendo che la divina bontà e beltà non sia quello che può cader e cade sotto il nostro concetto: ma quello che è oltre et oltre incomprendibile; massime in questo stato detto "speculator de fantasmi" dal filosofo, e dal teologo "vision per similitudine speculari et enigma", perché veggiamo non gli effetti veramente, e le vere

811 *Sig. Sigill.*, OMN II, p. 261.

812 *Spaccio*, Utet p. 259; BL p. 191.

specie delle cose, o la sostanza delle idee, ma le ombre, vestigi e simulacri di quelle, come color che son dentro l'antro et hanno da natività le spalli volte da l'entrata della luce, e la faccia opposta al fondo: dove non vedeno quel che è veramente, ma le ombre de ciò che fuor de l'antro sostanzialmente se trove»⁸¹³

La prima intentio del *De umbris* richiamava già a questa condizione naturale dell'uomo, annunciando insieme il possibile risvolto conoscitivo dell'ombra: Non solo limite, ma anche possibilità:

«Volendo alludere alla perfezione dell'uomo e alla conquista del miglior stato che si può avere in questo mondo, il sapientissimo fra gli ebrei fece pronunciare alla sua amata queste parole: "mi sono seduta all'ombra di colui che avevo desiderato".

Non è infatti tanto eccelsa la nostra natura da dimorare nel campo stesso della verità. È stato detto infatti: "L'uomo vivente è vanità", "tutto è vanità". Ma com'è possibile che quello stesso il cui essere non è propriamente il vero, e la cui essenza non è propriamente la verità, abbia comunque l'efficacia e l'atto della verità? Gli basta dunque – ed è molto – sedere nell'ombra del bene e del vero.

Non nell'ombra del vero e del bene naturale e razionale – questo lo si dovrebbe infatti dire falso e male – ma di quello metafisico, ideale e soprasostanziale»⁸¹⁴

«È già molto poter custodire sotto il velo dell'ombra quel che non potresti afferrare nella sua nuda essenza»⁸¹⁵

L'intentio *l'XVI* sottolinea il potenziale conoscitivo dell'ombra, il suo valore di possibile strumento di risalita conoscitiva. Essa custodisce in sé la luce da cui l'ombra stessa proviene. La creatura è altresì una traccia della sorgente dalla quale è stata generata. Traccia preziosa, poiché senza di essa la sorgente divina non potrebbe essere conosciuta. Il nulla di tutte le cose che sono, per la sua infinita pienezza non può essere conosciuto «nella sua nuda essenza». Unico modo di avvicinarsi ad esso è attraverso il velo dell'ombra, ovvero nello specchio delle sue creature.

Se la metafora dello specchio, quando applicata alle capacità gnoseologiche dell'uomo, pur ponendo in rilievo le possibilità conoscitive legate all'ombra, tende a sottolineare i limiti gnoseologici imposti all'uomo dalla sua condizione umbratile, quando applicata alla natura, essa assume un'accezione interamente positiva. Pur significando ugualmente il carattere

813 *Furori*, Utet p. 732; BL p. 457.

814 *De umbris*, intentio I, pp. 42-45 [Hominis perfectionem et melioris, quod in hoc mundo haberi possit, adeptionem insinuans Hebraeorum sapientissimus, amicam suam ita loquentem introducit: "Sub umbra illius quem desideraveram sedi". Non enim est tanta haec nostra natura ut pro sua capacitate ipsum veritatis campum incolat; dictum est enim: "Vanitas homo vivens. Universa vanitas", et id, quod verum est atque bonum, unicum est atque primum. Qui autem fieri potest, ut ipsum, cuius esse non est proprie verum et cuius essentia non est proprie veritas; efficaciam et actum habeat veritatis? Sufficiens ergo est illi atque multum: ut sub umbra boni verique sedeat. Non inquam sub umbra veri bonique naturalis atque rationalis – hinc enim falsum diceretur atque malum –, sed metaphysici, idealis et supersubstantialis].

815 *De umbris*, intentio XVI, pp. 66-67 [Norint etiam sat expedire vel inuolutum tenere, quod nudum non capias].

necessariamente mediato di ogni relazione con la verità ultima, essa viene a rappresentare la pienezza della manifestazione dell'essere nel suo dispiegamento materiale. La natura è infatti, come osservato nel *De imaginum compositione*, «uno specchio terso e senza imperfezioni»⁸¹⁶. Essa è il «vivo specchio dell'infinita deità»⁸¹⁷, in cui il divino, di per sé inaccessibile, si manifesta con forza adeguata alla sua eccellenza, rifrangendosi in innumerevoli direzioni.

Abbiamo già osservato l'immagine dello specchio nella *Lampas* come simbolo della discesa del divino nel molteplice. L' "immagine di una medesima idea e luce viene riprodotta tutta intera da ogni particella di materia, come anche dalla materia nella sua totalità: come si può vedere in un grande specchio che riflette l'immagine di un unico oggetto, e che poi, frantumato in mille pezzi, continua a riflettere da ogni parte quell'immagine intera»⁸¹⁸.

Specchio è in questo caso la materia universale, che in ciascuno dei suoi frammenti, ossia dei particolari sostrati in cui si specifica, riflette interamente la luce dell'intera *anima mundi*, «tutta in qualsivoglia parte».

L'illusione della frammentazione è ciò che impedisce di cogliere la natura intera come riflesso dell'unico sole intelligibile. Quando l'uomo abbia maturato uno sguardo che «tutto guarda come uno»⁸¹⁹, allora, ritornando alle cose singole, vedrà che ogni singola parte dell'essere, compresa la più minuta, rimanda un riflesso della divinità – con l'inclusione del sé cercante: l'occhio del cacciatore, l'occhio di Atteone, è anch'esso uno specchio dell'occhio di Dio: «Veder la divinità è l'esser visto da quella»⁸²⁰.

È un circolo *virtuoso*: È l'immagine di Dio nell'universo, l'immanenza intrinseca della causa nel suo effetto, a guidare la ricerca metafisica e a dare senso ad essa; al contempo, comprendere il reale, dare senso all'esistente significa pensarlo come immagine, ritratto, simulacro, in un rimando a un infinito inconoscibile che enigmaticamente si manifesta in esso.

Il termine 'enigma' ritorna spesso nell'opera del Nolano, venendo ad indicare il significato di ombra non come termine meramente limitativo della conoscenza umana, ma come rimando all'ineffabile che, pur restando sempre infinitamente al di là dei tentativi di afferramento concettuale, si manifesta nelle cose, nell'universo, nelle immagini⁸²¹.

L'enigma insieme nasconde e annuncia, unisce e separa. L'enigma ri-vela, ovvero manifesta una realtà indefinibile nell'atto stesso di velarla con un'immagine, con una forma materiale percepibile dai sensi. Enigma è innanzitutto la realtà stessa delle cose, nella quale la divinità si esplica e

816 *De imag. comp.*, OMN II, p. 489.

817 *Cena*, Utet p. 547; BL p. 239.

818 *Lampas*, OM, p. 243.

819 *Furori*, Utet p. 796; BL p. 393.

820 *Furori*, Utet p. 663; BL p. 327.

821 Cfr. M. Matteoli, lemma "Enigma", in *Parole, concetti immagini*, cit., p. 608.

manifesta nella varietà delle forme naturali.

Considerare la realtà come enigma è già cogliere che «la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive»⁸²². Vedere l'universo come enigma è già porsi di fronte ad esso in quella condizione di fede⁸²³ che è apertura della mente al mondo, anziché relazione utilitaristica con esso. Un relazionarsi alle cose non usandole come cose morte, ma accogliendole come l'emergere in forme determinate dell'infinita e indeterminata forza della vita stessa, una relazione in cui l'intelligenza e l'amore si fanno un medesimo atto. L'intelligenza guida e regola l'amore, e l'amore vivifica e apre l'intelligenza a un'indagine non analitica e categorizzante, come dire transitiva, da soggetto determinato a oggetto determinato, ma la spinge ad auscultare l'infinito nelle cose, a cogliere le cose con uno sguardo che va oltre esse, non spazialmente, ma metafisicamente, ovvero che coglie, nella cosa, l'infinito che si esplica in essa. «Discorrere circa l'universo con gli occhi di regolati sentimenti» è il modo di cogliere l'universo come enigma, ri-velazione del «suo primo principio e causa»:

«Son degnissimi di lode quelli che si forzano alla cognizione di questo principio e causa, per apprendere la sua grandezza quanto fia possibile discorrendo con gli occhi di regolati sentimenti circa questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali ed eccellentissimi numi [...] mostrano e predicano in uno spacio infinito, con voci innumerabili, la infinita eccellenza e maestà del suo primo principio e causa. Lasciando dunque, come voi dite, quella considerazione per quanto è superiore ad ogni senso e intelletto, consideriamo del principio e causa per quanto, in vestigio, o è la natura istessa o pur riluce ne l'ambito e grembo di quella»⁸²⁴

La connotazione della realtà come enigma rinvia a una particolare attenzione rivolta ad essa, ad uno sforzo di decifrarla, di porsi in ascolto, ad uno sforzo conoscitivo che cerchi la comunicazione con la natura.

È il tema della caccia, rievocato da Bruno in più opere, soprattutto negli *Eroici furori*.

Il Furioso è colui che si in-amora del Bene per averne colto la bellezza «in specie intelligibili tolte da gli effetti, opre, magisteri e similitudini di quella»⁸²⁵. La sua caccia è un tendere sovra-umano alla conoscenza del divino, a un farsi uno con esso. Il suo cercare è uno sforzo di cogliere «divini ordini e consigli» oltre «l'imagini sensibili e cose materiali». Il termine 'immagine' si riferisce alla molteplicità delle realtà sensibili, molteplicità che il furioso tenta di oltrepassare in direzione di

822 *Furori*, Utet p. 501; BL p. 23.

823 Cfr. *De imag. comp.*, OMN II, p. 663: «Purché ci si accosti con fede attenta e attenzione fedele».

824 *De la causa*, Utet p. 650; BL p. 109.

825 *Furori*, Utet p. 565; BL p. 139.

quell'unità fondamentale che ne rappresenta la sorgente inesauribile, e continuamente si sottrae agli sforzi di concettualizzazione della ragione umana. Ma il massimo insegnamento che egli trae dalla sua vicenda, è che «l'oggetto finale, ultimo e perfettissimo» della sua ricerca, può essere conosciuto solo «in ombra e specchio».

Sulle ali dell'eroico furore, guidato dalle potenze congiunte di intelletto e volontà, Atteone riconosce

«nel specchio de le similitudini», ossia «nell'opre dove riluce l'efficacia della bontade e splendor divino»⁸²⁶, la Diana che è «genitura»⁸²⁷ di Apollo, ossia la massima «potenza et operazion esterna che vedersi possa per abito et atto di contemplazione et applicazioni di mente mortal o divina»⁸²⁸, la quale è Dio conosciuto nello specchio dell'unità della natura. Diana, il massimo apice contemplativo raggiungibile dall'uomo, è la visione del mondo *sub specie aeternitatis*, nella quale il cacciatore sofiano, come ricomponendo i frammenti dello specchio infranto, riesce a vedere nella natura lo specchio che riflette l'intera immagine dell'unico sole, oltre l'illusione del numero, della separazione, di ogni alienazione:

«Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sí bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. [...] Onde non piú vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede piú per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la m o n a d e , vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna»⁸²⁹

Bruno ponendo radicalmente in discussione il dualismo platonico tra sensibile e intelligibile, tra cose e idee, fa della stessa realtà naturale la piena espressione del divino, vede nelle realtà sensibili non più riflessi depotenziati di modelli trascendenti, bensì «immagini sue vive», realtà che, pervase da una forza vitale che riempie e forma ogni aspetto della natura, si rivelano «cose divine»: «La divina bellezza e splendore», prosegue infatti Bruno, «riluce ed è in tutte le cose;

826 *Furori*, Utet p. 577; BL p. 155.

827 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

828 *Furori*, Utet p. 577; BL p. 157.

829 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

però non mi pare errore d'admirarlo in tutte le cose secondo il modo che si comunica a quelle»⁸³⁰.

Gli enti che popolano il mondo naturale sono 'immagini' non nel senso di pallidi simulacri di una divinità che è altra rispetto all'universo, in quanto di questa esprimono e rendono attingibile l'inesauribile capacità produttiva, costituendosi così come punto di partenza per l'ascesa conoscitiva: «Perché sicome la divinità discende in certo modo per quanto che si comunica alla natura, cossì alla divinità s'ascende per la natura, cossì per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprasiede a quelle»⁸³¹.

Queste immagini hanno una precisa corrispondenza nelle «specie e similitudini», delle quali «si pasce l'intelletto umano da questo mondo inferiore». Il *Deus in rebus* che si effonde nella produzione delle realtà naturali, che della sua forza vitale diventano così immagine, è anche la sorgente di quelle *species* presenti nello specchio interiore dell'immaginazione del soggetto. «In questo stato», dimensione umbratile dell'esistenza, la «divina bellezza» può infatti essere attinta solo tramite «specie intelligibili tolte da gli effetti, opre, magisteri, ombre e similitudini di quella. L'ombra, l'universo, Diana costituiscono quindi il momento in cui lo sforzo contemplativo capovolge il limite conoscitivo in possibilità della conoscenza ultima. La materia, l'universo si fanno così, da prigione dell'anima, canale di rivelazione del fondamento infondato, dell'Uno come nulla fontale fondante: *Ur-grund* e *Un-grund*⁸³².

In questo senso condivido con Ciliberto⁸³³ che nell'esperienza sofianica del furioso quasi scompare l'orizzonte metafisico: il fondamento trascendente si ritrae nel momento stesso del suo ri-velarsi, contraendosi inafferrabilmente nel rilucere dell'esperienza contemplativa dell'immagine.

Se il mondo fenomenico, l'ombra, sorge da un *Ur-Grund* che è il nulla di tutte le cose che sono, la realtà è senza fondamento pensabile, solo restituibile al riconoscimento dell'inesauribile sorgività della libertà dalla quale essa sorge.

830 *Furori*, Utet p. 649; BL p. 301.

831 *Spaccio*, Utet p. 355; BL p. 415.

832 Si veda S. Givone, *La questione romantica* (1992), p. 32. Cfr. inoltre T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), pp. XCVII-XCVIII: «In diesem Reich der Schatten ist es, daß der Mensch auf die Jagd nach dem gehen kann und muß, das ihm einen – sei es nur momentane, sei es vielleicht auch einen gewissen Zeitraum andauernde – Überstieg in die Ebene der Stabilität, also des Lichtes, der Wahrheit und der Einheit ermöglichen kann. Bruno setzt dieses Reich mit dem, was er Universum oder Natur nennt, und der setzt [...] Diana ein als Göttin in diesem Reich der ewigen Jagd, ebenso wie er den Lichtgott Apollo der 'luce assoluta' gleichsetzt, mythisches Symbol des herausgehobenen, reinen Seins. Diana zu schauen, wie es dem Aktaion wiederfährt, ist [...] das Göttliche in der Natur oder im Universum zu schauen, d.h. das absolute Licht, das sich im Schatten gebrochen zeigt, die (göttliche) Natur (=natura naturans), die sich in den Dingen selbst zum Ausdruck bringt (=natura naturata) [...]. Es bedeutet allerdings noch nicht, die an sich unerreichbare und unbegreifbare lichthafte Wahrheit selbst zu erfassen, denn das Erscheinen und Denken der relativen Einheiten setzt immer mehr als nur Einheit, es setzt die Einheit als Etwas, als 'Prinzip von', als 'Kraft', als Präsenz». Cfr. inoltre, sempre su questa tematica, M.A.Granada, *Giordano Bruno* (2002), pp. 127, 158 sg.; dello stesso anche *Introduction* (1999); e M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone* (2002), pp. 49, 106.

833 Si veda M. Ciliberto, *Introduzione*, in OMN II.

II Parte. Il ritorno in patria

II.I L'Eroico Furore

La riflessione bruniana sull'amore, che conferisce al sentimento erotico un valore conoscitivo fondamentale, in quanto consente al soggetto di 'strapparsi'⁸³⁴ alla quotidianità e alle cure mondane, per ascendere alla conoscenza del divino, ha chiare radici platoniche.

Nel *Simposio* Eros viene descritto come 'filosofo' e «grande demone»⁸³⁵, ovvero come essere intermedio tra saggezza e ignoranza⁸³⁶, e intermediario tra il divino e il mortale⁸³⁷.

L'amore è desiderio di ciò di cui è mancanza o che non possiede pienamente⁸³⁸, ovvero del bello e del buono⁸³⁹. Figlio di *Poros* (l'espedito) e di *Penìa* (povertà), *Eros* è mancante di bellezza e di beni, come la madre, ma come il padre è straordinariamente astuto, gran cacciatore, «appassionato di saggezza, pieno di risorse, filosofo per tutta la vita»⁸⁴⁰.

Per sua stessa essenza, dunque, *Eros* è desiderio di ciò di cui è mancanza, tensione verso ciò da cui si è separati, nostalgia dell'Uno⁸⁴¹.

Esso rappresenta quindi una forza essenzialmente mediatrice e dinamica, che connette l'assoluto e il relativo, la mancanza con la pienezza, il singolo col tutto e l'Uno. Questi elementi del discorso platonico, come vederemo più avanti, sono importanti nella riflessione bruniana sul «furore», e verranno ripresi da Ficino, il quale li arricchirà di una riflessione sull'amore come principio

834 Rinvio qui alla definizione di *Eros* data da Foucault ne *L'Hermetique du sujet* come movimento che strappa il soggetto a se medesimo. Si veda M. Foucault, *L'Hermetique du sujet* (2001), p. 17.

835 Platone, *Simposio*, 202d: «Un gran demone, Socrate: infatti tutto ciò che è demonico è intermedio fra dio e il mortale. [...] Ha il potere di interpretare e portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi [...] E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo».

836 Platone, *Simposio*, 202a.

837 Platone, *Simposio*, 202d.

838 Platone, *Simposio*, 200a-201a.

839 Platone, *Simposio*, 201a-c.

840 Platone, *Simposio*, 203 b-2.

841 Platone, *Simposio*, 192d-193b.

cosmico, equiparandolo di fatto con l'anima del mondo.

Il discorso del medico Erissimaco nel *Simposio* presenta l'accento di una teoria cosmologica dell'amore, sostenendo che Eros esista «non solo nelle anime degli uomini, rivolto a coloro che sono belli, ma sia anche rivolto ad altri oggetti ed esista in altri oggetti, nei corpi di tutti gli animali e nelle piante che crescono sulla terra, e, per così dire, in tutti gli esseri»⁸⁴². Facendo propri elementi delle dottrine di Ippocrate e di Eraclito, afferma infatti che l'amore sia la forza che unisce e tiene uniti i contrari, la cui conoscenza è alla base di differenti arti umane, come la medicina, la musica, l'astronomia e la divinazione.

«Dunque, e nella musica e nella medicina, e in tutte le altre cose umane e divine, per quanto è possibile, bisogna cercare di cogliere l'una e l'altra forma di Eros, perché sono presenti ambedue in tutte le cose. [...] Eros ha una potenza così vasta e grande, e, anzi, una potenza universale. [...] Rendendoci capaci di stare insieme gli uni con gli altri, e facendoci essere amici con gli esseri che sono al di sopra di noi, cioè con gli dèi»⁸⁴³

Erissimaco, come gli altri partecipanti al banchetto, condividono una distinzione fondamentale all'interno del concetto d'amore. La qualità straordinarie dell'amore, che nell'uomo si manifestano in stretto parallelismo con la forza cosmica per la quale «l'Uno in sé discorde, con sé medesimo s'accorda, come l'armonia dell'arco e della lira»⁸⁴⁴, sono infatti realizzate dall'amore celeste, dono della musa Urania, il quale è essenzialmente tendenza a raggiungere e possedere il bene e il bello per sempre, per generare nel bello ciò che dona immortalità⁸⁴⁵. Questo amore è lo stesso che costituisce le stagioni dell'anno, facendo sì che i contrari come «caldo e freddo, secco e umido, si trovino reciprocamente uniti dall'amore ordinato, e accolgano in sé armonia e sapiente mescolanza, [...] rendendoci capaci di stare insieme gli uni con gli altri, e facendoci essere amici con gli esseri che sono al di sopra di noi, cioè con gli dèi»⁸⁴⁶. L'amore a questo opposto, pandemio o volgare, è l'amore della bellezza dei soli corpi, teso alla mera fruizione del piacere sensibile, per essenza volubile, che rende l'uomo simile ad un «servo domestico», volgendolo da un desiderio all'altro come se – con le parole di Bruno – fosse «inebriato dalle tazze di Circe»⁸⁴⁷.

Con l'immagine di Circe Bruno si ricollega ad un'antica tradizione, che collega il tema della generazione al mito della maga figlia del sole, e la impiega nei *Furori* per indicare l'aspetto della materia che attira l'anima verso di sé, impedendole di risalire verso la propria parte divina.

842 Platone, *Simposio*, 186a. Continua in 186b: «Grande infatti e mirabile è questo dio, e su tutto si estende il suo potere, sulle cose umane e su quelle divine».

843 Platone, *Simposio*, 187e-188e.

844 Platone, *Simposio*, 187a. Qui Platone cita Eraclito, fr. 51 Diels Kranz.

845 Platone, *Simposio*, 198b-212a.

846 Platone, *Simposio*, 188a-188e.

847 *Furori*, Utet p. 557; BL p. 123.

L'amore terreno, che il Nolano rappresenta con l'immagine di Laura, equivale all'*Eros* volgare di Platone, e viene paragonato a un inganno, un maleficio, «che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un Circeo incantesimo ordinato al servizio della generazione, ne inganna in specie di bellezza. La quale insieme insieme viene e passa, nasce e muore, fiorisce e marcisce»⁸⁴⁸. Mentre la Venere celeste permette all'uomo di assimilarsi alla divinità, la Venere terrena ha, come unico fine, la generazione. Ficino, commentando questo passo, osserva che questo secondo tipo di amore si identifica con un «cattivo demone» e con l'«occulto stimolo a generare figlioli»⁸⁴⁹. Marsilio Ficino fa parlare nel *De vita* Mercurio e Diana sugli incantamenti di Circe, presentati come la seduzione magica dell'amore carnale, in vista della generazione:

«È certo dunque che Venere ha innestato in voi un solo piacere, e per giunta nocivo: e precisamente tale da nuocere a voi ma giovare a viventi futuri, consumando voi a poco a poco, come attraverso un orifizio nascosto, e colmando dei vostri umori e procreando un altro essere...Non ve ne accorgete? Ciò che Venere genera dalla materia sottratta a voi è qualcosa di fresco e di vivo, dotato di sensibilità: è come dire che essa toglie a voi giovinezza, vita e sensibilità; le toglie, dico, dalla totalità del vostro corpo, attraverso il piacere di tutto il corpo, per ricavarne un'altra totalità...Ma l'insidiosa Venere vi allestisce le lusinghe miracolose dei sapori dai quali ogni giorno vi lasciate prendere all'amo, sicché rovinare miserabilmente la vostra vita e non ve ne accorgete...Se dunque è lecito accusare qualcuno tra gli immortali accusate lei...chiudete gli occhi alle sue promesse carezzevoli come a canti mortiferi di Sirene, e accettate da me, infine, questo fiore provvidenziale per sottrarvi agli incantesimi mortali di questa Circe»⁸⁵⁰

Per Diotima, il cui pensiero viene riferito da Socrate, vi è comunque continuità tra i due amori. Se amore è infatti in generale desiderio d'immortalità, che si esprime attraverso un desiderio di generare e di partorire nel bello, congiungendosi e generando la prole l'uomo cerca l'immortalità della propria specie⁸⁵¹.

La natura umana, spiega Diotima, desidera congiungersi al bello e al bene, e di partorire i frutti di quest'unione. L'amore volgare non è su un piano ontologicamente separato da quello celeste, ma tra di essi vi è una serie di gradi, che rendono possibile un'ascesa amorosa dall'attrazione per la bellezza dei corpi all'amore filosofico per il bene in sé.

Diotima descrive una vera e propria scala d'amore, costituita da cinque 'gradini': 1) l'amore per la bellezza fisica e dei corpi, 2) l'amore per la bellezza delle anime, 3) l'amore per la bellezza delle attività umane e delle leggi, 4) l'amore per la bellezza delle conoscenze e per le scienze, 5) l'amore

848 *Furori*, Utet pp. 490-491; BL p. 9.

849 Ficino, *Sopra lo amore* (2003), VI, VIII, pp.149-150.

850 Ficino, *De vita* (1991), II, 15; pp. 152-157.

851 Platone, *Simposio*, 207a-208b.

per la Bellezza assoluta⁸⁵².

L'iniziazione di Diotima, riferita da Socrate, preannuncia la dottrina di Amore come *nexus*, che unisce il piano della materia con quello del bene trascendente, la quale avrà una grande fortuna in Ficino e in Bruno. L'immagine della scala anche qui è opposta alla rappresentazione di una separazione dualistica tra piani della realtà, ai quali appartengano forme di amore differenti. L'insegnamento di Diotima è che l'amore sia la forza che permette di mettersi in comunicazione con l'unità vivente del tutto, creando un ponte tra la dimensione mortale e finita dell'uomo e quella immortale e infinita del fondamento.

In questo senso Ficino recepirà l'insegnamento platonico, definendo l'amore quale «nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento»⁸⁵³. Anche Bruno nel *Sigillus* attribuisce all'amore una tale funzione mediatrice e unificante, facendone la forza che unisce caldo e freddo, vita e morte, luce e oscurità, mediando tra i contrari e realizzando la comunicazione tra diversi piani di realtà, secondo l'idea che «una sola luce illumina tutte le cose, una sola vita le rende vive discendendo secondo gradi definiti dagli enti superiori agli infimi e ascendendo dagli infimi ai supremi»⁸⁵⁴.

Il discorso di Diotima è fondamentale, perché sullo sfondo di una teoria ontologica che stabilisce la partecipazione del mondo sensibile al bello, attribuisce all'amore la forza motrice che permette il passaggio ascensivo dal sensibile all'intelligibile, dall'ignoranza alla sapienza. Per questo *Eros* è essenzialmente filosofo: esso è desiderio del bello e del bene. Implicitamente Platone afferma quindi che la filosofia è un movimento, un movimento verso il bene. È essenzialmente movimento: ovvero la filosofia non consiste in una conquista conclusa, ma nella tensione verso un traguardo sempre di là da venire, poiché infinite sono le realtà che partecipano della luce, ma la luce, il bene, non si dà mai all'interno dell'orizzonte del determinato, essendo piuttosto ciò che rende possibile quest'orizzonte, rischiarando l'intelligenza delle cose determinate e conferendo ad esse la bellezza che le rende appetibili⁸⁵⁵.

Come vedremo più avanti, tutti questi elementi sono presenti in modo determinante nell'esperienza del furioso bruniano.

Anche il *Fedro* platonico si rivela fondamentale per la riflessione nolana. In questo dialogo

852 Platone, *Simposio*, 209e-212a.

853 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), p. 54.

854 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 225 [Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia certis gradibus a superioribus ad inferna descendens et ab infernis ad suprema conscendens].

855 Si veda Vannini, *Storia* (2005), pp. 51-52: «Vediamo affermata l'assoluta trascendenza di Dio (*théos*, al singolare, dice Platone), che non si mescola ai mortali, e, insieme, l'unità del tutto, divino e umano, che è saldamente connesso nelle sue parti attraverso la mediazione del demonico, e soprattutto di Amore, che mette in comunicazione Dio e l'uomo. In quanto però sempre desiderio, Amore non è Dio: Dio è il bene, che è sempre al di sopra dell'essere – di qualsiasi essere». *La Repubblica*, VI, 509b: «Dal bene vengono a tutte le cose essere e sostanza, ma esso non è in sé un essere, bensì qualcosa che è ancora al di sopradell'essere per dignità e potenza».

Socrate descrive l'amore come una *mania*, che consiste in un divino mutamento radicale delle comuni consuetudini. Attraverso la *mania*, che viene dagli dèi, gli uomini ricevono i doni più grandi. In preda alla *mania* sono i profeti, in preda ad essa sono coloro che, in occasione di epidemie ed altre sciagure, sanno individuare le colpe che le hanno generate e suggerire i sacrifici atti a espiarle, presi da *mania* sono anche i poeti, così come gli amanti. Per intendere appieno la *mania* erotica, considerata da Socrate la più importante, viene analizzata, attraverso le immagini di un mito, l'essenza dell'anima.

L'anima è paragonabile ad una biga alata trainata da un cavallo buono e di razza e da un cavallo cattivo e restio a eseguire gli ordini dell'auriga. Le ali tendono a sollevare l'anima verso il mondo divino, il mondo dei valori eterni, ma il cavallo ribelle tende a trascinarla in basso, sicché l'anima, giunta in quel mondo, non riesce a rimanervi e finisce per cadere. La diversità tra gli uomini dipende dal modo in cui essi hanno saputo contemplare le idee eterne, che si trovano nel mondo iperuranio, e dal modo in cui, ricordandosi di esse, cercano di raggiungerle nuovamente. Tra le idee eterne la bellezza è quella che può essere meglio colta mediante i sensi. Grazie alla *mania* amorosa l'uomo coglie la bellezza nell'amato e da qui può ascendere alla contemplazione della bellezza eterna. Questo è il grande dono della *mania* amorosa, la quale, in perfetto accordo con quanto scritto nel *Simposio*, può condurre l'uomo alla conoscenza del bene e dell'eterno. 'Amore' rappresenta quindi un entusiasmo che nasce dalla visione della bellezza terrena, suscitato dal ricordo dell'intelligibile contemplato prima dell'incarnazione, che viene ridestato dalla visione del bello sensibile. L'amore è così essenzialmente una forza che scaturisce dal ricordo, che dal ricordo è alimentata e conduce ad un approfondimento del ricordo⁸⁵⁶. Ciononostante l'amore può essere causa d'oblio. Quando conduca all'attaccamento verso una figura esclusivamente sensibile, l'amore distoglie dall'ascesa dell'anima e anzi l'impedisce: Bruno nei *Furori* si riallaccia evidentemente al *Fedro* platonico, distinguendo chiaramente il furore eroico che conduce l'uomo a farsi simile al bene, da quella follia sensuale, a suo dire celebrata dal Petrarca, che umilia le facoltà umane a onorare un solo essere finito, determinato, mortale, quale è la donna. Tale forma di amore è paragonata da Bruno a una «febre quartana, quella estrema ingiuria e torto di natura, che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un Circeo incantesimo ordinato al servizio della generazione, ne inganna in specie di bellezza. [...] la nostra madrigna natura: la quale dopo aver riscosso quel seme di cui la si serve, ne viene sovente a pagar d'un lezzo, d'un pentimento, d'una tristizia, d'una fiacchezza, d'un dolor di capo, d'una lassitudine, d'altri ed altri malanni che son manifesti a tutto il mondo, a fin che amaramente dolga, dove suavemente

856 M. Vannini, *Storia* (2005) op. cit., p. 60: «Il cammino dell'anima, il cammino della vita umana, è dunque pensato da Platone come un ritorno. ritorno alla sede celeste da cui l'anima è uscita, e di cui conserva, almeno in parte, la memoria».

proriva»⁸⁵⁷. Come abbiamo già visto analizzando il *De umbris*, per Bruno il destino dell'uomo si gioca tra i poli della memoria e dell'oblio. La bellezza, la giustizia, la verità e le muse sono cause di memoria; i richiami sensuali e la bellezza effimera, in quanto cause di attaccamento e di fuoriuscita da sé, sono cause di oblio.

Per questo Bruno afferma che «la generazione e corrosione è causa d'oblio e cecità, come esplicano gli antichi con la figura de le anime che si bagnano ed inebriano di Lete»⁸⁵⁸. La materia, «stanza di Circe» e la generazione presentano per Bruno un'ambiguità: da una parte rappresentano la divina espressione dell'energia formatrice dell'Anima, immanente alla materia e al corpo, al contempo costituiscono però una pericolosa causa d'impedimento e di perdizione. Come individuo l'uomo è gettato nell'esistenza, dove in ogni dire-sì alle bellezze sensibili e ai piaceri sensuali egli è in rischio di perdere se stesso, di obliare la sua origine divina. Ma al contempo i richiami del corpo e della generazione sono «istituto santo della natura»⁸⁵⁹, poiché attraverso di essi, attraverso il dramma delle esistenze individuali, si afferma la vita universale, che, nell'esperienza umbratile, rappresenta l'*explicatio* della potenza divina⁸⁶⁰.

Nonostante questa ambivalenza, la bellezza, il piacere, che gli uomini «al servizio della generazione»⁸⁶¹ considerano come i beni più altamente desiderabili, rappresentano per il furioso bruniano «un circeo incantesimo»⁸⁶², un inganno. Il furioso si lancia in uno sforzo estremo di sottrarsi dalle inclinazioni istintuali e derivate dalle consuetudinarie attribuzioni di valore del «mondo pazzo, sensuale»⁸⁶³. Proprio in questo senso è furioso-*manikòs*, in quanto secondo il *Fedro* platonico «L'Eros è una certa mania», derivante non da affezioni umane, ma «da un divino mutamento radicale delle comuni consuetudini»⁸⁶⁴.

Prima di approfondire la concezione nolana dell'eroico furore, è necessario soffermarsi brevemente sul pensiero di Ficino in proposito all'amore, dato che Bruno mutua il termine 'furore'

857 *Furori*, Utet p. 491; BL p. 9.

858 *Furori*, Utet p. 516; BL p. 47.

859 *Furori*, Utet p. 491; BL p. 9.

860 *Furori*, Utet p. 491; BL p. 9: «Ma che fo io? che penso? Son forse nemico della generazione? Ho forse in odio il sole? Rincrescemi forse il mio ed altrui essere messo al mondo? Voglio forse ridur gli uomini a non raccorre quel più dolce pomo che può produr l'orto del nostro terrestre paradiso? Son forse io per impedir l'istituto santo della natura? Debbo tentare di sottrarmi io o altro dal dolce amato giogo che n'ha messo al collo la divina provvidenza? Ho forse da persuader a me e ad altri, che gli nostri predecessori sieno nati per noi, e noi non siamo nati per gli nostri successori? [...] Anzi mi vergognarei, se cossi come mi trovo in apparenza, volesse cedere pur un pelo a qualsivoglia che mangia degnamente il pane per servire alla natura e Dio benedetto».

861 *Furori*, Utet p. 490-491; BL p. 7.

862 *Furori*, Utet p. 490; BL p. 7.

863 *Furori*, Utet p. 579; BL p. 159.

864 Platone, *Fedro*, 249d: «[...] La quarta forma di follia divina [Amore, accanto alla facoltà di predire il futuro, alla creazione di iniziazioni religiose, al genio poetico]. Allorché un uomo, vedendo la bellezza di quaggiù e rammentandosi della vera bellezza, metta le ali e desideri, così alato, di levarsi in volo e s'accorga di non poterlo fare e, come un uccello, guardi in alto e trascuri le cose terrene, costui si acquista fama di folle. Ebbene, io dico che di tutte le forme di divina follia questa è la più alta e derivante dalle più alte sorgenti, così per chi la possiede, come per chi ne partecipa».

da Ficino e dai trattati che i suoi contemporanei hanno dedicato all'amore. Con la parola latina *furor*, Ficino traduceva il greco *mania*, con cui Platone indicava i quattro tipi di follia o possessione divina (follia poetica, profetica, teletica – rituale o dionisiaca – e amorosa, «che è la forma superiore»⁸⁶⁵.

Ficino distingue tra *furor divinus* – il cui riferimento è la divinità – e *furor ferinus* o furore bestiale, diretto solo al corpo:

«El nostro Platone deffinisce nel Phedro el furore essere alienatione di mente, e insegna due generationi d'alienazione, delle quali stima che l'una venga da infermità humana, l'altra da spiratione divina: la prima chiama stoltitia (insania), la seconda furore divino. Per la malattia della stultitia l'uomo cade sotto la spetie dell'uomo, e di uomo quasi bestia diventa»⁸⁶⁶

«...Ma quella spetie di furore, la quale Dio c'ispira inalza l'uomo sopra l'uomo e in Dio lo converte»⁸⁶⁷

Nel suo commento al *Simposio* di Platone, Ficino annovera l'amore tra i quattro elementi derivanti da «spiratione divina», definendolo, in linea con il *Fedro*, tra tutti «potentissimo» e «prestantissimo». L'amore è il principale e più potente dei furori annoverati da Ficino, perché esso solo consente la realizzazione di quel fine cui tende – o dovrebbe tendere – la vita umana, ossia l'unione con Dio.

Se in generale l'amore può essere definito un «desiderio di fruire pulchritudine, cioè bellezza»⁸⁶⁸, seguendo la distinzione platonica Ficino distingue tra due forme di amore. L'amore volgare di Platone è chiamato «amore adulterato» da Ficino, e consiste in una passione che dalla visione del bello corporale trascina l'anima a desiderare un godimento meramente materiale e immediato dell'oggetto⁸⁶⁹. A tale amore corrisponde un furore orientato verso l'unione con la divinità, «el vero amore», il quale per Ficino non è altro che «un certo sforzo di volare alla divina bellezza»⁸⁷⁰. L'amore è vero e divino quando rende l'uomo capace di vedere oltre l'ombra della bellezza corporale, e di risalire dalla bellezza corporale alla bellezza divina. L'amore rappresenta così una forza essenzialmente rivolta verso l'unità. Quando questo si 'adulteri', non è in realtà imputabile all'amore, ma discende da un'inadeguata e mancante educazione nel soggetto della passione⁸⁷¹.

Nelle pagine ficiniane confluiscono anche elementi di una concezione magica dell'amore, la quale

865 Cfr. Platone, *Fedro*, 265 a-b, 244 a-245 b. Cfr. inoltre E.R. Doods, *The greeks and the irrational* (1951), cap. III "The blessings of Madness", pp. 64-82).

866 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), VII/III, p.187.

867 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), VII/XIII, p. 211.

868 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), II/IX, p. 44.

869 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), VII/XVI, p. 215.

870 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), VII/XVI, p. 215.

871 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), VI/VIII, pp. 132-3.

avrà influenza su Bruno. Come osserva F. Yates, nel *Pimander* viene descritta la discesa dell'uomo-mago, un essere semidivino, mosso dal suo innamoramento per la bellezza della natura e dal desiderio di unirsi con essa in un amplesso appassionato: «The erotic relation to nature is fundamental for sympathetic magic. The Magus enters with loving sympathy into the sympathies which bind earth to heaven, and this emotional relationship is one of the chief sources of his power»⁸⁷². Ficino afferma infatti nel commento al *Simposio* che «tutta la forza della magia risiede nell'amore. L'operare magico consiste nell'attirare in un certo senso una cosa verso un'altra tramite una similitudine naturale. Le parti di questo mondo, come membri di un solo animale, dipendono tutte da un unico amore e sono reciprocamente conesse per comunione naturale. [...] Da questa comunanza di rapporti nasce l'amore comune dal quale a sua volta nasce il convergere insieme fra le cose e in ciò consiste la vera magia»⁸⁷³.

Yates rileva inoltre che nella concezione ficiniana dell'amore siano presenti influenze dello Pseudo-Dionigi: nelle gerarchie celesti sarebbe in atto un continuo movimento reciproco che tutte le coinvolge e che lo Pseudo-Dionigi chiama *Eros*, paragonandolo a un moto circolare perpetuo che scaturisce dal Bene e ritorna al Bene⁸⁷⁴.

Per Ficino l'amore è il mezzo attraverso il quale dio attrae le anime a sé. Nel *De raptum pauli* afferma che non è possibile ascendere a Dio se Dio non attira l'anima a sé⁸⁷⁵. Paolo non è quindi asceso a Dio tramite le sue sole forze⁸⁷⁶, ma ivi è stato tratto in cielo dalla divinità, ovvero *rapito*, dove questo rapimento è l'amore. In questo testo è descritto un circolo che parte dalla grazia di Dio e nella grazia di Dio culmina: Dio ama l'anima, che proprio per questo viene invasa dall'amore per la divinità, tendendo così verso di essa in un cammino ascensivo guidato dall'illuminazione proveniente da Dio, in quanto per Ficino «infinitem vero capere nihil aliud est quam capi»⁸⁷⁷.

Ficino affronta il tema della circolarità dell'amore anche nel trattato *De sole*, descrivendo tale circolarità mediante la metafora della luce. Nel discorso ficiniano esposto in questo testo, tutte le qualità della luce sensibile assumono una connotazione metafisica e spirituale, dove il calore della luce viene a significare il potere che ha l' 'irradiazione' divina, di attrarre le anime e ricondurle a

872 F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964), p. 126.

873 M. Ficino, *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, oratio VI, cap. 10 (Ficino, *Opera Omnia*, p. 1348). Riferimento tratto da F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (trad. it. p. 142).

874 F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, p. 142. Cfr. Pseudo Dionigi, *Nomi divini*, IV 14-15 (712C-712B).

875 Ficino, *De raptu pauli* (1952), p. 932-3: «Ad Deum non ascenditur sine Deo [...] infinitum vero capere nihil aliud est quam capi».

876 Questo è un'importante punto di divergenza con Bruno. Vederemo più avanti come per Bruno sia fondamentale lo sforzo individuale nell'ascesa conoscitiva del furioso.

877 Ficino, *De raptu pauli* (1952), p. 932-3.

unirsi a sé⁸⁷⁸.

La capacità della luce di diffondersi senza perdere la propria unità sostanziale diviene simbolo della onnipervasività dell'unica forma universale, che innerva e avvolge una materia, una tenebra, la quale è mossa da un desiderio insaziabile «verso la luce, la forma e la regione dell'essere»⁸⁷⁹. Come affermato anche nel *De Umbris*, l'Uno effonde la sua luce dalle realtà più intime alle lontane e di nuovo la riconduce a sé dalle più lontane.

Questo movimento di discesa creatrice, di comunicazione di essere, viene paragonato da Ficino come da Bruno ad un'emanazione luminosa, ed in entrambi gli autori viene definito come un movimento di amore⁸⁸⁰.

Per Ficino l'amore delle creature verso Dio è espressione dell'amore con cui Dio stesso si rivolge al mondo, e il cammino dell'anima che ascende verso l'unità divina non è che un ripercorrere verso l'«alto» la scala attraverso la quale il divino è disceso nel mondo. Descrivendo come un circolo il movimento che dall'Uno pone le creature e queste riconduce all'Uno, Ficino definisce come 'amore' la forza con la quale Dio tiene insieme le creature «come membri d'una medesima machina», legate «per una scambievole carità»⁸⁸¹ secondo una concezione di amore come «nodo perpetuo e legame del mondo e delle sue parti immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento»⁸⁸². Amore è anche la forza mediante la quale Dio riconduce a sé l'anima delle creature, in forma di un'amore della singola creatura che è un «desiderio d'amplificare la propria perfezione che in tutti è infuso», ardendo di ricongiungersi all'unità del fondamento⁸⁸³.

La circolarità triadica di un principio fontale, che permanendo trascendente nella sua inesauribile semplicità, si diffonde come intelletto alle cose, facendosi così immanente in esse e riunendo la loro singolarità in un'unità ordinante che le riconduce a sé, è espresso da Bruno con il ricorso alla metafisica della luce. La mente universale e trascendente come il sole comunica infinitamente sé, senza mai esaurirsi. La potenza fontale del sole emana la luce, che dà vita alle cose, le rivela nei loro caratteri distintivi e le riscalda, facendo risplendere la loro bellezza. Le singole anime poi, illuminate dalla bellezza e dall'ordine rivelate dal rifulgere della luce nelle cose, si accendono di un amore, che è insieme platonicamente un ridestamento della memoria dell'origine, attirandole così nell'ascenso verso l'Uno.

878 Ficino, *De sole* (1952), pp. 991-5. Cfr. Lemma "Luce", in *Parole, concetti, immagini*, cit., p. 1098.

879 *Lampas*, OM, p. 967.

880 Ficino, che assume le dottrine platoniche come punto di partenza, assume nella sua speculazione anche momenti della riflessione di S. Agostino, che nel *De Trinitate* aveva fatto dell'amore un aspetto della stessa natura divina, identificandolo con lo Spirito Santo, forza vivificante e pervasiva con cui l'amore di Dio si diffonde nell'universo, in primo luogo nel cuore degli uomini. Cfr. Agostino, *De trinitate*, liber VIII.

881 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), III/III, p. 54.

882 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), III/III, p. 54.

883 Ficino, *El libro dell'amore* (1987), III/III, p. 54.

È importante notare come la metafisica della luce, la riflessione sull'amore e la speculazione metafisica sulla struttura ontologica dell'universo non scorrono parallele le une alle altre, come avesse la metafora solare una mera funzione retorica-argomentativa, rispetto alla riflessione metafisica. Questi piani discorsivi s'intrecciano in un'intuizione che li raccoglie nella rivelazione di una medesima realtà: il sole è parte dell'emanazione infinita dell'Uno, e ne può essere simbolo perché in esso la rivelazione teofanica dell'Uno è tanto chiara, da riprodurre sensibilmente nella relazione tra le cose e il sole, la relazione che il principio ha con gli enti.

La forza formativa e vivificante, che dal seno della materia produce infinitamente la vita, alimenta anche il fuoco del sole – uno come l'Uno, inesauribile come l'Uno, dispensatore di vita come esso –, il quale vivifica e riscalda le cose, alimentando la loro crescita. Splendendo su di esse, permette la vista e la conoscenza, e così permette allo sguardo umano l'*incontro* con la rivelazione delle forme, dell'ordine, della vita universali in forma di *pulchritudo*. La *pulchritudo* è il momento teofanico in cui l'emanazione ontologica s'interseca con la propria estensione sensibile in forma di irradiazione luminoso, incontrando l'intenzionalità dello sguardo umano. Da tale incontro estetico⁸⁸⁴, come prolungando la diffusione ontologico-solare, l'anima umana si accende di un calore spirituale, l'*amor*, che possedendola in forma di eroico furore, la avvia ad un ricongiungimento con Dio⁸⁸⁵.

È quindi evidente l'influenza ficiniana sugli *Eroici furori*. Ficino nel suo commento al *Simposio* traccia il quadro in cui si svilupperà la vicenda amorosa e ascensiva del furioso bruniano: all'interno dell'esperienza umbratile, appetitiva e prospettica, l'amore può trascendere i limiti dell'intelletto e rivolgersi a ciò che non può conoscere direttamente: il *deus absconditus*,

884 Si veda Beierwaltes, articolo *Aktaeon* (1985).

885 Si veda A. Eusterschulte, *Analogia*, op.cit., pp. 198-199: «In Orientierung an neuplatonischen Konzepten formuliert Bruno in Analogie zur Sonne die triadische Struktur der Einheit, die in zweifacher Weise zu denken ist: I. Zum einen als das unterschiedslose Zueinander von absolutem Geist, emanierendem Intellekt und aus- bzw. rückstrahlender Liebe in der transzendenten Einheit selbst – so wie in der Sonne selbst Substanz, Leuchten und Hitze nicht voneinander unterschieden sind, gild dies auch für das über allem gesetzte Eine, die absolute Ursache, in der *mens*, *intelligentia* und *amor* relationslos in der Einheit zusammenfließen. [...] Zum anderen wird diese in der Einheit unterschiedslose Struktur in der Explikation, d. h. der Entfaltung des Seienden aus dem Ersten zum Modell einer reflexiv auf die Ursache bezogenen, relationalen Vielheit. Aus dem Geist (*mens*) tritt das Licht/Leuchten (*intelligentia* bzw. *intellectus*) als Vielheit konstituierendes Prinzip hervor, das als Hitze/Wärme (*calor*) aus den Dingen widerstrahlt bzw. als Liebe und Schönheit auf die Dinge rückverweist». Soprattutto l'influenza di Proclo mi sembra determinante su questo aspetto della riflessione Nolana. Per il filosofo neoplatonico, infatti, Eros va pensato come «eine kosmisch bewegende, teleologische Kraft, durch die das Ganze der Wirklichkeit zu einer in sich differenziert-bezüglichen Einheit gefügt wird; Eros stiftet in Allem 'Ein Band und Eine unslösliche Liebe zueinander und zum Schönen selbst' und sammelt dadurch jedes Einzelne in seine Ursache und diese insgesamt in die umfassende Ursache von Allem hin» [W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 68]. Il bello è per Proclo «Ziel des Verlangens, des Eros, der gerade aufgrund des *im* Schönen oder *als* Schönes sich manifestierenden Guten die Um- und Rückkehr des aus dem Einen Entfalteten voranbringt und in sein Telos führt. Das Schöne wiederholt in diesen drei Aspekten in der ihm eigentümlichen Wirkform die alles bewegende und bestimmende Grundgesetzlichkeit von Verharren, Hervorgang und Rückkehr – ein intelligibler, durch Teilhabe des Göttlichen an ihm selbst und durch Eros auf sein Zentrum zurückbezogener Kreis» [W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 68].

l'«universale Apolline». Seguendo la via dell'*Eros*, l'uomo può giungere ad un'esperienza contemplativa in cui l'ombra trascende sé, in cui l'universale si manifesta nelle forme del particolare. L'ombra rivela allora la luce di cui essa è ombra. Questo è il momento in cui l'ombra si fa Diana, ovvero manifesta teofanicamente l'universale Apolline nella «stanza»⁸⁸⁶ della materia. Qualificando i furori di cui parla come "eroici", Bruno vuole sottolineare, da un lato, il loro carattere amoroso; dall'altro la loro natura di passione eroica e divina o, ancora, di aspirazione attiva all'unione con la divinità da parte di un soggetto eccezionale e divino.

Un'influenza sul dialogo bruniano dedicato ai furori è senz'altro esercitata anche dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, che ebbero grande diffusione nel corso del XVI secolo. Rifacendosi al modello platonico dell'ascesa amorosa, Leone afferma che «'l bene dell'anima nostra è ascendere da le bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili le superiori bellezze intellettuali»⁸⁸⁷. Definisce inoltre l'amore come «desiderio di convertirsi con unione ne la cosa amata»⁸⁸⁸, in linea con il modo in cui Bruno intenderà l'eroico furore.

L'ascesa dell'anima presuppone un diffuso *topos* del platonismo rinascimentale, presente anche nell'orazione *De dignitate homini* di Pico della Mirandola, ovvero la tesi della posizione intermedia dell'anima umana, capace d'inclinarsi al sensibile come di elevarsi alla parte divina di sé. Alle opposte possibilità date all'uomo, che nel linguaggio bruniano del *De umbris* sono raffigurate dal bivio tra le ombre della luce e le ombre della morte, corrispondono due diversi amori, uno proteso verso la bellezza corporea, l'altro votato alla bellezza divina. Nei *Furori* Bruno recupera la distinzione tradizionale tra amore celeste e amore volgare, i cui oggetti sono rappresentati simbolicamente rispettivamente dall'immagine di Diana e dalla Laura cantata da Petrarca. Sull'attaccamento petrarchesco, da «servo domestico», del Petrarca ad una donna particolare, ironizza veementemente Bruno nell'Argomento dei *Furori*, affermando, in linea con la tradizione platonica, che il fine della forza dell'*Eros* è quello di avvicinare l'uomo alla divinità, e non di vincolarsi alla sola immagine di un'essere particolare e mortale, quale può essere una donna. Occorre distinguere, prosegue il Nolano, tra l'attrazione della carne, finalizzata a generare figli, e il fine ultimo del furore erotico, che deve essere l'assimilazione al bene:

«Quel ch'è di Cesare, sia donato a Cesare, e quel ch'è de Dio, sia renduto a Dio. Voglio dire che a le donne, benché talvolta non bastino gli onori ed ossequi divini, non perciò se gli denno onori ed ossequi divini. Voglio che le donne siano cossi onorate ed amate, come denno essere amate ed onorate le donne [...]. Se a pena la stimarei degna, senza arrossir il volto, d'amarla sul naturale di quell'istante del fiore della sua beltade e facultà di

886 *Furori*, Utet p. 515; BL p. 47: «[...]La stanza di Circe, la qual significa la omniparente materia».

887 L. Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), p. 314.

888 L. Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), p. 314.

far figlioli alla natura e Dio E per mia fede, se io voglio adattarmi a defendere per nobile l'ingegno di quel toscano poeta, che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorgia per una di Valclusa, [...]. Certamente quello che circa tai supposti abomino, è quel studioso e disordinato amor venereo che sogliono alcuni spendervi de maniera che se gli fanno servi con l'ingegno, e vi vegnono a cattivar le potenze ed atti più nobili de l'anima intellettiva»⁸⁸⁹

Similmente alla visione circolare dell'amore in Ficino e Bruno, che inserisce la tensione erotica individuale in un movimento cosmico di circolazione amorosa, anche Leone Ebreo condivide la concezione dell'amore come un *nexus rerum*: quando l'uomo sappia indirizzare il proprio amore alla divinità, «a la bellezza divina s'unisce il mondo inferiore»⁸⁹⁰, facendo di tante cose diverse una sola:

«Gl'inferiori s'uniscono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore che gli ha e il suo desiderio che ha d'unirsi con lui e di beatificarsi ne la sua divinità»⁸⁹¹

La circolarità dell'amore viene espressa da Leone Ebreo nel quadro di una concezione che rivaluta l'universo, concepito come «immagine e similitudine di Dio», e descrivendo la relazione conoscitiva tra l'uomo e l'intelligibile nei termini di una conoscenza mediata dalla natura, la quale troverà un'eco quasi letterale negli *Eroici Furori*:

«Il nostro intelletto umano nelle [cose] corporee vede l'incorporee, e se ben conosce che la prima causa è immensa e infinita, la conosce per l'effetto suo, che è l'universo corporeo, e per l'opra conosce il maestro»⁸⁹²

Bruno recepisce dalla tradizione platonica una concezione cosmologica dell'amore, che trova ampia trattazione nel *Sigillus Sigillorum*.

L'amore viene qui definito 'grande demone'. Esso rappresenta la forza vitale e il principio per cui vivono i viventi. Tematizzato come uno dei quattro principi interni mediante i quali l'animo regge il corpo, esso si manifesta altresì come «furore divino», mediante il quale l'animo può ritrarsi dai legami che lo avvincono al corpo per convertirsi in un movimento ascensionale verso il fondamento, che «conduce le inferiori celesti a dimorare nelle regioni sopracelesti»⁸⁹³.

I *Furori* sono interamente dedicati alla descrizione e raffigurazione di questo cammino ascensionale, tutt'altro che unidirezionale e «rapito» dalla grazia divina, come nella speculazione ficiniana. Per Bruno si tratta di una vicenda che coinvolge e sconvolge esistenzialmente il

889 *Furori*, Utet 492 sgg.; BL p. 11 sgg.

890 L. Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), p. 250.

891 L. Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), p. 159.

892 L. Ebreo, *Dialoghi d'amore* (2008), p. 258.

893 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 197; 257.

soggetto, domandando l'investimento di tutte le facoltà. Al furore eroico si accompagna infatti la tensione dell'intelletto e della volontà, dove l'amore deve essere sempre sostenuto dal vaglio critico e dalla decisione di permanere nell'estenuante tensione verso il fondamento, il quale mai è raggiungibile pienamente, ma sempre e solo per il medio simbolico della natura e delle rappresentazioni fantastiche, tra continue cadute nelle passioni materiali, e ricorrenti smarrimenti dovuti all'inattingibilità del suo oggetto.

Già nell'*Argomento* Bruno precisa che i furori a oggetto del dialogo non sono «amori volgari e naturaleschi», ma «brame del bello e del buono» con le quali l'individuo si sforza di ricongiungersi al fondamento verso cui tende il proprio amore⁸⁹⁴.

Pur distinguendo l'eroico furore dagli amori volgari, come sono a suo dire quelli cantati da Petrarca e dai poeti lirici petrarcheschi, i quali «parlarono a Citereida, o Licori, a Dori, a Cintia, a Lesbia, a Corinna, a Laura ed altre simili»⁸⁹⁵. Bruno riconosce di utilizzare intenzionalmente il medesimo linguaggio e simili forme poetiche, ma solo in modo allegorico, per significare invece l'amore dell'«oggetto inoggettivabile», sul modello del *Cantico dei Cantici*, attribuito a Salomone, dove l'aspirazione dell'anima umana all'unione con Dio è raffigurato mediante le passioni di una relazione amorosa tra due amanti⁸⁹⁶.

La consueta distinzione tra amore volgare e amore celeste avviene nell'*Argomento* mediante una critica dell'amore di tipo petrarchesco e la rivendicazione di un uso simbolico della lirica d'amore, sul modello della cantica salomonica. Nonostante questa dichiarazione, non bisogna fraintendere il furore eroico nel senso di una ricerca puramente introspettiva, che non coinvolga in alcun modo la corporeità del furioso. L'oggetto della caccia, infatti, – pur non essendo alcuna delle cose che sono prese singolarmente, in quanto l'anima, la luce che si comunica alle cose, è tutta in tutti e quindi non riducibile a nessun oggetto determinato – rappresenta l'orizzonte di un amore intenso, che produce uno strazio e una frustrazione fisica ed emotiva pari, se non maggiore, alle passioni

894 *Furori*, Utet p. 556; BL p. 121. La forma di questo pensiero inserisce innegabilmente Bruno all'interno della tradizione platonica e neoplatonica. Come sottolinea W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 67: «'Liebe zum Schönen' richtet sich auf eine Erscheinungsform des Guten und Göttlichen selbst; 'Liebe zu Gott' ist so letztlich auf das Inbild von Schönheit, den absoluten Grund des Schönen als Idee oder alles Einzelschönen hin orientiert. [...] Die Haltung des Menschen seinem eigenen Göttlichen Grund gegenüber, der ihm als Schönheit erscheint, sieht Plotin durch Eros bestimmt und geleitet. [...] Die Verwirklichung des Eros auf Schönheit hin ist die Voraussetzung für das Gelingen einer Einung mit dem Einen, in der sich der bisher denkende Nous in den liebenden gesteigert hat».

895 *Furori*, Utet p. 496; BL p. 15.

896 *Furori*, Utet pp. 493-494; BL p. 13: «Voglio finalmente dire, che questi Furori eroici ottegnono soggetto ed oggetto eroico, e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi, che veder si possano delfini su gli alberi de le selve, e porci cinghiali sotto gli marini scogli. Però per liberare tutti da tal suspizione, avevo pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale sotto la scorza d'amori ed affetti ordinarii contiene similmente divini ed eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalisti dottori; volevo, per dirla, chiamarlo Cantica». Il termine "scorza", qui impiegato, potrebbe essere una reminiscenza della lettura di Pico, il quale parla delle narrazioni enigmatiche come di una «corteccia» che nasconde «le medolle del vero senso», riservate «agli intelletti più elevati e più perfetti». Si veda Pico, *Commento* (1942), III, XI, 9 p. 580.

volgari, intessendo una vicenda fatta di sospiri, struggimenti, speranze, attese, slanci. Bruno parla addirittura di «disquarto» del soggetto in se medesimo. Come dice giustamente Vannini, nell'ascesa dell'amore celeste «non si tratta di reprimere le passioni. [...] Non si tratta di amare poco, ma di amare molto»⁸⁹⁷.

Pertanto all'amore divino pertengono le ambasce e gli effetti comuni anche all'amore sensuale, comprese le gelosie e le sofferenze fisiche.

L'ascesa del furioso verso il *Deus in rebus* (incarnato da Diana che è immagine ed ombra dell'unità divina inconoscibile in sé), può essere intrapresa solo forzando al massimo le possibilità conoscitive dell'uomo e, al tempo stesso, narrata solo amplificando le possibilità conoscitive del linguaggio, il cui aprirsi a immagini e simboli va di pari passo alla necessità di dilatare la razionalità umana, alimentandola con l'energia proveniente dalla sfera emotiva e passionale. È una ricerca compiuta con intelletto ed amore, un amore che si esprime anche come passione fisica. Tutta la sfera fisica, la corporalità coinvolta nella tensione amorosa, è integrata nel linguaggio del furioso. Gli spasimi, i sospiri, la guerra, il dolore, lo straziamento, l'immagine dell'unione amorosa attinta da Lucrezio s'inseriscono in quella galleria di immagini in cui Bruno presenta la vicenda esistenziale del furioso.

L'universo psichico del furioso rispecchia i movimenti di esplicazione e ritorno all'Uno da cui si produce la vita cosmica, esemplificando la propria vicenda filosofica e esistenziale con immagini che riflettono analogie con la vita universale. Nel dialogo terzo, per raffigurare la drammaticità della propria situazione, Bruno ricorre alle immagini della farfalla, del cervo e dell'unicorno, tre animali accumulati da un destino di morte: la farfalla che si lascia consumare dalle fiamme, il cervo che viene trafitto dalla freccia e l'unicorno preso al laccio, sono tutti e tre condotti alla fine dal desiderio di quanto li attira; si fanno simbolo della componente distruttiva ineludibilmente connessa all'amore per la divinità che travaglia il furioso, nel quadro di un percorso che ha nella lacerazione interiore e nell'inquietudine le proprie caratteristiche definitorie.

A conferma dell'importanza rivestita dalla corporeità nei moduli espressivi dei *Furori*, il lento processo che riconduce alla verità – descritto nel *De Umbris* in termini di «concentrazione» e «chiusura» dell'individuo nell'intimo di sé – assume invece, nei *Furori*, i connotati dell'«innamoramento», della «lacerazione», della «ferita». Termini che Bruno utilizza richiamandosi esplicitamente al *Cantico* – quasi a modello di utilizzo di un linguaggio fisico per significare cose

897 M. Vannini, *Storia* (2005), op. cit., p. 60: «L'auriga è la ragione, cui spetta il compito di governare la biga, indirizzando i cavalli secondo il giusto cammino, soprattutto senza lasciarsi prendere la mano dal cavallo nero. ma sono i cavalli a fornire l'energia motrice: senza di essi, e specialmente proprio senza quello nero, la biga non si muove, è cosa morta. Non si tratta perciò di reprimere le passioni [...] l'ideale è avere forti cavalli con un'auriga ancora più forte. È evidente la consonanza con il Convito: non si tratta di amare poco, ma di amare molto [...] l'anima è, come la biga, un tutt'uno: i due cavalli insieme all'auriga, ed è impensabile senza una di queste parti».

divine:

«Diventare furiosi amanti infatti significa impiagarsi da quelle piaghe di vita eterna de le quali parla la *Cantica* quando dice "Vulnerasti cor meum, o dilecta, vulnerasti cor meum". Le quali piaghe non son di ferro, o d'altra materia, per vigore e forza di nervi, ma son frecce di Diana o di Febo: cioè della dea de gli deserti de la contemplazione de la Veritade, cioè della Diana»⁸⁹⁸

Bruno sceglie di appropriarsi delle forme della poesia petrarchesca per mettere in scena il percorso sofferto dell'eroico furore. Questo fa parte però di una strategia critica che si avvale dell'ironia, secondo un modello ripetuto nell'opera bruniana, che trova impiego anche nell'*Acrotismus*, come abbiamo già analizzato.

Mentre nell'*Acrotismus* Bruno assume le premesse aristoteliche, per trarne conseguenze che contraddicono e invalidano le posizioni dello Stagirita, in questo caso Bruno utilizza il lessico petrarchesco per trattare un tipo d'amore contrapposto a quello di Petrarca per Laura. L'efficacia critica di questo procedimento è notevole, in quanto Bruno così ridicolizza il coinvolgimento emotivo e l'impegno letterario dei suoi predecessori, i quali a suo avviso hanno dedicato troppo grandi risorse a un oggetto frivolo, una minuta porzione di essere quale può essere un individuo particolare, che, come il Nolano afferma nel *De la causa*, in relazione alla permanenza dell'unica sostanza, è come un nulla.

Nei *Furori* dunque Bruno si avvale di un lessico e di moduli noti e diffusi nella cultura del suo tempo, tipici della lirica d'amore d'ispirazione petrarchista, nei quali «la relazione amorosa si traduce in un desiderio che non sarà mai appagato, in un inseguimento senza fine caratterizzato da un amante che cerca disperatamente di abbracciare l'amata che sfugge»⁸⁹⁹. Sono moduli che lasciano l'amore svilupparsi solo in forma di passioni frustrate, frutto dell'impossibilità dell'ottenimento della persona desiderata⁹⁰⁰. I sentimenti che così si generano sono contrastanti e producono un gioco di opposizioni (gioia e dolore, speranza e timore, sorriso e pianto, etc.) che si rispecchiano sul piano sintattico in coppie antitetiche, chiasmi, ossimori. La poesia petrarchista nell'uso bruniano si presta così all'espressione di uno slancio "mistico", il quale, in virtù dei fondamenti della filosofia nolana, si muove sul piano discorsivo sempre sulla soglia della contraddizione, in quanto ciò che viene perseguito è quell'Uno irraggiungibile che riunisce in sé, in sintesi assolutamente perfetta e semplice, tutte le opposizioni e tutte le contraddizioni. Lo

898 *Furori*, Utet p. 671; BL p. 341.

899 Cfr. N. Ordine, *La soglia dell'ombra*, op. cit., p. 126.

900 N. Ordine, *La soglia dell'ombra*, op. cit., p. 126: «La tensione poetica trova alimento in questo processo di negazione, in questa predeterminata inafferrabilità dell'oggetto desiderato». Sull'amore come desiderio frustrato nella tradizione amorosa si veda: M. Santagata, *Pene e torture d'amore* (1999), pp. 141-172.

sforzo del furioso si traduce, sul piano dell'espressione letteraria, in un «gegen die Grenzen der Sprache anzurennen»⁹⁰¹: la tensione e l'aspirazione verso il fondamento che risolve in sé ogni dualità si svolge infatti nell'al di qua delle contraddizioni, in quel mondo dell'ombra che è caratterizzato dalla frammentazione e dalla dispersione nel determinato, nel prospettico e nell'opposizione, come efficacemente rappresentato dalla metafora bruniana dello specchio infranto.

L'impiego di stilemi della poesia d'amore petrarchista ottiene dunque un duplice effetto: accanto alla presa di distanza critica verso un esempio illustre e diffuso di "amore volgare", Bruno trova anche in questo modello un mezzo di espressione adatto a esprimere la tragicità dell'eroico furore, nel quale un essere finito, che può essere solo ciò che è, brama di unirsi a ciò che – pur immanente e vicino, più vicino che il soggetto è a se medesimo – è per essenza infinitamente altro da lui, in quanto è l'infinito, ciò che è tutto ciò che può essere.

L'autore sottolinea subito nell' *Argomento* che sarebbe un grave fraintendimento desumere, dalla vicinanza del suo stile a quello adoperato da altri per celebrare ordinari amori, che abbia dapprima scritto ispirato da tale tipo di passione, e poi, magari a causa dei rifiuti e dello sdegno da parte della persona amata, abbia usato il materiale composto in altra funzione, come metafora e allegoria di una passione invece spirituale⁹⁰². I versi amorosi da lui composti nei *Furori* non sono stati scritti in onore di una creatura singola, di una donna vivente, il cui solo valore può consistere per il filosofo in una bellezza passeggera, vana come un'ombra, anzi propriamente un'illusione creata dalla natura al fine di condurre l'uomo all'atto della generazione, e così propagare la specie:

«Quella febre quartana, quella estrema ingiuria e torto di natura, che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un Circeo incantesimo ordinato al servizio della generazione, ne inganna in specie di bellezza. [...] la nostra madrigna natura: la quale dopo aver riscosso quel seme di cui la si serve, ne viene sovente a pagar d'un lezzo, d'un pentimento, d'una tristizia, d'una fiacchezza, d'un dolor di capo, d'una lassitudine, d'altri ed altri malanni che son manifesti a tutto il mondo, a fin che amaramente dolga, dove suavemente proriva⁹⁰³»

In questi passaggi non si tratta per Bruno semplicemente di attaccare il genere femminile, come

901 L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik* (1989), p. 18-19.

902 *Furori*, Utet p. 496; BL p. 15: «Onde facilmente ognuno potrebbe esser persuaso che la fondamentale e prima intenzion mia sia stata indirizzata da ordinario amore, che m'abbia dettati concetti tali; il quale appresso, per forza de sdegno, s'abbia improntate l'ali e dovenuto eroico; come è possibile di convertir qualsivoglia fola, romanzo, sogno e profetico enigma, e transferirle, in virtù di metafora e pretesto d'allegoria, a significar tutto quello che piace a chi più comodamente è atto a stiracchiar gli sentimenti, e far cossi tutto di tutto»; *Furori*, Utet p. 497; BL p. 17: «D'una cosa voglio che sia certo il mondo [...] ch'io mi stimarei molto vituperoso e bestialaccio, se con molto pensiero, studio e fatica mi fusse mai delettato o delettasse de imitar, come dicono, un Orfeo circa il culto d'una donna in vita, e dopo morte, se possibil fia, ricoverarla da l'inferno: se a pena la stimarei degna, senza arrossir il volto, d'amarla sul naturale di quell'istante del fiore della sua beltade e facultà di far figlioli alla natura e Dio».

903 *Furori*, Utet p. 491; BL p. 9.

per sfogo di un risentimento misogino personale. Egli vuole piuttosto criticare uno squilibrio nell'attribuzione di valore, che il Nolano ha visto inveterarsi in una tradizione poetica, come dire un errore venuto ad essere addirittura eletto a forma di nobile aspirazione dell'animo e d'elevata espressione artistica.

Bruno si scaglia contro un errore di giudizio e di valutazione, che consiste nell'attribuire il più alto valore non alla cosa più alta, più piena di essere, presente in ogni cosa in quanto sua sorgente, ma ad una sola delle sue manifestazioni: una donna, un ente mutevole e transeunte.

Platone nel *Simposio* rileva che la singola bellezza sensibile può essere occasione del sorgere di un sentimento amoroso. Questo sentimento dovrebbe però elevarsi dalla singola bellezza, per natura impermanente, a quella bellezza di cui ogni bello è partecipe, il bello in sé, «il grande mare del bello»⁹⁰⁴, il Bene. Platone sottolinea che colui, il cui amore resta come "attaccato" alla bellezza di un singolo, è da considerarsi come un servo, un domestico. Bruno ricalca questa osservazione platonica:

«Certamente quello che circa tai supposti abomino, è quel studioso e disordinato amor venereo che sogliono alcuni spendervi de maniera che se gli fanno servi con l'ingegno, e vi vegnono a cattivar le potenze ed atti più nobili de l'anima intellettiva»⁹⁰⁵

Bruno può essere così lucido e fermo nel suo attacco critico, poiché questo è del tutto coerente con il suo pensiero metafisico, per il quale l'Uno è presente in ogni essere, ineffabilmente tutto in tutto, ma mai identificabile con un singolo di questi esseri; tanto che sarebbe idolatria, bestemmia tributare a un individuo lo sforzo e la passione, i quali potrebbero – e dovrebbero – invece sostenere, animare e spingere la ricerca di quella bellezza, che non solo supera, ma insieme comprende ognuno degli enti particolari – reali o anche solo possibili.

Certo il discorso bruniano è in un certo senso «aristocratico»: solo a pochi Atteoni – sottolinea il Nolano nei *Furori*⁹⁰⁶ – è dato di saper sollevare lo sguardo dal mondo umbratile dell'appropriazione per sollevarlo all'orizzonte dell'essere, ovvero di saper cogliere il mondo come ombra di una luce metafisica che in esso viene a manifestarsi. Conformemente al mito platonico della caverna – cui si richiama espressamente il Nolano nei *Furori*⁹⁰⁷ –, si tratta di liberare lo

904 Platone, *Simposio*, discorso di Socrate, 210d 3-4.

905 *Furori*, Utet p. 499; BL p. 21.

906 *Furori*, Utet p. 695; BL p. 391: «De molti dunque, che per dette vie ed altre assai discorreno in questa deserta selva, pochissimi son quelli che s'abbattono al fonte de Diana. Molti rimagnono contenti de caccia de fiere salvatiche e meno illustri, e la massima parte non trova da comprendere avendo tese le reti al vento, e trovandosi le mani piene di mosche. Rarissimi, dico, son gli Atteoni alli quali sia dato dal destino di posser contemplar la Diana ignuda».

907 *Furori*, Utet p. 732; BL p. 457: «Veggiamo non gli effetti veramente e le vere specie de le cose, o la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle, come color che son dentro l'antro ed hanno da natività le spalli volte da l'entrata della luce, e la faccia opposta al fondo; dove non vedeno quel che è veramente, ma le

sguardo dalle ombre naturali per seguire la traccia di quella fonte che sempre è presente, ma sempre infinitamente si sottrae.

Bruno ritrae così il Petrarca, 'patriarca' della poesia d'amore italiana:

«E per mia fede, se io voglio adattarmi a defendere per nobile l'ingegno di quel toscano poeta, che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorga per una di Valclusa, e non voglio dire che sia stato un pazzo da catene, donarommi a credere, e forzarommi di persuader ad altri, che lui per non aver ingegno atto a cose migliori, volse studiosamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno su quella matassa, con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale, ch'abbiano fatto gli altri ch'han parlato delle lodi della mosca, del scarafone, de l'asino, de Sileno, de Priapo, scimie de quali son coloro ch'han poetato a' nostri tempi delle lodi de gli orinali, de la piva, della fava, del letto, delle bugie, del disonore, del forno, del martello, della caristia, de la peste; le quali non meno forse sen denno gir altere e superbe per la celebre bocca de canzonieri suoi, che debbano e possano le prefate ed altre dame per gli suoi»⁹⁰⁸

Bruno si esprime in modo insieme caustico e molto chiaro: Laura non è più nobile di una mosca, di un'ostrica o di un'altra parte del tutto. Essa rappresenta una porzione finita e transeunte dell'universo, nel quale viene ad essere, e si manifesta sensibilmente, la fonte ed essenza di ogni vita. Questa sorgente indivisibile, infinita, al di là del tempo e dell'essere, è quanto solo vi è di veramente nobile, e che insieme conferisce ogni nobiltà: l'Uno comprende in sé il bene, il bello e il vero assoluti; esso è quindi sorgente e fondamento ultimo di ogni bellezza, bontà e verità.

Se nella cantica salomonica la discrepanza tra immagini usate e oggetto apparentemente significato dal discorso è tale da non lasciare dubbio sulla natura metaforica del poema, Bruno riconosce di aver impiegato un linguaggio molto più vicino a quello usato dagli amanti e dai poeti per significare ordinari amori⁹⁰⁹. Per questa ragione, quantunque egli ritenga che «medesimo misterio e sostanza d'anima sia compreso sotto l'ombra dell'una e l'altra»⁹¹⁰, ha voluto evitare il rischio che, essendovi «grande dissimilitudine che si vede tra il volto di questa opra e quella»⁹¹¹, proprio a causa dell'apparente assenza di questa discrepanza tra significante e significato, venisse accusato di aver fatto profano uso del titolo di un'opera sacra, impiegandolo per un testo in cui sembrano

ombre de ciò che fuor de l'antro sustanzialmente si trova».

908 *Furori*, Utet p. 498; BL p. 19.

909 *Furori*, Utet p. 496; BL p. 13: «In questo poema non si scorge volto, che cossi al vivo ti spinga a cercar latente ed occolto sentimento; atteso che per l'ordinario modo di parlare e de similitudini più accomodate a gli sensi communi, che ordinariamente fanno gli accorti amanti, e soglion mettere in versi e rime gli usati poeti, son simili ai sentimenti de coloro che parlarono a Citereida, o Licori, a Dori, a Cintia, a Lesbia, a Corinna, a Laura ed altre simili. Onde facilmente ognuno potrebbe esser persuaso che la fondamentale e prima intenzion mia sia stata indirizzata da ordinario amore, che m'abbia dettati concetti tali; il quale appresso, per forza de sdegno, s'abbia improntate l'ali e dovenuto eroico; come è possibile di convertir qualsivoglia fola, romanzo, sogno e profetico enigma, e transferirle, in virtù di metafora e pretesto d'allegoria, a significar tutto quello che piace».

910 *Furori*, Utet p. 496; BL p. 13.

911 *Furori*, Utet p. 495-496; BL p. 13.

effettivamente trattati amori di genere ordinario, ossia funzionale alla sessualità procreatrice, e non disinteressatamente proteso a una sempre più profonda ed ampia comprensione dell'essere e del bello.

È di grande interesse che Bruno introduca qui il tema della discrepanza tra le immagini impiegate dal poeta e la situazione concreta cui invece dovrebbero alludere. Questo scarto viene interpretato come segno di una sovrabbondanza di senso, che permette al lettore di intendere le immagini del poema quali «aperta- e manifestamente figure per cui là nessuno dubita che il primo istituto del sapiente fusse più tosto di figurar cose divine che di presentar altro»⁹¹²:

«Ivi le figure sono aperta- e manifestamente figure, e il senso metaforico è conosciuto di sorte che non può esser negato come metaforico: dove odi quelli occhi di colombe, quel collo di torre, quella lingua di latte, quella fragranza d'incenso, que' denti che paiono greggi di pecore che discendono dal lavatoio, que' capelli che sembrano le capre che vegnono giù da la montagna di Galaad»⁹¹³

Lo Pseudo-Dionigi Aereopagita osserva nei *Nomi divini* e nella *IX lettera* che la trascendenza, l'infinita eccedenza di dio rispetto ad ogni concetto umano, si lascia cogliere solo attraverso il velo dei simboli. Eugenio da Viterbo attesta in proposito: «Come dice Dionigi, il raggio divino non può giungere fino a noi se non è avvolto in veli poetici»⁹¹⁴.

La funzione dei simboli sensibili nel processo della conoscenza di Dio è giustificata dalla trascendenza ontica e gneseologica di Dio. Dionigi, in linea con la tradizione platonica e neoplatonica, sottolinea la trascendenza di Dio rispetto ad ogni essere: esso è «supersostanziale»⁹¹⁵. Perciò Dio non può essere conosciuto adeguatamente nella sua essenza dall'intelligenza umana, né può essere descritto adeguatamente da nessun linguaggio: «Alla Causa di tutte le cose, che è superiore a tutte le cose, nessun nome si addice, e si addicono i nomi di tutte le cose che sono»⁹¹⁶. La trascendenza di Dio fa sì che il linguaggio più appropriato per parlare di Dio sia quello apofatico, ossia un linguaggio di negazione, che cerca di descrivere la realtà di Dio

912 *Furori*, Utet p. 496; BL pp. 13-15. Si tratta di un tema ricorrente nei commenti al *Cantico*. Ma anche nel *Cantico Espiritual* di Juan de la Cruz, ad esempio, è proprio la frattura tra le similitudini adottate e la storia narrata che legittima una interpretazione mistica del poema: «Le anime [...] preferiscono far traboccare qualcosa dei loro sentimenti, e versano segreti e misteri dall'abbondanza dello Spirito, piuttosto che darne una spiegazione razionale. Se tali analogie non si leggono con la stessa semplicità dello spirito d'amore e della concezione che le hanno originate, sembrano piuttosto spropositi che discorsi ordinati dalla ragione; come si può vedere nei divini Cantici di Salomone, e in altri libri della scrittura divina, dove lo Spirito Santo, non riuscendo a rendere comprensibile la sua abbondanza di senso per mezzo di espressioni consunte, enuncia misteri divini in strane immagini e somiglianze».

913 *Furori*, Utet p. 496; BL p. 15.

914 Citazione tratta da E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (1980), p. 104; trad. it. p. 17.

915 Bruno impiega nel *De umbris idearum* il termine *supersustantialis* in riferimento al principio divino, il quale rappresenta la traduzione latina del termine dionisiano *iperusia*.

916 Ps. Dionigi Aereopagita, *De nom.*, I, 7, 596C.

mediante la dimostrazione di quello che Dio non è⁹¹⁷. La via apofatica intende condurre non solo «al di là di ogni luce», ma persino anche «al di là della non conoscenza», «nell'oscurità luminosissima del silenzio», «mediante l'inattività di ogni conoscenza, ove si è capaci di conoscere al di là dell'intelligenza con il conoscere nulla»⁹¹⁸. La teoria del simbolo delineata nei trattati dello Pseudo-Dionigi è ancorata nell'insieme della sua dottrina ed è legata al concetto della teologia apofatica. Il segno materiale infatti, nella sua inadeguatezza a descrivere Dio, realizza l'apofatismo della conoscenza, proprio a causa dell'evidente discrepanza semantica tra gli oggetti assunti a simboli e il loro riferimento super-sostanziale.

Come abbiamo già accennato, il *Canticum* fornisce a Bruno il modello letterario per i *Furori*, in quanto attraverso le forme di una relazione amorosa riesce a raffigurare in maniera icastica le tappe ed i movimenti di una tensione interiore verso l'ineffabile oggetto divino. Facendo proprio questo modello, Bruno unisce gli intenti filosofici rappresentati nei *Furori* alla critica sia delle forme ormai cristallizzate della lirica amorosa petrarchesca sia di un amore che resti attaccato a un individuo singolo, anziché elevarsi in una tensione infinita verso l'infinita distanza del bene, sempre presente ma giammai riducibile ad una forma determinata.

Come sottolinea la Tirinnanzi, nel recupero di immagini dal poema salomonico è possibile scorgere importanti elementi di continuità tra il *De umbris* e i *Furori*, che si inseriscono, pur con la libertà ermeneutica e creativa che distingue il Nolano, in una storia di letture e di commenti al *Cantico* che fa capo a importanti autori della letteratura patristica, primo fra tutti Origene, probabilmente presente alla memoria di Bruno durante la stesura dei *Furori*. Secondo una tradizione interpretativa che fa riferimento alla *Repubblica* di Platone⁹¹⁹, l'immagine della sposa seduta all'ombra di colui che ama viene letta come metafora della condizione di finitezza dell'uomo, dei suoi limiti gnoseologici ed esistenziali, in un continuo intreccio con il motivo platonico e neoplatonico dell'ombra⁹²⁰.

Il *Cantico dei Cantici* viene comunque interpretato in modo allegorico già all'interno della tradizione ebraica⁹²¹. La relazione amorosa descritta nei versi salomonici viene interpretata allegoricamente anche nei termini dell'amore spirituale di Israele per il suo sposo, Dio. La tradizione cristiana riprende questa lettera sostituendo Israele con la Chiesa in funzione di sposa

917 Si veda a questo proposito, davvero esemplare, la pagina finale della *Teologia mistica*, dove il silenzio contemplativo viene evocato attraverso un vero e proprio, quasi inebriante, vortice di negazioni. Si veda Ps. Dionigi Aereopagita, *Teologia mistica* (2009), V, 1045D-1048B, pp. 614-615.

918 Ps. Dionigi Aereopagita, *Teologia mistica*, I, 1-3.

919 Platone, *Resp.* VI, 510a.

920 Cfr. N. Tirinnanzi, *Introduzione* (1999).

921 Si veda M. Fishbane, *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, Giuntina, Firenze, 2002.

di Cristo. Ma fin dagli scritti di Origene in merito⁹²², si sviluppa un'interpretazione allegorica parallela che legge, nell'opera, l'amore tra l'anima e il suo sposo, Cristo. Leone Ebreo fonde successivamente questa lettura con la tradizione dell'amore platonico nei *Dialoghi d'amore*⁹²³.

Origene, nel suo Commento al *Cantico dei Cantici*, sviluppa un'esegesi allegorica e morale, profondamente influenzata da concetti e pratiche proprie del neoplatonismo. Origene considera quest'opera come un trattato sull'amore divino, in cui possono essere riscontrati numerosi punti di contatto con le dottrine platoniche dell'*eros*. Egli sostiene infatti che ci troviamo in presenza di un libro ispirato, che introduce e sviluppa, all'interno della *Bibbia*, una metafora fondamentale, per indicare l'umanità che, attraverso l'amore, diventa la sposa di Dio. L'autore individua dunque, all'interno della trattazione biblica, un concetto di amore simile a quello presentato da Platone nel *Simposio*⁹²⁴: l'amore di Dio si configura infatti come un principio fondamentale per il superamento del mondo sensibile e delle apparenze.

All'inizio del suo Commento al *Cantico dei Cantici*, Gregorio di Nissa scrive che il racconto biblico ha per oggetto l'unione dell'anima con la divinità. Ancora una volta, l'*Eros* viene interpretato come una forza sovrarazionale che permette l'identificazione con il principio divino: «La natura umana non può esprimere questo di più (l'amore divino). Ha dunque preso come simbolo, per farci comprendere il suo insegnamento, quanto c'è di più violento tra le passioni che si esercitano in noi, cioè la passione d'amore, in modo che noi apprendiamo, attraverso essa, che l'anima che ha gli occhi fissi sulla bellezza inaccessibile della natura divina, è presa da essa, sebbene il corpo abbia appetiti per quello che è a lui connaturale [...] e arde d'amore per la sola fiamma dello spirito»⁹²⁵.

Bruno recepisce elementi da queste linee interpretative, e li cala nel lessico petrarcheggiante del suo canzoniere 'eroico'. Certo è che il riferimento divino dell'aspirazione amorosa, non è un dio personale cristiano, nè un principio intelligibile completamente altro dal mondo sensibile, sebbene pensato come modello archetipico di questo. Ciò che rende straziante la vicenda eroica del furioso, è che il suo 'amato' è il Dio tutto in tutto, e insieme infinitamente altro da ogni cosa: Il *deus absconditus* e *superessentialis* bruniano è insieme *deus in rebus*. L'orizzonte del proprio desiderio unitivo si fa presente da tutte le cose, quando il soggetto sappia guardare con sguardo aperto da un'amorosa disposizione:

«La divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre

922 Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, ed. Simonetti, Roma, 1976; *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, ed. Simonetti, Milano, 1998.

923 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (1929), pp. 351-6.

924 Cfr. Platone, *Simposio*, 208 b-c.

925 Gregorio di Nissa, *Comm. Cant.*, P. G. (Patrologia Graeca), XLIV, 773 C-D. Cit. da N. Tirinnanzi (1999).

potenze conoscitive ed apprensive: come pure è significato nella Cantica di Salomone dove si dice: En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras»⁹²⁶

La sete di conoscenza e di unione col divino del furioso non trova riposo dalla sua ambizione impossibile, quando l'inafferrabilità del suo oggetto segna lo scacco dello slancio, e la forza dei richiami sensuali impongono la rinuncia. L'onnipresenza, la *prossimità* del *Deus in rebus* infiammano sempre nuovamente il desiderio, la vocazione filosofica del furioso, come cancellando ogni altro valore mondano e affermandosi quale sola cosa veramente desiderabile, solo senso dell'esistenza.

La vicenda sofianica del furioso si trova quindi tesa tra due impossibilità: l'impossibilità di un'unione definitiva con il fondamento, e l'impossibilità a rinunciarvi completamente, obliandolo in una soddisfatta resa ai richiami della quotidianità sensuale. L'esperienza della presenza della luce divina nel mondo, la realizzazione dell'essere del mondo come traccia umbratile della divinità, equivale a essere «ferito dalle frecce di Diana o di Febo»⁹²⁷, impiagato di «piaghe di vita eterna»⁹²⁸. Tale esperienza rappresenta un punto di svolta, che, paolinamente⁹²⁹, svuota tutta la sapienza del «mondo pazzo, sensuale»⁹³⁰:

«Doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile ed impassibile in quelle cose che comunmente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno de la vita»⁹³¹

L'incontro con la *prossimità* divina quale bellezza dell'ordine cosmico segna il destino tragico del furioso, il quale soffre e aspira, come straziato da «tre sorte de contrarietà»⁹³². La descrizione delle tensioni interne al furioso disegna i tratti di una vera e propria *psicomachia*⁹³³. Bruno parla di resistenza dell'animo a una milizia interna, di resistenza agli attacchi di «contrarii appulsi», adoperando un linguaggio marziale, che offre testimonianza dell'osservazione di Edgar Wind: «This two powers residing in our souls, by one of which we are raised to heaven while the other throws us into hell, are like Empedocles strife and friendship, or war and peace, which

926 *Furori*, Utet p. 501; BL p. 23.

927 *Furori*, Utet p. 671; BL p. 341.

928 *Furori*, Utet p. 671; BL p. 341.

929 *I Cor* 1, 17-31.

930 *Furori*, Utet p. 579; BL p. 159.

931 *Furori*, Utet p. 556; BL pp. 121-123.

932 *Furori*, Utet p. 502; BL p. 25.

933 Per l'impiego di questo termine nei *Furori* si veda Mino Gabriele, *Introduzione* (2001).

persistently divide and harmonize the universe»⁹³⁴. Il linguaggio marziale di Bruno riflette una simbologia diffusa nel Rinascimento, che riferendosi alla dottrina empedoclea raffigurava con le immagini di Venere e Marte rispettivamente il movimento di amorosa unione e i contrasti che impediscono il moto unitivo o a questo si frappongono⁹³⁵.

Le contrarietà cui Bruno fa allusione, pur generate dal medesimo furore e parti integranti delle dinamiche ad esso interne, sono distinguibili in tre specie: 1) il ritmo del movimento amoroso stesso, fatto di un oscillare tra ardente desiderio e speranza fredda, poiché l'intelletto comprende che il suo oggetto è destinato a sfuggirli in infinito, nonostante accenda sempre nuovamente il desiderio; 2) la resistenza delle passioni contrarie, relative alla conservazione del corpo e della specie: l'amore volgare della tradizione platonica; 3) la natura stessa dell'oggetto dell'amore, che eccita e insieme frustra il sentimento, a causa della strutturale dialettica tra la sua intrinseca immanenza e l'assoluta trascendenza⁹³⁶.

L'oscillamento, la caduta, l'alternanza di sentimenti opposti caratterizzano la vicenda del furioso, il cui vissuto emotivo riflette, come in un caleidoscopio interiore, la frammentazione del mondo umbratile, a partire dal quale si costruisce l'impresa filosofica verso l'unità. Se il polo del desiderio è l'Uno, che in assoluta identità complica tutte le contraddizioni, la vicenda del furioso si svolge interamente *al di qua* dei contraddittori e della ciclicità vicissitudinale:

«È vero che tal volta avendo per fida scorta l'amore, ch'è gemino, e perché tal volta per occorrenti impedimenti si vede defraudato dal suo sforzo, allora come insano e furioso mette in precipizio l'amor di quello che non può comprendere; onde confuso da l'abisso della divinità tal volta dismette le mani, e poi ritorna pure a forzarsi con la voluntade verso là dove non può arrivare con l'intelletto»⁹³⁷

Rapito dalla *manìa* del «grande demone», che è «gemino», ossia intermedio tra la bestialità e il divino, tra la musa Urania e Polimnia, il furioso sempre si slancia con l'intelletto nell'intenzione di cogliere una «specie», una rappresentazione del fondamento cercato. Questo è però un

934 E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance*, (1980), pp174-175; trad. it. p. 213. Qui Edgar Wind parafrasa Pico della Mirandola, *Oratio* (1942), p. 116: «Empedocle le due nature dell'anima nostra, da cui siamo elevati al cielo o precipitati all'inferno, simboleggia con l'odio e con l'amore, e cioè con la guerra e con la pace, come attestano i suoi carmi».

935 Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), cap. V, pp. 81-96.

936 *Furori*, Utet p. 502; BL p. 25: «Milizia che si ritrova nella sustanza di questa composizione del furioso; ed ivi: nel primo articolo si mostrano tre sorte di contrarietà: la prima d'un affetto ed atto contra l'altro, come dove son le speranze fredde e gli desiderii caldi; la seconda de medesimi affetti ed atti in se stessi, non solo in diversi, ma ed in medesimi tempi; come quando ciascuno non si contenta di sé, ma attende ad altro, ed insieme ama ed odia; la terza tra la potenza che séguita ed aspira, e l'oggetto che fugge e si suttrae». Sul conflitto interno al soggetto umano, tra le sue diverse componenti, e la loro necessaria unificazione sotto l'egemonia della ragione, si era già pronunciato Platone, *Resp.*, IV, 441e-442b e IX, 589 a-b; nonché M. Ficino, *Theol. plat.*, VIII, 2 (ediz. Marcel, I, p. 291).

937 *Furori*, Utet p. 558; BL p. 125.

«profondissimo abisso», un orizzonte di senso che sempre si ritrae dai tentativi di comprensione⁹³⁸ concettuale. La condizione del furioso è tragica, poiché egli è preso nella tensione tra l'afferramento⁹³⁹ del furore e l'impossibilità di afferrare concettualmente l'oggetto del proprio amore.

Proprio il carattere soprasostanziale dell'Uno, il quale, come insegna lo Pseudo-Dionigi, non può essere adeguatamente compreso intellettualmente, fonda la grande importanza dell'amore nell'impresa sofianica bruniana. Intelletto e amore sono i due cani da caccia, rispettivamente il veltro e il mastino, necessari ad Atteone nella sua impresa, la quale non è possibile senza uno di essi. Col solo intelletto o col solo amore l'uomo non può sollevarsi dalla propria condizione finita e frammentata.

Nel *De umbris* era ancora salda la persuasione secondo cui la potenza dell'intelletto consentirebbe all'uomo di riafferrare l'unità, sia pur come ombra.

«L'ombra si fonda sulla materia o natura, sulle cose naturali stesse, sul senso interno e esterno, come sul moto e sull'alterazione. Ma nell'intelletto, dato che la memoria consegue all'intelletto, è come in uno stato. Perciò quel saggio presenta la vergine soprannaturale e soprasensuale come una conoscenza raggiunta, che siede all'ombra di quel primo vero e bene desiderabile. La quale positura o stato, poiché non perdura molto nella vita naturale (infatti presto e all'istante le sensazioni ci assalgono e ci turbano, e proprio le nostre guide, i fantasmi, ci seducono circuendoci), quella positura è indicata dal tempo perfetto o dall'imperfetto, anziché dal tempo presente. Infatti, dice: mi sono seduta all'ombra o sedeo»⁹⁴⁰

Nell'*intentio VI*, ad esempio, Bruno attribuisce all'ombra, quella medesima ombra, che a causa del rischio di alienazione che comporta per l'uomo, viene altresì definita "ombra della morte", i caratteri del moto e dell'alterazione. La mutazione continua, relativa alla dimensione umbratile, può essere però ricondotta ad uno stato di quiete sapienziale grazie alla conversione a un'atteggiamento attivo verso le ombre, che sappia coglierne le analogie e l'ordine intrinseco di connessione. Tale cambiamento di atteggiamento, che consiste nel passaggio da un atteggiamento

938 Uso questo termine pensando al termine tedesco *Be-greifen* (afferrare), che rappresenta la radice etimologica del sostantivo *Be-griff* (concetto).

939 Impiego il termine "afferramento" pensando al termine *Ergriffenheit*, col quale Walter F. Otto, nei suoi studi sul mito, è solito indicare il rapimento in cui all'uomo è dato l'incontro con la *Gestalt* divina. Alla forma di conoscenza data nell'*Ergriffenheit* contrappongo la "comprensione concettuale", il *begreifen* dato tutto al di qua dei limiti dell'ente umano.

940 *De umbris*, *intentio VI*, in *OMN I*, p. 50-51 [Vmbra in materia seu natura, in naturalibus ipsis, in sensu interno atque externo, ut in motu et alteratione consistit. In intellectu vero, intellectumque consequente memoria est ut in statu. Ideo sapiens ille viraginem, supra naturalem et suprasensualem quasi notitiam consequutam, sub illius primi veri bonique desiderabilis umbra sedentem inducit. Quae sessio seu status, quia in naturaliter degentibus non multum perseverat – mox enim atque statim sensus isti nos insiliunt atque deturbant, ipsique nostri duces phantasmata nos circumveniendō seducunt –, sessio illa potius praeterito absoluto vel inchoato quam praesenti tempore designatur. Dicit enim: "Sub umbra sedi", vel sedebam].

«naturale» a un'atteggiamento «filosofico», è possibile grazie a un'applicazione dell'intelletto, il quale, interagendo con l'immaginazione, e facendo leva sui dati mutevoli dei sensi, può elaborare un'ombra di quel vero e bene desiderabile». Si tratta di una conquista passeggera, mai durevole – Bruno è sempre stato persuaso di un'ineliminabile sproporzione tra umano finito e divinità infinita –, comunque possibile grazie all'applicazione dell'intelletto.

Nel *De umbris* la proposta filosofica bruniana ruota quindi intorno alla persuasione che la più alta conquista conoscitiva umana sia possibile «in intellectu, intellectumque consequente memoria»⁹⁴¹, mentre appare secondario il ruolo dell'amore nel processo di elevazione dell'individuo: il richiamo all'applicazione della volontà resta sempre ai margini del ragionamento e si manifesta solo in forme indirette, attraverso termini quali «adeptio», «appulsus», «adspirare»⁹⁴².

Nel *De imaginum* invece Bruno riconosce che la potenza cognitiva dell'uomo sia costantemente circoscritta dal molteplice, dall'effimero, e questo anche nelle forme più alte.

La prospettiva del *De umbris* viene espressamente modificata a partire dagli *Eroici Furori*. Dalla quiete conoscitiva della Salamita si passa al carattere aspro e travagliato della vicenda del furioso nella sua caccia sofianica della monade. Questo è segno di un'acuita consapevolezza di quella che è stata sempre una convinzione di Bruno, ovvero che vi sia uno scarto insanabile tra le forme ordinarie della conoscenza e l'esperienza dell'Uno. Nonostante l'intelletto individuale sia parte dell'*explicatio* dell'intelletto divino, l'essere umano è una creatura individuata fisicamente, legata a un corpo, e così vincolata in modo essenziale alla materialità, che determina l'umbratilità gnoseologica dell'uomo e l'instabilità dei suoi slanci conoscitivi, costretti a ripiegarsi nella cura dei bisogni fisici, richiamati dalla forza e dalla frequenza degli appetiti sensuali.

A partire dai *Furori* l'esperienza dell'unità non è più interpretata secondo il modello statico e intellettuale descritto nel *De umbris*. Il solo intelletto non è sufficiente a cogliere la verità, o la sua ombra più adeguata. Il concetto dionisiano di un dio superessenziale a fondamento dell'essere prevede infatti che l'intelligenza umana non possa comprendere il senso ultimo:

«L'intelletto non può capir questo assolutissimo atto e questa assolutissima potenza»⁹⁴³

I veltri, cioè l'intelletto, non bastano; poiché l'intelletto non è in grado di uscire da se stesso. Occorrono i mastini, la volontà, per proiettare l'intelletto oltre se stesso e avvicinare l'uomo a ciò da cui egli, per la sua strutturale costituzione umbratile, è insieme ontologicamente connesso e radicalmente separato.

941 *De umbris*, intentio VI, p. 50-51.

942 Cfr. Tirinnanzi, *Introduzione* (1999).

943 *De la causa*, Utet pp. 602-603; BL p. 21.

Ciò non significa che Bruno a partire dai *Furori* svaluti la funzione dell'intelletto, riducendo la ricerca della verità a un mero slancio affettivo, a una 'mistica del sentimento'.

La proposta di Bruno è vicina alla lezione platonica. Il filosofo ateniese sottolineava infatti nel *Fedro* la differenza tra una *mania* negativa, patologica, derivante da affezioni umane, e una *mania* positiva, che proviene dalla divinità, la quale non esclude la ragione, bensì la predispone a elevarsi verso l'intelligibile. La *mania* divina non è una possessione oscurante e irrazionale, ma la condizione di desiderio conseguente al ricordo della bellezza intelligibile, desiderio dell'anima di ritornare alla propria patria spirituale, all'origine metafisica.

Allo stesso modo Ficino nel suo commento al *Simposio*, definito il *furor* come una «alienazione di mente», distingue due forme di *furor*, uno consistente in una forma di «stoltitia» derivante da «infermità humana», il quale rende l'uomo «quasi bestia», mentre l'altro è «un furore divino»⁹⁴⁴: «Una certa illustrazione dell'anima rationale, per la quale Iddio l'anima, dalle cose superiori alle inferiori caduta, senza dubbio dalle inferiori alle superiori ritira»⁹⁴⁵.

Anche Ficino pone l'accento sul legame tra il furore e l'intelletto umano, sul quale il furore esercita un effetto 'rischiarevole'. Vi è comunque un'importante quanto radicale differenza tra Ficino e Bruno, che avvicina piuttosto Bruno alla concezione di Platone. Infatti per Bruno non vi è un Dio che 'ritira' l'anima a sé attraverso il *furor*. Innanzitutto perché Bruno non contempla l'esistenza di un Dio personale, ma di un Uno-monade neutrale, spontaneamente e liberamente comunicantesi. L'invasamento erotico avviene attraverso il libero ciclo di comunicazione della divinità al mondo, del quale l'uomo fa parte e nel quale l'uomo si immette quando, di fronte alla bellezza della natura, preso da amore si accorda all'*amor* cosmico che ovunque si partecipa, continuamente discendendo dall'Uno al molteplice e ascendendo dal molteplice all'Uno.

Inoltre, mentre per Ficino l'anima è «facta uno» attraverso una purificazione ascendente lungo i gradi di *mania*, in un percorso di purificazione nel quale essa recupera l'unità originaria, sì che, presa dal desiderio della bellezza divina, è ricondotta «subito», istantaneamente e durevolmente «a quell'uno el quale è sopra l'essenzia e sopra il tutto»⁹⁴⁶, per Bruno tale durevole unione è impossibile.

Per il Nolano l'intelletto divino illumina sì l'intelletto individuale, ma è separato da questo. L'intelletto umano è legato alla materia, quindi alle immagini e alla discorsività per tutta la durata dell'esistenza umana. Bruno prevede la possibilità di un momento di contatto intensissimo con il divino, ma è un momento passeggero, dal quale l'anima viene subito richiamata dal legame col corpo. L'unica unione immaginata o ipotizzata esplicitamente da Bruno è quella dopo la

944 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), p. 187.

945 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), p. 211.

946 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), p. 213.

dissoluzione della forma corporale individuale, quando essa riconfluisce nell'oceano di Anftrite, dal quale, come una goccia, se ne era «separata» per alimentare il flusso della vita vicissitudinale. Inoltre il furioso non è passivamente rapito dalla grazia divina, ma si decide per assecondare questo rapimento, e per portarlo alle sue estreme conseguenze.

Moog Grünewald in un articolo avvicina Bruno a Baudelaire, affermando che questi due autori sono da considerare come momenti paradigmatici di una tradizione, nella quale l'entusiasmo "platonico" viene sì assunto all'interno della propria teoria della conoscenza, ma per sovvertirne le istanze, introducendo l'applicazione dell'ingegno, della volontà e le altre facoltà umane come strumenti necessari alla «divina astrazione»: «Es ist die Inanspruchnahme platonischer bzw. neoplatonische Erkenntnistheorie, um das platonische bzw. neoplatonische Verständnis von Dichtung und Inspiration um- und aufzuwerten; es ist – mit anderen Worten – der Enthousiasmos, der als subjektive Kraft des Verstandes, des Intellekts des einzelnen nicht allein dem Eidos, der Idea sich 'anzugleichen' intendiert, vielmehr beansprucht, der Idea, dem Eidos, dem absoluten Ideal eigenschöpferisch Gestalt zu geben»⁹⁴⁷.

Nei *Furori*, invece, la ricerca spirituale richiede un impegno inesauribile, nel quale «l'operazione intellettuale» e «la volontà conseguente dopo tale operazione»⁹⁴⁸, si intrecciano.

Il furioso del Nolano è più vicino all'esortazione di Giovanni Pico della Mirandola contenuta nell'*Oratio de hominis dignitate*, dove si incita a aprirsi ai «socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo»⁹⁴⁹. Tali furori, osserva però Pico, devono essere preparati, esercitati, in quanto al divino non si arriva per grazia, ma «quasi februales artes, moralem et dialecticam, purificatis». Pico prevede un esercizio combinato di intelletto e volontà, comprensione e decisione, volto a purificare, realizzare la parte più nobile di sé⁹⁵⁰.

Nel descrivere l'esperienza ascensionale del furioso Bruno pone infatti l'accento sull'impegno dell'individuo, sulla volontà di cercare, nonostante la coscienza che, data la trascendenza della superessenza, non una piena conoscenza, ma la *docta ignorantia* rappresenti il solo esisto possibile della sua tensione. Ma per il Nolano il fatto stesso di cercare, l'impegno posto nella ricerca, rappresentano già il traguardo, come riscatto esistenziale dell'uomo. Pur sapendo di non

947 Moog Grünewald, *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), p. 94. Moog Grünewald argomenta l'affermazione che sia Bruno come Baudelaire assumano il filosofema platonico dell'"entusiasmo" per impiegarlo in maniera sostanzialmente antiplatonica, rifacendosi alle affermazioni di Platone sulla *mania* presenti nel *Timeo*, nel *Fedro* e nello *Ione*. Cfr. Moog Grünewald, cit., pp. 97-98: «Selbst wenn man konzidiert, daß Platon auch dem Begeisterten eine selbsttätige Bewegung seines Intellekts, bleibt die intellektuelle Selbsttätigkeit des Begeisterten gegenüber der des Philosophen inferior: 'Denn niemand – so nocheinmal ein Zitat aus *Timaios* [71e 3-8] – erlangt gottbegeisterte und wahrhafte Seherkraft, wenn er im Besitz seines Verstandes ist, sondern [...] wenn er [...] aufgrund einer göttlichen Besessenheit von Sinnen ist».

948 *Furori*, Utet p. 566; BL p. 139.

949 Pico della mirandola, *Oratio* (1942), p. 122.

950 Si veda Pico della mirandola, *Oratio* (1942), pp.122-4.

poter giungere a una soluzione della propria ricerca in una conoscenza diretta, ferma e definitiva della verità, il furioso ha già raggiunto il risultato di essere «nell'inquisizione e nelle porte de l'acquisizione della luce, delle quali son lungamente banditi gli altri»⁹⁵¹.

Bruno reitera nel proprio discorso la dicotomia platonica tra furore negativo e furore positivo, ponendo l'accento sulla presenza e l'importanza dell'aspetto razionale nell'eroico furore. Bruno distingue tra quei *Furori* «che tendono al ferino insensato», i quali sono espressione di «cecità, stupidità et impeto irrazionale» e quelli che riscattano la condizione vicissitudinale, impermanente, dell'uomo, elevandolo a una «divina astrazione»⁹⁵².

Il Nolano aggiunge alla dicotomia tradizionale un'ulteriore importante distinzione all'interno dei furori di origine divina, segnando la sua distanza da Ficino. Distingue infatti da un lato furori che consistono dell'intrusione del «senso e spirito divino» in coloro che prima erano «indisciplinati e ignoranti», rendendoli così improvvisamente «vasi ed instrumenti» della divinità, senza partecipazione attiva dell'individuo, o che egli abbia una reale coscienza delle «cose mirabili» che ora è in grado di fare. Dall'altro lato Bruno individua la specificità dell'eroico furore da lui trattato: il furioso eroico appartiene a quanti sono per natura atti alla contemplazione e dotati di uno «spirito lucido et intellettuale». Questi, una volta infiammati dall' «amor della divinitade», «accendono il lume razionale», elevandosi così a vedere «più che ordinariamente»⁹⁵³. Il furioso bruniano è caratterizzato da un atteggiamento attivo e consapevole, nel quale si manifesta «l'eccellenza della propria umanitate». Il suo furore «non sfocia mai nell'irrazionalità [...]. Tutt'altro: è un'esperienza estrema di umanità e una radicale riforma del concetto di ragione e di razionalità in cui si fondono in modi nuovi intelletto riformato e volontà, sotto l'impulso vincolante dell'impeto di Amore»⁹⁵⁴.

«La coscienza e l'intelligenza dell'uomo non sono alternative all'eroico furore ma ne traggono giovamento; quanti provano questa straordinaria esperienza conoscitiva e "nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale", non rimangono passivi dinanzi al manifestarsi prorompente della potenza divina, bensì vi partecipano»⁹⁵⁵. Essi infatti, per l'impegnare nel modo più degno, nel ravvicinarsi alla divinità, le facoltà che, in quanto naturali, provengono dal divino, sono «più degni, più potenti et efficaci, e son divini»⁹⁵⁶.

Se la lettera platonica sembra affermare che l'uomo riceva l'elevazione della propria umanità alla

951 *Furori*, Utet p. 508; BL p. 39.

952 *Furori*, Utet p. 554; BL p. 119.

953 *Furori*, Utet p. 555; BL p. 121.

954 M. Ciliberto (1995), p. XXX.

955 S. Carannante, lemma "Furore", in *Parole, concetti, immagini*, op. cit., p. 791.

956 *Furori*, Utet p. 555; BL p. 121.

memoria del divino come un dono d'ispirazione nell'*Ergriffenheit*⁹⁵⁷ della *mania*, Bruno sottolinea come secondo la sua concezione del furioso l'elevazione verso il divino avviene sì, attraverso un'incontro con la rivelazione umbratile dell'*explicatio* divina, ma deve la forza motrice del proprio movimento di riavvicinamento all'origine alle sole facoltà umane, e alla strenua applicazione della volontà che tutte le concentra in un eroico sforzo verso l'Uno⁹⁵⁸. L'eroico furor è dunque pensato da Bruno come un impulso guidato dalla ragione, che tenacemente anima l'intelletto all'impossibile, ma comunque ricercata conoscenza del fondamento: «Un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce»⁹⁵⁹.

Bruno riconosce in tutta la sua opera grande importanza all'applicazione intellettuale, senza la quale non possono «prodursi in noi nozione, speculazione o prassi: ai sensi non si presentano infatti le realtà che veramente sono – sebbene le cose percepite dai sensi si dicano segni di quelle, come specchio ed enigma»⁹⁶⁰. Nonostante la più elevata conoscenza metafisica abbia per il Nolano carattere solo mediato, consistendo nel conoscere la monade nello specchio della natura, sua genitura, per poter imparare a vedere nelle cose una traccia, l'ombra della divinità, occorre prima una strenua, attenta applicazione dell'intelligenza, che sappia decifrare la trama «dell'ordine universale delle cose, della corrispondenza, dell'ordine e della similitudine – che discende dall'atto di generazione esplicito dal primo amore»⁹⁶¹.

Ai sensi si offre infatti «non la sostanza che soggiace ma certe sue affezioni, colori, ordini, figure, continui moti e alterazioni: in una parola quello che è sempre altro e altro, e non quel vero che sussiste nella sua semplice essenza. Questo si rende dunque manifesto attraverso l'astrazione, che rimuove per così dire i veli delle realtà sensibili»⁹⁶².

A causa del carattere velato, nascosto della verità, che si cela al contempo nelle realtà sensibili, tra di esse, come invisibile e essenziale trama metafisica che le correla e tiene in unità, e insieme oltre esse, per la sua trascendenza, Bruno sottolinea sempre l'importanza dell'intelletto tra gli

957 Uso qui un termine tedesco caro alla riflessione di W. F. Otto, che ha diffusamente tematizzato nella propria opera il momento il cui il soggetto, preso nel *rapimento* divino, esperisce al contempo la rivelazione del più profondo sé e di Dio.

958 Cfr. Moog Grünwald, *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), p. 96: «Der Furor, die 'certa divina abstrazione', mithin die göttliche Entrücktheit, wird nicht mehr durch eine außerhalb des Menschen liegende Instanz, den 'senso e spirito divino', ermöglicht und verbürgt, vielmehr sind es ausgewählte, seltene Menschen, die Heroen, die sich mit Leidenschaft, und das heißt mit der Kraft ihrer Sinne und ihres Verstandes, dem Göttlichen zuwenden».

959 *Furori*, Utet p. 554; BL p. 119.

960 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 293 [Sine ipsa nullam nobis ingenerari posse notitiam, speculationem atque praxim, satis est perspicuum; sensibus enim non obiciuntur ea quae vere sunt, quantumvis eorum veluti speculum et enigma haec, quae sentiuntur, dicantur esse signa].

961 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 293 [Universalem rerum ordinem, connexionem, correspondentiam et similitudinem, quae est ex generatione a primo amore proficiscente].

962 *Sigillus*, OMN II, p. 293 [Non subiecta sunstantia, sed quaedam eius affectiones, colores, ordines, figurae, continui motus, alterationes et id quod semper est alterum atque alterum, minime autem quod verum est simpliciter, offertur. Istud igitur per abstractionem, quasi sensibilibus velamina remouentem, insinuetur].

«strumenti atti alla [...] caccia»⁹⁶³. La logica è per Bruno un «attissimo organo alla venazione della verità, per distinguere, trovare e giudicare». Essendo la verità nella natura, velata dalla natura, nascosta e rivelata da essa, è come se l'intelletto fosse uno strumento col quale frugare, distinguere, ordinare, al fine di lasciarne emergere la luce, per risalire alle «ombre delle idee» dalle «ombre naturali»:

«Quindi si va lustrando la selva de le cose naturali, dove son tanti oggetti sotto l'ombra e manto; e come in spessa, densa e deserta solitudine la verità suol aver gli antri e cavernosi ricetti, fatti intessuti de spine, conchiusi de boschose, ruvide e frondose piante, dove con le raggioni più degne ed eccellenti maggiormente s'asconde, s'avvela e si profonda con diligenza maggiore; come noi sogliamo gli tesori più grandi celare con maggior diligenza e cura, accioché dalla moltitudine e varietà de cacciatori (de quali altri son più exquisiti ed esercitati, altri meno) non vegna senza gran fatica discuoperta»⁹⁶⁴

Ciononostante l'intelletto non è uno strumento sufficiente a comprendere la verità metafisica, l'oggetto della quale è l'infinito. Infinito in quanto semplice, non composto, irriducibile a qualsivoglia categoria determinata.

L'intelletto umano corrisponde alle caratteristiche di finitezza dell'uomo quale ente individuale: esso non può uscire al di là di ciò che esso può essere. Esso può comprendere solo ciò che può comprendere, secondo il suo modo proprio, entro il limite dei propri modi e delle proprie capacità: «[L'intelletto] forma le specie intelligibili a suo modo e le proporziona alla sua capacità»⁹⁶⁵.

La nostra conoscenza dell' «altissimo oggetto»⁹⁶⁶ è quindi possibile, in questa dimensione umbratile, solo «per quanto l'intelletto nostro possa capire»⁹⁶⁷.

Su questo punto Bruno condivide pienamente la lucida e disillusa constatazione di Leone Ebreo:

«L'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandezza e sua natura; ma non secondo la condizione de le cose viste in se medesime. E di questa sorte comprende il nostro piccolo intelletto l'infinito Dio: secondo la capacità e forza intelligibile umana, ma non secondo il pelago senza fondo de la divina essenza e immensa sapienzia»⁹⁶⁸

L'affermarsi del tema del «desiderare» nei *Furori* è da comprendere sullo sfondo di una coscienza «dionisiana» dei limiti dell'intelletto nella ricerca dell'assoluto.

963 *Furori*, Utet p. 692; BL p. 387.

964 *Furori*, Utet p. 693; BL p. 387.

965 *Furori*, Utet p. 577; BL p. 157.

966 *Furori*, Utet p. 568; BL p. 143.

967 *Furori*, Utet p. 568; BL p. 143.

968 Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore* (1929), p. 33.

Per approfondire un aspetto così centrale dello svolgimento della filosofia Nolana, è utile soffermarsi su Marsilio Ficino, il quale ha avuto una sicura influenza su questo punto della teoria bruniana del furore.

Individuando nell'intrecciarsi di intelletto, amore e volontà il movimento conoscitivo che conduce alla realizzazione delle più alte possibilità umane, Ficino tende costantemente a privilegiare il «volere» rispetto all'«intendere».

L'epistola *De felicitate* ne offre testimonianza, dove viene trattata la differenza tra le «geminæ alae»: l'intelletto e la volontà tendono entrambe con pari energia l'anima verso l'alto, verso Dio, ma il loro modo di rapportarsi all'infinità divina è strutturalmente differente.

Fondati sulla distinzione e la separazione, gli atti conoscitivi dell'intelletto risultano insufficienti, se paragonati allo slancio dell'amore, invece proteso verso l'unione:

«Citius propinquiusque et firmitus amor quam cognitio mentem cum divinitate contingit, quia vis cognitionis in discretione consistit magis, amoris autem vis magis in unione»⁹⁶⁹

Sostenuto dalla tenace tensione della volontà, lo slancio d'amore può forzare i limiti connaturati all'atto conoscitivo, discriminante e fondato sull'opposizione soggetto-oggetto, fino a diventare principio effettivo di unione.

L'intelletto rischia sempre di deformare l'oggetto della sua indagine, afferrandolo e ordinandolo nei propri schemi e categorie, e rappresentando così le cose non «pro natura rerum», ma «pro natura sua», ovvero secondo il proprio modo di comprendere.

La volontà invece – inestricabilmente intrecciata con l'amore – ha la capacità di proiettare l'individuo oltre se stesso, oltre i propri limiti, quindi oltre il determinato:

«Intellectus enim cum non tam pro natura rerum quam pro natura sua res ipsas intelligat, res ad seipsum quodammodo videtur attrahere, ideoque non proprie movere dicitur animam. Voluntas, cum res appetat eo modo consequi quo sunt in se ipsis, trahit animam ad externa, ideoque motus initium est voluntas»⁹⁷⁰

L'intelletto per Ficino non ha la facoltà di conoscere le cose come sono in se stesse, piuttosto esso «attira le cose a sé», comprendendole nelle proprie forme e categorie. Esso può comprendere solo in modo immaginale, attraverso delle figurazioni, determinate, e, quindi, finite. Pertanto anche il pensiero di Dio, in quanto rappresentazione di Dio in noi, è un oggetto immaginale, il

969 Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber I*, 115: *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna*, Id., *Lettere* (1990), pp. 201-210.

970 Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber I*, 115: *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna*, Id., *Lettere* (1990), pp. 201-210.

quale come tale è finito e determinato. Quindi altro da ciò che vorrebbe comprendere, ossia l'Assoluto: «Visio autem Dei in nobis imaginaria res est et, ut supra dixi, finita»⁹⁷¹.

L'intelletto porta la cosa a sé, con-formandola alle proprie forme e categorie di comprensione.

Solo una volontà ispirata, animata e sostenuta dall'amore, muove l'animo verso le cose stesse, oltre i limiti della propria individualità, esponendolo ad esse, nella tensione verso un contatto, che nell'amore può diventare unitivo: «Intellectus enim modo quodam imaginario obiectum capit; voluntas essentiali instinctu transferre se nititur in obiectum»⁹⁷².

Solo un intenso desiderio consente all'uomo – e sono nella misura della sua intensità – di muovere il proprio orizzonte conoscitivo dall'al di qua della sua finitezza verso l'al di là ontologico dell'infinità divina, mentre l'intelletto può comprendere solo secondo la misura e le forme dell'intelletto, ovvero relativamente, determinatamente:

«Quocirca voluntatis actus, qui est in Deum infinitum conversio substantialique diffusio, rationem infinitatis magis habet quam actus intelligendi, qui est Dei notio quaedam pro mentis capacitate»⁹⁷³

Anche nei *Furori* è affermato il primato della volontà, che, in un passo del dialogo, a causa della sua tenacia e forza, viene rappresentata simbolicamente con dei «mastini», contrapposti ai «veltri», i quali simboleggiano l'intelletto:

«Atteone significa l'intelletto alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina. Costui slaccia i mastini e i veltri. De quali questi son più veloci, quelli più forti. [...] Appo la traccia di boscarecce fiere che sono le specie intelligibili de concetti ideali»⁹⁷⁴

Anche per Bruno l'intelletto «apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo»⁹⁷⁵, e non può cogliere logicamente, discorsivamente l'infinità del fondamento. Verso queste tende però la volontà infiammata dal furore eroico, che anima l'intelletto a un superamento continuo degli stadi di comprensione di volta in volta raggiunti⁹⁷⁶.

La caratterizzazione gnoseologica del furore eroico bruniano è di matrice ficiniana. Ma vi è una differenza fondamentale: «In Ficino il richiamo alla forza unificatrice del desiderio è connesso

971 Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber I*, 115: *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna*, Id., *Lettere* (1990), pp. 201-210.

972 Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber I*, 115: *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna*, Id., *Lettere* (1990), pp. 201-210.

973 Marsilio Ficino, *Epistolarum familiarum liber I*, 115: *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna*, Id., *Lettere* (1990), pp. 201-210.

974 *Furori*, Utet p. 576-577; BL p. 155.

975 *Furori*, Utet p. 578; BL p. 159.

976 *Furori*, Utet p. 584; BL pp. 165-167.

alla persuasione di una omogeneità profonda tra anima e verità, che a sua volta ha per suo fondamento teologico il dogma dell'incarnazione del Verbo in Cristo»⁹⁷⁷. Nella prospettiva ontologica ficiniana, dunque, allo slancio della volontà corrisponde la prospettiva di una possibile unione dell'anima a Dio.

Al contrario Bruno, fin dai tempi del noviziato a S. domenico Maggiore, quando entrò in polemica con il dogma dell'incarnazione, mantiene la persuasione della sproporzione tra umano e divino⁹⁷⁸. Come il Nolano disse agli inquisitori veneti: «Tra la sostanza infinita e divina, finita e umana, non è proporzione alcuna come è tra l'anima e il corpo, o qual si voglia due altre cose le quali possono fare uno subsistente»⁹⁷⁹.

L'eccezionale sforzo del furioso può, sì, instaurare una forma di contatto con l'eterno, ma certo non nella prospettiva di un'unità totale e permanente. L'uomo può conoscere Dio solo *in speculo*, ovvero solo dall'*al di qua* della vita sensibile, nella quale l'Uno si esplica in continue metamorfosi naturali. Con il linguaggio dei *Furori*, l'uomo può conoscere la divinità solo nello specchio di Diana, mai come Apollo:

«La lezion principale che gli dona Amore, è che in ombra contemple (quando non puote in specchio) la divina beltade; e come gli proci di Penelope s'intrattegna con le fante, quando non gli lice conversar con la padrona»⁹⁸⁰

La tensione spirituale del soggetto eroico, pur trovando un possibile momento di soluzione nella visione di Dio nella natura e all'interno di sé, resta un processo dialettico infinito, nel quale continuamente si alternano la letizia dell'elevazione e la caduta nelle cure, in un'oscillazione continua tra gioia del contatto, pace del raccoglimento in sé, e sofferta lotta con se medesimo, contro una corporeità che è allo stesso tempo espressione, manifestazione di Dio, e ostacolo nella ricerca di esso.

Il porre l'accento sull'amore, è distintivo di una filosofia che tende a una dimensione sapienziale, esperienziale piuttosto che solo intellettuale, logica e concettuale. Il furore eroico cerca di conoscere essendo, vivendo, e non si appaga mai delle conoscenze intellettuali via via raggiunte. All'amore fisso sul suo «oggetto inobiettabile», queste conoscenze risultano sempre determinate, insufficienti e relative. L'intelletto, attivato da un sincero amore per il bene assoluto, non può che riconoscere il carattere relativo di tutto ciò che arriva a com-prendere. E pertanto deve lasciarlo, nel suo infinito cammino verso l'Assoluto.

977 N. Tirinnanzi (1999), p. XIV.

978 N. Tirinnanzi (1999), p. XX.

979 N. Tirinnanzi (1999), p. XVIII.

980 *Furori*, Utet 558-559; BL p. 125.

Come insegna Plotino, il movimento verso la luce dell'Uno è esso stesso un 'toglier via'. L'esortazione *áfele pànta*⁹⁸¹ invita a toglier via il finito, l'accidentale, il «come nulla» delle passeggere forme determinate in cui di volta in volta si contrae l'inarrestabile vicissitudine, in un'inesauribile impegno per risalire dall'ombra alla luce, ossia alla realtà vera, ciò che identico permane dietro i «volti» della natura e dell'uomo. «Dio è nudo», scrive Bruno negli *Eroici Furori*⁹⁸².

L'intelletto è per Bruno come uno scalpello, uno strumento col quale conoscere negativamente, ovvero – parafrasando Plotino⁹⁸³ – scolpire all'infinito, nella materia dell'immaginazione, la statua dell'Infigurabile, togliendo il marmo che la ricopre, nella natura e all'interno di noi. La caccia del furioso infatti investe anche il soggetto medesimo, coinvolgendolo in un «disquarto di se medesimo», per cercare il contatto con quella luce, più intima al soggetto che il soggetto medesimo sia a se stesso.

Ma questa preziosa attività dell'intelletto è possibile solo se guidata da una facoltà capace di perseguire la verità oltre le apparenze, oltre i veli, che seguono l'uno all'altro in un togliere che è necessariamente anche ri-velare, poiché all'uomo una visione diretta di Dio è ontologicamente preclusa. Tale facoltà è l'amore. Solo l'amore stabilisce un contatto oltre il determinato, entro il quale l'intelletto è invece strutturalmente confinato.

La caccia consiste quindi in un infinito tendere, trovare e toglier via, verso ciò che in modo ineffabile insieme si dà e «si fa scarso di sé». Non è un percorso affermativo, ma negativo, una *via negationis* la quale alle determinazioni dell'intelletto trova più onesto e appropriato il silenzio, come Bruno stesso scrive. Ma, ricorda Bruno sempre nuovamente, un silenzio non di rinuncia, ma di eroica tensione verso l'infinito:

«Essendo che il fonte della luce non solamente gli nostri intelletti, ma ancora gli divini di gran lunga sopraavanza, è cosa conveniente che non con discorsi e paroli, ma con silenzio vegna ad esser celebrata. [...] Non già col silenzio de gli animali bruti ed altri che sono ad imagine e similitudine d'uomini, ma di quelli, il silenzio de quali è piú illustre che tutti gli cridi, rumori e strepiti di costoro che possano esser uditi»⁹⁸⁴

Certo l'esperienza del furioso è segnata non solo di sofferenza, ma anche di amarezza tragica. Egli ama quel che non può comprendere, non può vedere in volto, col quale non può unirsi in un abbraccio.

L'amore di Petrarca per Laura non è stato felice, ma lo avrebbe potuto essere, date differenti

981 Plotino, *Enn.*, V, 3, [17].

982 *Furori*, Utet p. 659; BL p. 319.

983 Plotino, *Enn.* IV, 7 [10] 43-52.

984 *Furori*, Utet p. 655; BL p. 311.

circostanze empiriche, oppure in un'altro mondo possibile. L'amore dell'uomo per Dio, secondo il Nolano, non può mai saziarsi in un abbraccio definitivo. Anche il momento più alto della caccia sofianica, la morte di bacio, è un abbraccio passeggero, e comunque mediato. L'uomo non può abbracciare Dio, ma al massimo – e non è poco – la natura. Ossia egli può appagare la sua sete d'amore per un'istante «con le fante, quando non gli lice conversar con la padrona»⁹⁸⁵.

L'amore del furioso è tragico, poiché egli è ontologicamente separato dall'oggetto del suo amore. «Il supremo e divino è tutto quello che può essere, e come l'universo è tutto quello che può essere, e altre cose non sono tutto quello che esser possono»⁹⁸⁶. L'essere umano è necessariamente separato dal divino, poiché mentre questo, che comprende ogni poter essere, è tutto ciò che può essere, l'uomo, ente finito, è solamente ciò che egli può essere. L'uomo è quindi de-terminato.

È vero che per Bruno «l'amore illustra, chiarisce, apre l'intelletto»⁹⁸⁷, ma per permettere all'uomo di aspirare ad altro da ciò che egli comprende, per ampliare l'orizzonte del suo essere e pensare. L'amore non ha la capacità di aprire le possibilità dell'uomo all'infinito, di renderlo «tutto ciò che può essere», di deificarlo. L'amore apre le possibilità dell'uomo *per* l'infinito, in modo che questi possa alzare lo sguardo dell'anima oltre il determinato, per perseguire il bene. L'amore fa scorgere l'invisibile e lo fa conoscere assimilando infinitamente ad esso, non uguagliando ad esso in un finale incontro.

Per quanto Bruno sottolinei sempre la dignità dell'uomo, il quale porta in sé una scintilla del sole divino, ribadisce che la condizione umana è di caduta, bisogno, limitatezza nelle possibilità conoscitive, che restano limitate a una condizione umbratile, ovvero prospettica, determinata e relativa.

Questo per quanto pertiene alla facoltà intellettuale, la quale non può comprendere oltre i propri limiti strutturali, in quanto il com-prendere, capire, *be-greifen* è essenzialmente un de-terminare, come evidenziato magistralmente da Ficino.

L'amore, *Eros*, rappresenta invece il «grande demone» che può vincolare il soggetto eroico con ciò che questi non può comprendere, che è oltre i suoi limiti. Limiti che il soggetto non può trascendere.

L'opera di Bruno ha una forte valenza critica. Critica verso un'immagine del mondo e dell'uomo che umilia le possibilità umane, assoggettandolo a una visione dell'universo falsa e strumentale a una forma di potere. Critica ai confini dell'universo finito e geocentrico. Critica all'antropocentrismo. Critica alla concezione del destino dell'anima individuale secondo la teologia cattolica. Critica al primato dell'intelletto, all'univocità delle prospettive.

985 *Furori*, Utet 558-559; BL p. 125.

986 *De la causa*, Utet p. 602; BL p. 19.

987 *Furori*, Utet p. 539; BL p. 89.

L'inversione delle prospettive di osservazione, la variazione dei modelli ermeneutici, sono strumenti – corrispettivi all'attività critica – di liberazione e affermazione della vita universale oltre ogni confine posto arbitrariamente dai giudizi umani.

Nella filosofia nolana sono dunque elementi decisivi l'attività critica e la volontà di superamento dei limiti contingenti. Per amore dell'Assoluto. Per volontà di una sorta di realismo cosmico. Per rispecchiare in sé, umbratilmente, un'immagine veritiera dell'universo.

Al contempo però, proprio in forza di questo amore per l'assoluto, è presente in Bruno una sofferenza verso i limiti della condizione umana. La filosofia critica sfuma in una dimensione esistenziale del filosofare.

L'uomo infatti è nel pensiero nolano sì espressione dell'universale, in quanto parte della materia e dell'anima eterni e infiniti, ma appunto parte, i cui limiti sono insuperabili.

Qui subentra il tema della necessità, che in Bruno assume anche il nome di «vicissitudine». Un moto costante, cosmico, di ascesa e discesa fa sì che l'anima si incarni, facendosi creatura individuale, limitata, congiunta sì ancora alla sua origine, ma in modo nascosto a se stessa. Pur essendo sempre presente in ogni suo atto conoscitivo, in quanto «apriorisches Wesenskonstituens des Denkens selbst»⁹⁸⁸, l'origine è nascosta alla sua vita conoscitiva cosciente.

Il bene, ciò che riluce nel mondo ed è presente all'interno del soggetto come ciò che è più degno di essere amato e conosciuto, è al contempo inconoscibile in se stesso, se non congetturalmente, in ombra.

Ciononostante il soggetto eroico tende verso di esso, e solo esso vuole desiderare, a scapito anche della conservazione di sé. Vuole amare ciò che non potrà mai possedere. Come nel *Cantico dei cantici*⁹⁸⁹, l'Assoluto si lascia vedere per finestre e spiragli, ma quando, ardente, l'anima dell'amante si slancia per prenderlo, non c'è più: *totus intus, totus foris*⁹⁹⁰.

La condizione corporea del soggetto, pur rappresentando un momento dell'*explicatio* di Dio,

988 W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos* (1985), p. 431.

989 *Furori*, Utet, p. 501; BL p. 23: «La divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive: come pure è significato nella *Cantica* di Salomone dove si dice: En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras. La qual spesso per varie occasioni ed impedimenti avvien che rimangna esclusa fuori e trattenuta». Cfr. *Cantico dei Cantici*, 2, 9.

990 Marco Vannini impiega questa espressione parlando di Giordano Bruno: «Bruno vede Dio presente in tutte le cose, secondo la dialettica cusaniiana della complicatio ed explicatio, ma come Uno che è sempre e comunque al di là dell'essere, al di là di ogni molteplicità: totus intus, totus foris». Si veda M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano (2005), pp. 291-292. Come rileva Burkhard Mojsisch, «The formula 'totus intus, totus foris' appears often in Eckhart, and moreover, in its terminological variations, it has a rich tradition: Plotinus, Proclus, Hilarius, Augustine, Gregory the Great, Johannes Eriugena, Abaelard, Bernhard of Clairveaux, Petrus Lombardus, Alanus ab Insulis, Bonaventura, (after Eckhart) Heinrich Seuse, Nicholaus Cusanus, Angelus Silesius and Francesco Patrizi» in: Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity* Amsterdam/Philadelphia 2001, p. 80 (testo originale tedesco: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg 1983).

costituisce per il furioso il negativo, ciò che ostacola il cammino verso il divino, continuamente richiamando alle cure, vincolando la trasparenza dell'anima all'opacità della materia⁹⁹¹.

Il corpo è quindi insieme *explicatio* divina e prigionia dell'anima. Tiene l'anima prigioniera all'interno dei propri limiti.

«Queste cose [le cose esplicate] non sono atto e potenza; ma sono difetto et impotenza, che si trovano nelle cose esplicate, perché non sono tutto quel che possono essere, e si forzano a quello che possono essere»⁹⁹²

L'uomo può solo ciò che può, entro i suoi limiti. Ma la sua grandezza sta nell'aspirare oltre questi limiti insuperabili. Nell'aspirare – un termine presentissimo nei *Furori* – infinitamente. In questo «gegen die Grenzen der Sprache anzurennen»⁹⁹³ consiste la grandezza dell'uomo, «l'eccellenza della propria umanità»⁹⁹⁴ e la tragicità della sua aspirazione, in quanto non può trovare definitivo appagamento, e al contempo è lui imposta dalla vicissitudine. Le frecce degli dei, la luce che brilla nelle tenebre della materia, lo feriscono con «piaghe d'eternità» e lo accendono all' «amor di quello che non può comprendere»⁹⁹⁵.

La stessa forza vicissitudinale che lo invita a cercare, gli nega insieme l'oggetto della sua ricerca. Tragico è questo contrasto: da un lato un «appulso» naturale dell'uomo a superare i propri limiti, andare oltre la propria natura, dall'altro l'essere trattenuto a forza, e con dolore, nel limite.

Tutte le cose che appaiono nel dominio dell'infinita *explicatio* hanno la loro perfezione nell'essere fatte fino in fondo, nel dispiegamento e nel rispetto della propria forma. Essere perfetto – la parola significa: "fatto fino in fondo"⁹⁹⁶ –, comprende in sé l'idea di limite, di forma. La bellezza, in cui verità, ordine e bene si manifestano, afferrisce all'azione del principio formale di determinazione. Il concetto stesso di bello, in Bruno, contiene quindi l'idea di forma, e conseguentemente, implicitamente, l'idea della finitezza, del limite, in cui le cose finite vengono ad essere, sono conservate, e per necessità trattenute⁹⁹⁷.

991 Cfr. *De umbris*, OMN I, intentio I.

992 *De la causa*, Utet p. 694; BL p. 209.

993 L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, op. cit., pp. 18-19. In questo passaggio Wittgenstein esprime un pensiero in sintonia con quello bruniano qui considerato: «Ich wollte sie ja gerade dazu verwenden [Wittgenstein si riferisce qui a proposizioni espresse in un linguaggio metaforico e immaginale], über die Welt – und daß heißt: Über die sinnvolle Sprache – hinauszugelangen. Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden. Dieses Rennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. [...] Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann».

994 *Furori*, Utet 555; BL p. 121.

995 *Furori*, Utet 558; BL p. 125.

996 Il termine perfetto viene dal lat. "perfectus", il quale a sua volta è participio del verbo "perficere", significa appunto "compiuto", "fatto fino in fondo".

997 Per un'approfondita discussione della relazione, non priva di connotazioni assiologiche, tra l'indeterminatezza del fondamento originario e il suo "compimento" ontologico nella «mise en ordre ou diacosmêsis» della determinazione formale, con particolare riguardo alla riflessione presocratica, rinviamo a Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie* (2006), p. 26.

L'uomo invece, suggerisce Bruno, trova la propria perfezione solo nello spingersi oltre i limiti della propria forma, limiti che non sono superabili e al contempo si lasciano ampliare all'infinito. L'uomo non potrà mai superare la dimensione della propria umbratilità, e al contempo l'«intelletto non è mai tanto che non possa esser maggiore»⁹⁹⁸. Nell'uomo è insito l'«appulso» verso l' "oltre", un oltre che si dà all'immaginazione umana come una figura di riferimento personale, una *Gestalt*: Giove, Apollo, Dio. Questo "oltre" ci chiama a sé, mostrandosi nella bellezza e tramite le nove muse ci ricorda di sé, affinché l'uomo non si chiuda, non si pacifichi nei limiti della propria finitezza; ma al contempo si nega alla presa del nostro desiderio, e si mostra come spazio di infinità, rispetto al quale ogni nostra conquista è relativa e congetturale, un'ombra. La perfezione dell'uomo, scrive Bruno, consiste in questo andare sempre oltre, nel persistere presso questa soglia tragica, che viene sempre spinta oltre, senza che mai si possa dare soluzione:

«Questi furori de quali noi ragghiamo, e che veggiamo messi in executione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e buono con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi ed assomigliarsi a quello [...] come insano e furioso mette in precipizio l'amor di quello che non può comprendere; onde confuso da l'abisso della divinità tal volta dismette le mani, e poi ritorna pure a forzarsi con la voluntade verso là dove non può arrivare con l'intelletto»⁹⁹⁹

In questa caratteristica del furore bruniano possiamo anche riscontrare una delle differenze fondamentali con la dottrina ficiniana dell'amore, la quale accettando il dogma cristiano dell'incarnazione, assume un possibile momento di unione tra il finito e l'infinito.

In un'interessantissima considerazione sul pensiero di Nietzsche a proposito della relazione tra tragico e Cristianesimo, Sergio Givone esprime una riflessione che a mio avviso riflette questa fondamentale divergenza tra Bruno e Ficino:

«Nietzsche sostiene che con il Cristianesimo del tragico non v'è più nulla. Il Cristianesimo ha cancellato il tragico in base a un ideale di redenzione che strumentalizza la sofferenza, che considera la sofferenza come lo strumento per una più alta riconciliazione dell'uomo con Dio. Nietzsche è tra coloro i quali sostengono la tesi che c'è radicale incompatibilità tra Paganesimo e Cristianesimo. Il Paganesimo sa invece essere tragico perché sa essere fedele al finito. Essere fedele al finito significa essere fedele alla morte, alla nostra finitezza che non è

998 *De la causa*, Utet p. 697; BL p. 213.

999 *Furori*, Utet 558; BL p. 125. Seidengart dedica importanti e illuminanti pagine all'analisi, ricca di riferimenti alla storia delle idee, della tensione all'infinito del pensiero che applichi lo «schème linguistique [...] du superlatif absolu» nella sua indagine intorno all'essenza di Dio: «Dieu apparaît seulement dans la conscience de l'impuissance où est notre esprit de le dépasser [...]. Toutes le fois que le schème linguistique du superlatif absolu poursuit la gradation de l'être et de la perfection, il conduit la pensée au seuil de l'ineffable, c'est à dire là où le langage n'a plus de prise». Si veda J. Seidengart, *Dieu, l'Univers et la sphère infinie* (2006), p. 32, e più in generale il paragrafo «L'infini positif en soi, mais négatif pour notre esprit fini», pp.28sgg.

oltrepassabile. La fedeltà al finito è il presupposto per quel pensiero, capace di sopportare la contraddizione e dunque capace di essere propriamente pensiero, pensiero tragico»¹⁰⁰⁰

Proseguendo il filo di questa riflessione, Ficino, come altri autori rinascimentali, crede in una fondamentale compatibilità tra rivelazione cristiana e *prisca teologia*, tanto da potersi esprimere nel suo commento al *Simposio*, a proposito del rapporto tra Platone e Plotino, richiamandosi alla discesa dello Spirito Santo durante il battesimo di Cristo¹⁰⁰¹: «E potreste pensare che Platone abbia parlato così a Plotino: «Tu sei il mio figlio diletto; in te io mi compiaccio»¹⁰⁰².

Bruno invece, che riteneva inconcepibile il dogma dell'incarnazione, tanto da ironizzare nello Spaccio paragonando Cristo a un Centauro, rilevava una radicale incompatibilità tra la religione cristiana, fondamentale considerata un errore che ha pervertito l'umanità, e la sapienza degli antichi.

Le dottrine di Aristotele, «il quale mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e verità»¹⁰⁰³, e i principi del Cristianesimo avrebbero spezzato il rapporto originario tra l'umanità e la vita, tra gli esseri viventi e la natura. Che invece preesisteva intatto nelle dottrine dei Presocratici, nei culti degli egiziani, dei Caldei, di quel mondo "pagano" che per Bruno coltivava «l'antiqua vera filosofia».

Il nuovo sole della cosmologia bruniana si propone di restaurare quei perduti equilibri, di «rinovar l'antica filosofia», e di farsene annunciatore, come un nuovo Mercurio inviato dagli dei.

Certo, se Bruno recupera dal mondo pre-cristiano una visione non-dualistica dell'universo, con cui interpreta ed espande la scoperta copernicana, non cesserà mai di affermare al contempo la differenza ontologica tra l'Assoluto e l'ombra. Dunque tra Dio e l'uomo.

È una soglia di ambiguità che a mio avviso non viene mai lasciata da Bruno. Come se a un tratto fosse capace di guardare alla vita umana dal punto di vista del Tutto, e altre volte esprima – come nei *Furori* – la tragicità dell'esperienza della finitezza umana di fronte al Trascendente.

Secondo Bruno l'essere umano non deve temere la morte, scrive Bruno, perchè non è che un volto passeggero di una sostanza eterna e infinita. Ma, come l'occhio del *De imaginum compositione*¹⁰⁰⁴ non può vedere se stesso, così l'uomo non può comprendere l'essere di cui è volto.

1000 Da un'intervista-lezione di Sergio Givone rilasciata il 17 giugno 1996. Pubblicata sull'Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche: <http://www.emsf.rai.it/articoli/articoli.asp?d=32>.

1001 *Luca*, III 22.

1002 Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), cap. I, nota 24, p. 24.

1003 *De la causa*, Utet p. 666; BL p. 141.

1004 *De imag. comp.*, OMN II, p. 487: «L'occhio vede le altre cose, non vede se stesso. E chi è allora l'occhio che vede le altre cose così come vede se stesso? Quello che vede in sé tutte le cose, e che è lui medesimo tutte le cose/Oculus videt alia, se non videt. At quis est ille oculus, qui ita videt alia ut et se videat? Ille qui in se videt omnia, quique est omnia idem».

II.II Desiderio dell'infinito e omoiosis theo

Il tema della ricerca dell'assoluto a partire dalla ombra, e nella coscienza dei limiti connaturati alla condizione ontologica dell'uomo, si profila chiaramente già a partire dal *De umbris*. Qui Bruno riferisce la propria posizione a un verso del poema salomonico¹⁰⁰⁵: «Sub umbra eius quem desideravam sedi»¹⁰⁰⁶.

Nel quadro del *De umbris*, l'immagine espressa da questo verso viene a rappresentare l'impossibilità per l'uomo di conoscere direttamente il divino nella sua pienezza e interezza, e la condizione di potersi rapportare ad esso solo mediatamente, nello specchio di una *species*, un'immagine prodotta nel senso interno. La conoscenza spirituale più alta avrà quindi per lui la forma di una *sessio sub umbra*, ovvero di sedersi «sub umbra veri bonique». Intrecciandosi a frammenti dell'*Ecclesiaste*¹⁰⁰⁷, nel *De umbris* l'immagine della fanciulla, che siede all'ombra del bene desiderato, rappresenta la condizione privilegiata in cui l'uomo riesce a trovare una stabilità conoscitiva nel fluire incessante delle ombre, in un mondo, esteriore come interiore, determinato strutturalmente dalla mutazione e dall'impermanenza vicissitudinali:

«L'ombra nella materia ovvero natura, negli stessi enti naturali, nel senso interno e in quello esterno, consiste per così dire in moto e alterazione. Invece nell'intelletto, e nella memoria che è conseguente all'intelletto, l'ombra è per così dire in stato. Per cui quel sapiente mostra la vergine che, quasi avesse conseguito una cognizione soprannaturale e soprasensuale, siede all'ombra di quel primo vero e bene desiderabile»¹⁰⁰⁸

Tale conquista non è comunque, già nel *De Umbris*, mai definitiva: il raccoglimento dell'anima nella pace dell'ombra ideale è per natura effimero, essendo l'anima esposta agli stimoli e alla mutevolezza delle ombre naturali, che alterano rapidamente l'equilibrio della contemplazione. Per tale motivo, secondo Bruno, Salomone descrive questa condizione impiegando il tempo passato e non il presente: «E poiché una simile quiete stabile o stasi non persevera a lungo in quanti vivono secondo i ritmi della natura – ben presto infatti e repentinamente questi sensi ci aggrediscono e turbano il nostro animo, mentre ci circondano e ci seducono le rappresentazioni fantastiche, le nostre stesse guide –, quella celebre immagine della fanciulla seduta è designata con il passato remoto o l'imperfetto piuttosto che con il presente. Dice infatti: 'mi sono seduta', ovvero sedevo, 'nell'ombra'»¹⁰⁰⁹.

1005 *Cantico* 2,3.

1006 *De umbris*, OMN I, *intentio* I, pp. 42-44.

1007 *Qohelet*, 1,2.

1008 *De umbris*, OMN I, *intentio* VI, pp. 50-51.

1009 *De umbris*, OMN I, *intentio* VI, pp. 50-51 [Quae sessio seu status quia in naturalibus degentibus non multum perseverat (mox enim atque statim sensus isti nos insiliunt atque deturbant, ipsique nostri duces phantasmata nos

Nel *De Umbris* il flusso degli eventi esterni agisce come elemento di disturbo rispetto alla stabilità interiore: nel tempo naturale della vicissitudine, infatti, mutano le sensazioni, distogliendo l'anima dalla sua contemplazione, avvincedola con un susseguirsi di immagini sempre nuove, che, da guide per l'ascesa contemplativa, si trasmutano in quello che Bruno nei *Furori* chiamerà «circeo incantesimo»¹⁰¹⁰, e nel *De umbris* «ombre della morte».

Nel *De umbris*, si delineano quindi già il contrasto interiore al filosofo impegnato nella caccia sofianica, l'ambivalenza dei *phantasmata* e l'impermanenza di ogni conquista contemplativa, tutti temi che saranno centrali nell'esperienza descritta dai *Furori*.

Nei *Furori*, comunque, rispetto al *De Umbris* viene molto più accentuato il dramma della tensione spirituale, che non può mai risolversi in una pace contemplativa definitiva.

L'amore del furioso è descritto come un infinito aspirare. Il lessico dei *Furori* insiste continuamente sulla sofferenza, anche fisica, legata a questa mancanza, e sulla passionalità, a tratti disperata dell'anelito spirituale, infinito come il suo oggetto: «Lo fanno venire ad aspirare infinitamente, secondo il modo in cui infinitamente grande, bello e buono apprende quell'eccellente lume»¹⁰¹¹.

Nel mondo dell'ombra, fatto di mutevolezza e finitezza, l'aspirare verso il principio non può essere che infinito, in quanto ogni possibile conquista, stato di comprensione, non può che farsi contenuto mentale, quindi nuovamente immagine fantastica, ombra. Di nuovo mutevole, di nuovo finito.

Il principio fontale e animante delle cose, non può mai essere conosciuto oggettualmente, definitivamente, poichè altrimenti sarebbe cosa a sua volta. Proprio il carattere infinito di questa tensione differenzia l'amore eroico dall'amore "volgare"¹⁰¹²: «Perchè l'amore mentre sarà finito, appagato e fisso a certa misura, non sarà circa le specie della divina bellezza, ma altra formata, ma, mentre verrà sempre oltre ed oltre aspirando, potrassi dire che versa circa l'infinito»¹⁰¹³.

Al tema dell'aspirare è dedicato il commento dialogico dell'emblema *Nove ortae Aeoliae*, dove viene associato a quello della morte. L'amore verso il bene è ciò di cui muore il furioso, dove la morte è metafora della sua assimilazione al divino e la trasformazione del soggetto vile in una più

circumveniendi seducunt) sessio illa potius praeterito absoluto vel inchoato, quam praesenti tempore designatur. Dicit enim: 'sub umbra sedi', 'vel sedebam'].

1010 *Furori*, Utet p. 490; BL p. 7.

1011 *Furori*, Utet pp. 632-633; BL p. 266. Il tema dell'aspirazione del furioso è introdotto e simboleggiato dall'emblema *Nove ortae Aeoliae*, dove i venti rappresentano «la vehemenza dell'aspirare»: «Dice dunque là il motto *Novae partae Aeoliae*, perchè par si possa credere che tutti gli venti (che son negli antri voraginosi d'Eolo) sieno convertiti in sospiri, se vogliamo numerare quelli che procedono da l'effetto che senza fine aspira al sommo bene ed infinita beltade».

1012 Cfr. *Furori*, Utet p. 544; BL p. 99: «L'amore eroico è un tormento, perchè non gode del presente, come il brutale amore, ma del futuro e de l'absente».

1013 *Furori*, Utet p. 633; BL p. 267. Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005), p. 200: «Das unendliche Objekt kann nur in endlichen Erkenntnisschritten eingeholt werden».

alta condizione¹⁰¹⁴:

«Chi di noi in questo stato aspira, quello medesimo spira [...] L'infinita aspirazion dunque mostrata per gli sospiri e significata per gli venti, è sotto il governo [...] di detti doi lumi; li quali non solo innocente –, ma e benignissimamente uccidono il furioso, facendolo per il studioso affetto morire al riguardo d'ogni altra cosa»¹⁰¹⁵

Gli *Eroici Furori* sono il canzoniere di un'aspirazione costante. Anche il lessico riflette continuamente l'esperienza emotiva e spirituale, presentando una scelta lessicale che ruota intorno a idee di "aspirazione", "tensione", "caccia".

In questo testo l'esperienza conoscitiva non viene rappresentata con l'immagine di una fanciulla seduta nell'ombra dell'amato. Al suo posto troviamo infatti quale simbolo dell'esperienza conoscitivo-spirituale la caccia del mitico Atteone, a descrivere una parabola di sofferta ricerca di quel che non si lascia afferrare, e morte nell'attimo più prossimo all'impossibile conquista¹⁰¹⁶.

La caccia di chi segue le tracce delle specie intellegibili, delle «boscarecce fiere», selvatiche perché naturali e estranee all'orizzonte delle quotidiane attenzioni umane, è infinita, e procede percorrendo ordini analogici che riportano ad un'unità infinitamente perseguibile gli oggetti dell'esperienza umana.

Nel conceptus XIX del *De umbris idearum* Bruno descrive la ricerca filosofica come un'ascesa, riferendosi a Plotino, e descrivendo una scala neoplatonica di sette gradini per la quale si ascende al principio, fino a raggiungere la «trasformazione di sé nella cosa [...] e della cosa in se stesso», momento che costituisce il fine della ricerca filosofica, per la quale l'intelletto e la cosa conosciuta si uniscono:

«La scala per cui si ascende al principio, a quanto intese Plotino, consta di sette gradini, ai quali ne aggiungiamo altri due. Il primo di questi è la purificazione dell'animo, il secondo l'attenzione, il terzo l'intenzione, il quarto la contemplazione dell'ordine, il quinto può essere assimilato alla comparazione che si compie sulla base dell'ordine; il sesto la negazione ovvero la separazione, il settimo il voto, l'ottavo la trasformazione di sé nella cosa, il nono la trasformazione della cosa in sé. Si aprirà così l'ingresso, l'accesso e il passaggio dalle ombre alle idee»¹⁰¹⁷

Questo brano dal *De umbris*, è sorprendentemente vicino all'ascesa conoscitiva descritta nei

1014 Nella tradizione dei commentari ebraici al *Cantico* è ricorrente il tema della morte come segno del contatto col divino. Si veda Michael Fishbane, *Il bacio di Dio* (2002), op. cit.. Per il tema dell' «amore come dio di morte» e della morte come segno di un'elezione divina, si veda anche Edgar Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), cap. X, pp. 152-170.

1015 *Furori*, Utet p. 633; BL p. 267.

1016 *Furori* Utet p. 542, BL p. 95: «Sempre altri fugge, s'io seguir non cesso; S'io chiamo, non risponde; E quant'io cerco più, più mi s'asconde».

1017 *De umbris*, OMN I, pp. 103-105.

Furori, nonostante nel dialogo italiano i momenti più alti di questa conoscenza vengano descritti in termini nettamente più drammatici.

Il momento della «trasformazione di sé nella cosa» corrisponde infatti al dilaniamento di Atteone da parte dei suoi cani, rappresentanti lo slancio della volontà e dei pensieri alla caccia delle «specie del bene e del vero».

Nonostante nel *De umbris* l'amore non giochi un ruolo centrale e decisivo come nei *Furori*, dove invece l'ascesa lungo la *schala* non è certo descritta in termini di un neutrale processo gnoseologico, ma come animata da una passione tanto intensa da avventare il soggetto conoscente contro se stesso e contro i limiti lui imposti dalla natura, si tratta, tranne alcune differenze nella nominazione dei gradi dell'ascesa, della medesima *schala*¹⁰¹⁸.

Come Bruno descrive nei *Furori*, il processo di ascesa si costituisce di un progresso in cui «il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione all'intelletto, l'intelletto a la mente», e «l'anima tutta si converte in Dio, et abita il mondo intelligibile»¹⁰¹⁹.

L'ordine numerico di successione varia a seconda dello scritto di Bruno preso in considerazione; cosa che non deve sorprendere, visto che l'autore stesso ripete di frequente ed espressamente, che

1018 Cfr. T. Leinkauf, *Metaphysische Grundlagen* (2005), p. 196: «Die [...] Differenz zwischen einem und Nicht-Einem, zwischen erstem Prinzip und allem Sekundären, aus diesem ersten Hervorgehenen, ist die metaphysische Bedingung nicht nur der Präsenz der sog. *Theologia negativa* in *De gli eroici furori*, sondern auch des wiederholten Rekurses auf Elemente des spekulativen *unio-* und *ascensus-*Gedankens der neuplatonisch-christlichen Tradition, d.h. der Sequenz: *illuminatio-purgatio-perfectio*. So faßt Bruno im zweiten Teil der *Furori* den Aufstieg des heroischen Subjekts, das 'inalzarsi alla considerazion e culto della divina bellezza, luce e maestade' der Sache nach im Sinne dieser mystischen Tradition, d.h. er bindet diese Aufwärtsbewegung an ein Gefüge von Stufen, die durch Erleuchtung, Reinigung und Vereinigung bestehen, und er bezeichnet diese nicht-physikalische, seelische Bewegung auch unmissverständlich als eine 'metaphysische Bewegung'».

1019 *Furori*, Utet pp. 594-595; BL p. 188: «Come quando il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto alla mente, allora l'anima tutta si converte in Dio ed abita il mondo intelligibile. Onde per il contrario scende per conversion al mondo sensibile per via de l'intelletto, ragione, immaginazione, senso, vegetazione». Bruno presenta nei *Furori* un percorso ascensivo scandito secondo i quattro gradi di conoscenza boeziani: *sensus, imaginatio, ratio, intellectus*). Cfr. A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes* (2014), cit. Tale quadripartizione, sottolinea M. Gabriele (2001), ha un simile precedente in Proclo (*In Timaeum*, pp. 248sgg. (Diehl): *aisthesis, doxa, logos, noesis*). Cfr. inoltre a proposito di questa scala ascensiva, M. Ciliberto, *La ruota del tempo*, pp. 66-75; L. Spruit (1988), pp. 34sgg., 39sgg., 95-96. Come fa notare Mino Gabriele in *Introduzione al Corpus Iconographicum*, nota 71, p. XLIII, Bruno presenta nei *Furori* una scala di facoltà, che sarà riproposta in *Summa* I,4, pp. 31 ("cognitio sensitiva, phantasia, memoria, ratio, intellectus, mens"), la quale è analoga allla scala descritta da Reuchlin in *De arte cabalistica* (Hagenau, 1517, c. 2v), dove Reuchlin descriva come *deificatio* il passaggio dell'anima attraverso queste facoltà sino alla mente: «Haec illa est quae paulo ante a nobis vocabatur deificatio, cum ab obiecto praesente per medium suum exterior sensus transit in sensationem interiolem, et illa in imaginationem, et imaginatio in existimationem, et existimatio in rationem, et ratio in intellectum, et intellectus in mentem, et mens in lucem, quae illuminat hominem, et illuminatum in se corripit/ Questo è ciò che poco prima abbiamo chiamato deificazione: quando da un oggetto presente, attraverso un suo intermediario, la sensazione esterna passa al senso interno, e questo nell'immaginazione, e l'immaginazione nel giudizio, e il giudizio nella ragione, e la ragione nell'intelletto e l'intelletto nella mente, e la mente in luce che illumina l'uomo e, illuminato, lo rapisce a sé». Inoltre *Itinerarium mentis in Deum* (I,6) di s. Bonaventura ("sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis"). Si veda anche Ficino (*Theol. plat.*, III, 2; ed. Marcel, I, pp 137 sg.), dove non sono enumerati questi gradi, ma è perfettamente sintetizzato il concetto dell'anima come medio insieme ascensivo e discensivo: «Anima est medius rerum gradus atque omnes gradus tam superiores quam inferiores connectit in unum, dum ipsa et ad superos ascendit et descendit ad inferos».

la vera natura delle cose, la quale sottostà ad ogni processo e distinzione, è unitaria, e che le distinzioni da lui fatte, in quanto dipendono dalle nostre finite dinamiche discorsive umane, hanno valore e funzione esclusivamente logica.

Alcuni gradi fondamentali di questa scala, e soprattutto il suo culmine nella trasformazione di sé nella cosa pensata e desiderata, sono comuni. E che l'amore rappresenti il motore dell'ascesa, la quale è anche e soprattutto un processo di trasformazione interiore, è dimostrato da un passaggio del *De vinculis*, dove la scala descritta nel *De umbris* e nei *Furori* viene definita nei termini di una crescente interiorizzazione dei contenuti percettivi, in cui agisce, di pari passo all'approfondimento della comprensione intellettuale, l'accendersi dell'affetto. Negli articoli XIX e XX del *De vinculis*, intitolati rispettivamente *Gradazione e scala del vincolo* e *Gradini della scala dei vincoli*, Bruno impiega il concetto di scala per descrivere, sul modello dei "platonici", l'ascesa che l'anima compie a partire dall'incontro con «la forma, l'immagine del bello o del buono» che «arriva a toccare i sensi esterni», la quale dapprima «è trattenuta e conservata [...] nel senso comune», poi «rifluisce nell'immaginazione», dunque nella memoria. «A quel punto l'anima, per una disposizione connaturata, è colta da appetito e desiderio, così che [...] è mossa, attratta e rapita; [...] viene illuminata dal raggio del bello o del buono o del vero; [...] illuminata e splendente di luce, si accende di desiderio sensibile; [...] brama di congiungersi all'amato; [...] congiungendosi, si mescola e si incorpora a lui; [...] si perde rispetto alla forma originaria e abbandona in certo modo se stessa e si riveste di qualità estranea; [...] si trasforma completamente nel soggetto stesso di tale qualità, che è all'origine del suo moto e del suo mutamento. E i platonici chiamano il primo volgersi all'impulso amoroso preparazione di Cupido; la conversione, nascita di Cupido; l'illuminazione, cibo di Cupido; l'accensione, accrescimento di Cupido; l'adesione, assalto di Cupido; l'incorporazione, dominio di Cupido; la metamorfosi, trionfo o compimento del vincolo di Cupido»¹⁰²⁰.

Proprio l'aspirare infinito del furioso, congiunto all'attenta indagine dell'intelletto, rappresenta la forza motrice che permette la faticosa e sofferta ascesa lungo questa scala. Ascesa cui non corrisponde un neutrale soggetto conoscitivo, che permanga inalterato lungo questo percorso, come se fosse capace per nascita, per la sua struttura gnoseologica naturale, di accedere alla verità

1020 *De vinculis*, OM, pp. 525-527 [Vinculi Cupidinisque complexio ita Platonice completur: primo pulchri seu boni et id genus species in sensus externos fertur; secundo in eorum centrum, qui sensus est communis, retrahitur; tertio in imaginationem; quarto in memoriam. Inde anima ingenio quodam appetit, ut primo moveatur, convertatur, rapiatur; secundo conversa et rapta pulchri vel boni vel veri radio illustratur, tertio illustrata et illuminata appetitu sensitivo accenditur; quarto accensa amato adhaerere concupiscit, quinto adhaerens ipsi etiam immiscetur et incorporatur; sexto, incorporata, iuxta pristinam formam deperditur et se ipsam quodammodo destituit et aliena qualitate afficitur; septimo in ipsum qualitatis subiectum, in quod transiit et ita affecta fuit, transformatur. Conversionem ad motum Cupidinis praeparationem appellant; conversionem, Cupidinis ortum; illustrationem, Cupidinis pabulum; accensionem, Cupidinis accrementum; adhaerentiam, Cupidinis impetum; incorporationem, Cupidinis dominium; transformationem, Cupidinis triumphum seu perfectionem].

con la sola applicazione del suo intelletto naturale.

L'amore è una così fondamentale componente, perché, come attestato da Ficino, esso ha la capacità di trasformare il soggetto nell'oggetto del desiderio, rendendo così, e solo così, possibile la conoscenza, una conoscenza vissuta, che si sviluppa per assimilazione al proprio oggetto.

L'ascesa conoscitiva del Furioso è quindi una *omoiosis theos*¹⁰²¹, e come tale viene esplicitamente dichiarata da Bruno, nonostante non impieghi la classica terminologia greca:

«Il furioso eroico inalzandosi per la concepita specie della divina beltà e bontade, con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade lasciando la forma de soggetto più basso. E però disse: "Da soggetto più vil dovegno un Dio, Mi cangio in Dio da cosa inferiore"»¹⁰²²

Per poter comprendere appieno l'ascesa erotico-intellettuale del furioso, occorre inserirla nel contesto del movimento ciclico di ascenso e discesa descritto nei capitoli dedicati alla metafisica dell'ombra.

La sofferta ascesa del furioso infatti non è altro se non il compiere, in questa vita e per propria volontà, il percorso ciclico di ricongiungimento della molteplicità all'unità fontale, seguendo il gioco di amorosa corrispondenze cui l'Uno stesso invita l'anima, manifestandosi nel mondo come bellezza sensibile¹⁰²³.

Abbiamo visto come per Ficino l'amore delle creature verso Dio è espressione dell'amore con cui Dio stesso si rivolge al mondo, e il cammino dell'anima che ascende verso l'unità divina non è che un ripercorrere verso l' "alto" la scala attraverso la quale il divino è disceso nel mondo. Amore è la forza mediante la quale Dio riconduce a sé l'anima della creatura, la quale arde di un amore che in verità è desiderio di ricongiungersi all'unità del fondamento¹⁰²⁴.

La circolarità costituita da una fonte, che restando identica a se stessa e immota, diffonde la

1021 *Furori*, Utet p. 556; BL p. 120: «Questi furori de quali noi ragghioniamo, e che veggiamo messi in executione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e buono con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi ed assomigliarsi a quello. Non è un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni; ma un impeto razionale che siegue l'apprehension intellettuale del buono e bello che conosce, a cui vorrebbe conformandosi parimente piacere; di sorte che della nobiltà e luce di quello viene ad accendersi ed investirsi de qualitate e condizione per cui appaia illustre e degno». Si veda l'osservazione di A. Eusterschulte, in *Analogia*, pp. 262-3: «In Orientierung am neuplatonischen Denken faßt auch Bruno den Prozeß der Einheitserkenntnis als eine Verähnlichung [...]. Diese Angleichung an das Eine impliziert dabei stets die Unvergleichlichkeit dieser erstrebten absoluten Einheit».

1022 *Furori*, Utet p. 574; BL p. 151.

1023 Cfr. *Furori*, Utet p. 695; BL pp. 391-392. Qui è centrale il concetto di *theophania*, come è stato evidenziato da T. Leinkauf in *Metaphysische Grundlagen* (2005, p. 197sg.): «Die angezielte [...] Schau des Einen ist sowohl selbst Moment der Theophanie oder Epiphany des reinen Einen, denn sie bringt in ihrem Selbstgelingen die stärkste Präsenz des Einen zum Ausdruck». Si veda inoltre W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in W. Beierwaltes (1985), p. 428: «In der Schönheit sieht er Weisheit oder Wahrheit als die Erscheinung des göttlichen Seins an sich. Diana [...] ist diese Erscheinung. Sie verweist durch sich, d.h. Als „Licht im Schatten der Materie“ auf den Grund ihrer Erscheinung, auf das absolute Licht [...]: Apollo».

1024 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), p. 54.

propria luce, illuminando le intelligenze particolari e riconducendole così a sé, è ripresa anche da Bruno nella *Summa terminorum metaphysicorum*, il quale esprime con immagini della metafisica della luce il movimento ciclico e triadico attraverso il quale L'Uno diffonde sé e riconduce a sé la molteplicità così generata: la potenza fontale del sole emana la luce, la quale dà vita alle cose, facendo risplendere la loro bellezza. Le singole anime poi, illuminate dalla bellezza e dall'ordine rivelati dal rifulgere della luce nelle cose, si accendono di un amore, che è insieme platonicamente un ridestamento della memoria dell'origine, il quale le attira così nell'ascesa verso l'Uno. L'esperienza della bellezza è pensata come un *incontro* con l'attività dell'*anima mundi* in forma di *pulchritudo*¹⁰²⁵. La *pulchritudo* è il momento teofanico in cui l'emanazione ontologica incontra lo sguardo dell'animo umano. Il che significa, che è il momento in cui l'anima universale incontra *se stessa*, poiché il movimento di discesa metafisica che porta ad essere l'ente particolare percepito come bello è lo stesso che da cui sorge l'esistenza particolare del soggetto percettore. Come Bruno afferma nel *Sigillum Sigillorum*, difatti, la stessa mente che «anima la mole dell'universo», figurando dal centro il seme, abbozzando e dipingendo «in modo perfettissimo le piante e le vene delle pietre» discende anche nel soggetto umano, aprendo lo spazio immaginale del senso interno, dove l'occhio dell'anima – che è questa stessa mente indivisibile – conosce le ombre che discendono dalla discesa dell'Uno nei molti¹⁰²⁶.

Questa consustanzialità della nostra anima individuale con l'anima del mondo è condizione di possibilità dell'ascesa amorosa, è il presupposto di quella vicenda peculiare che è l'eroico furore, in cui, a partire dall'esperienza del bello, l'essere umano si avvicina alla conoscenza di Dio e del fondamento delle cose, nella misura in cui progredisce nella conoscenza di sé.

Nel *De imaginum* Bruno riassume il quadro ontologico di questa *conversio ad se*, affermando che la «totalità di questa luce» metafisica – la quale percepiamo per lo più solo in maniera frammentata, come attraverso fessure, nonostante essa sempre «batte a le porte de nostri sensi ed altre potenze conoscitive ed apprensive»¹⁰²⁷ –, essendo tutta in tutto, come fondamento dell'universo, è «chiara e manifesta alla nostra intelligenza»: se infatti ci facciamo presenti a noi stessi e ci guardiamo nel profondo, chi è veramente capace di guardare scoprirà che «non è meno presente a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi, ed è a tal punto presente alla nostra mente da essere essa stessa mente»¹⁰²⁸.

Solo sulla base di un'ampia comprensione del descenso metafisico, quale l'abbiamo descritta nei capitoli precedenti, che include il soggetto conoscente tra gli enti molteplici sorti dall'esplicazione

1025 Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in W. Beierwaltes(1985), p. 428; A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 198-199.

1026 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 213-217.

1027 *Furori*, Utet p. 501; BL p. 22.

1028 *De imag. comp.*, OMN II, p. 487.

di un solo e identico principio metafisico, è possibile comprendere l'ardua ascesa verso l'Uno – la quale è al contempo ascesa verso l'Uno all'interno di sé –, concepita come un ritorno in patria¹⁰²⁹, che coinvolge il furioso a partire dall'incontro estetico con la bellezza sensibile, specchio di quella divina.

Bruno afferma chiaramente, nel *De la causa*, che «quel tutto che si vede di differenza ne gli corpi quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori, et altre proprietadi e communitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza; volto labile, mobile, corrottibile, di uno immobile, perseverante et eterno essere»¹⁰³⁰. Bruno pone a fondamento della vita-natura un Uno, che è insieme quella *iperusia* dei platonici e il massimo assoluto omnicomplicante di Cusano. Questo gli permette di pensare una discesa dell'Uno nell'essere e negli enti, pensata al contempo come un'*explicatio* nel sensibile, ovvero non una progressione emanazionistica e gerarchica, per così dire "verticale", ma un irradiarsi intrinseco alle cose, sì che l'Uno, in quanto artefice interno, sia presente tutto in tutto quale forza che produce, forma e tiene unita la realtà dal suo interno.

Il presupposto, il perno su cui fa leva l'ascesa del furioso verso Dio quale *Er-innern*¹⁰³¹, ri-cordo, ovvero un trovare che è al contempo rammemorarsi di una verità sepolta nel profondo del proprio animo, è che Dio, quale artefice interno, è «anima de le anime vita de le vite, essenza de le essenze»¹⁰³².

Nell'esperienza del furioso possiamo osservare il convergere di quelli che J. Koch definiva «neoplatonismo agostiniano» e «neoplatonismo dionisiano»¹⁰³³. Dove Dionigi afferma che «la conoscenza secondo l'unizione» supera ogni intelligenza, e ha luogo quando l'intelligenza, «distaccata per prima cosa da tutti gli esseri, poi uscita da se stessa, si unisce ai raggi più luminosi della luce stessa, e grazie a questi raggi, risplende lassù nell'insondabile profondità della

1029 *Furori*, Utet p. 570; BL p. 145: «Tal'or (le anime) come risvegliate e ricordate di se stesse riconoscendo il suo principio e geno, si voltano alle cose superiori, si forzano al mondo intelligibile come al natio soggiorno». Cfr. Plotino, *Enn.*, I, 6, 8, 22: «La nostra patria, da cui siamo venuti, è lassu, dove è il nostro padre».

1030 *De la causa*, Utet p. 731-732; BL p. 285.

1031 Cfr. W. Beierwaltes, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins* (1974). Anche A. Eusterschulte (*Analogia*, nota 115, p. 263) nota che «die Verähnlichung mit dem Einen [ist] nicht auf ein außerhalb Befindliches gerichtet, sondern auf die eigenste und innerste Teilhabe an der ursachenlosen Ursache. Der Geist erfährt diese in der Gottsuche über ein spezifisches *Erinnern*, d. h. über das Sich-Richten auf die immanente Anwesenheit des Einen in seiner unmittelbarsten Wirkung».

1032 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 316. Trovo applicabile a questo contesto Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, p. 263: «Der Weg der Erkenntnis ist somit eine Aufstiegsbewegung in Form einer Wiedereinfaltung der Vielheit in die Einheit auf dem Grunde der Seele». Seppure originariamente non riferita a Bruno, si adatta bene a questo contesto l'osservazione di Garin: «Come ha detto il Dilthey, il "conosci te stesso" socratico si incontrava con l'agostiniano "in te ipsum redi», E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, 1942, p. 24. Il riferimento di Garin è a W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVII*, Venezia 1927, vol. I, p. 28 (titolo originale: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*).

1033 J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Kleine Schriften*, I (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 127), Roma 1973, pp. 3-25.

sapienza»¹⁰³⁴, per Bruno vale il principio, che «la potenza affettiva unisce più all'oggetto dell'affezione di quanto la potenza cognitiva non unisca all'oggetto di conoscenza, ragion per cui l'amore trasforma l'amante nell'amato»¹⁰³⁵, secondo il motto, attribuito da Bonaventura a S. Bernardo: «Dove fallisce l'intelletto, li riesce l'amore»¹⁰³⁶. Il convergere di queste due prospettive in Bruno è possibile perché, come giustamente osserva De Libera, nonostante le molte divergenze, esse hanno in comune tra loro, e con l'impostazione di Bruno, di essere delle «metafisiche della conversione»¹⁰³⁷, ovvero delle teorie secondo le quali la conversione dell'anima è parte integrante della vita dell'Assoluto. La metafisica della conversione fa dell'essere che è Dio il polo di una conversione dell'anima, che la costituisce in Lui. In Dionigi, questa conversione descrive l'ascesa che volge le singole intelligenze verso l'Uno, compiendo così il ciclo dell'amore divino¹⁰³⁸. In Agostino rappresenta invece il movimento di riconoscimento interiore nel quale l'anima si rivolge a ciò che le è più interno, più intimo di quanto essa non sia a se stessa. Per Dionigi l'essere divino cui tende l'ascesa dell'anima è un *super-esse*, nulla di tutte le cose che sono; per Agostino è l'*ipsum-esse*, la verità nascosta nell'anima. Agostino e Dionigi sono però uniti dalla concezione, splendidamente sintetizzata da A. De Libera, che «la conversione è l'adesione a un Dio concepito e vissuto come quest' Uno nascosto in lui stesso, che è il Sé di tutte le cose»¹⁰³⁹.

In Agostino questo «Sé» è un «qualcosa dell'anima» (*aliquis eius*), come il suo *caput*, o il suo *oculus*. Essa non è l'anima, ma ciò che in essa eccelle¹⁰⁴⁰, chiamato anche «la profondità più segreta della memoria»¹⁰⁴¹, «il segreto dell'anima»¹⁰⁴². *L'abditum mentis* è il fondo, impensato, del pensiero, nascosto al pensiero sino a quando questo viene esplicito in un atto del pensiero, che, risalendo dall'esterno nell' «uomo interiore», risale all'immagine di Dio celata nel proprio sé, immagine del quale l'uomo si riconosce a immagine¹⁰⁴³.

La vicinanza di Bruno ad Agostino su questo punto è testimoniata dalla frase dei *Furori* «Dio è

1034 Ps. Dionigi Aereopagita, I *Nomi divini*, cap. VII, § 1; PG3, 865B; VII, §3; PG3, 872B.

1035 Bonaventura, In III Sent., d. 26, a. 2, q.1, ad 2; Quaracchi III, p. 570a (citato da A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, op. cit., p. 35): «Affectiva magis unit ipsi affectibili quam cognitiva cognoscibili, unde amor transformat amantem in amato».

1036 Bonaventura, In II Sent., d. 23, a. 2, q.3, ad 4; Quaracchi II, p. 545. Citato da A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, op. cit., p. 34. Agostino ripete frequentemente che lo splendore della luce divina è troppo forte per la ragione superiore, pur sorretta dalla grazia, e riconosce alla volontà il privilegio di riuscire laddove, secondo la formula attribuita a S. Bernardo, l'intelletto non può che fallire.

1037 A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, op. cit., p. 36.

1038 Cfr. A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, op. cit., p. 36.

1039 A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, op. cit., p. 37.

1040 Agostino (2012/13), *De Trinitate*, XV, VII, 11, pp. 894-5: «Viene dunque chiamata mente non l'anima, ma ciò che eccelle nell'anima [non igitur anima sed quod excellit in anima mens vocatur]».

1041 Agostino (2012/13), *De Trinitate*, XV, XXI, 40, p. 974-5: «Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae».

1042 Agostino (2012/13), *De Trinitate*, XIV, VII, 9: «In abdito mentis».

1043 Cfr. A. de Libera, *Introduzione alla mistica Renana*, p. 44.

vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa»¹⁰⁴⁴, la quale ricalca la formulazione agostiniana contenuta nelle *Confessiones*: «Tu autem eras interior intimo meo»¹⁰⁴⁵.

Come abbiamo già avuto occasione di puntualizzare, secondo il Nolano, le distinzioni tra Uno, intelletto, anima e materia sono di ordine puramente logico-discorsivo, trattandosi non di ipostasi distinte e gerarchicamente ordinate, ma di *aspetti* simultanei *ab aeterno* di un'unica sostanza attiva, vivente, insieme immobile, una e trascendente e manifestantesi come realtà metamorfica e sensibile.

Quindi l'anima, quale presenza attiva e vivente nel profondo del sé, è Dio stesso, ovvero quell'aspetto di Dio che è anima e apertura della vita allo sguardo della coscienza individuale, del senso interno.

L'anima, lo *spiritus phantasticus* è medio tra i sensi è l'al di là del conoscibile, il «profondissimo abisso» che costituisce l'«apriorisches Wesenskonstituens des Denkens selbst»¹⁰⁴⁶. «Diese Mitte darf jedoch nicht als ein räumliches Zentrum verstanden werden, sondern kennzeichnet eine metaphysische Mittelpunktposition, ein inneres Wirkzentrum, aus welchem die Weltseele das Universum gleich einem Herz innerhalb des großen Organismus von innen heraus belebt, ordnet und bewegt, so daß eine jede Bewegung sich in Hinsicht auf die Seele kreisförmig vollzieht, und zwar in der Weise, daß jedes Lebewesen sich auf sein je spezifisches seelisches Zentrum konzentriert, denn die Weltseele wirkt im Ganzen wie in allen Teilen»¹⁰⁴⁷.

L'amore è la forza che spinge lo sguardo a ripiegarsi su di sé, cercando di risalire la transitività

1044 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317. Si veda inoltre *Cena*, Utet p. 455-456; BL p. 51: «Et abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi». Ancora *De immenso*, Op. lat., I, 2, p. 259, trad. Monti (1980), p. 767: «Si presenterà ora innanzi a te, dopo che è ritornata la luce degli occhi, l'uno primo ed immenso immobile, fonte dell'essere, potenza dei motori, impulso che sollecita i motori, più intimo a tutte le cose di quanto ciascuna cosa lo sia a sé stessa e non posto più lontano nei confronti di qualsiasi cosa, perché è ugualmente vicino a tutte». «Di qui siamo mossi a svelare l'infinito effetto dell'infinita causa e siamo condotti per mano alla contemplazione della divinità non come fosse al di fuori, separata e lontana da noi, ma in noi stessi, in quanto posta tutta intera ovunque, poiché essa è senza dubbio più intima a noi di quanto noi possiamo esserlo a noi stessi, dato che essa è in verità l'essere che costituisce la sostanza ed il centro essenzialissimo di tutte le essenze e del tutto.», *Acr. cam.* (2009), p. 52.

1045 *Confessiones*, III, 6, [Agostino (1999), p. 143]. Cfr. ancora Agostino, libro III, 27 *Confessiones* [Agostino (1999), p. 491]: «Ecco, tu eri dentro di me, io stavo al di fuori: e qui ti cercavo, e deforme quale ero mi buttavo su queste cose belle che tu hai creato. Tu eri meco, e io non ero teco». Su un confronto, su questo aspetto tra Agostino e Bruno, si veda l'interessante *Prefazione* di Pierre Hadot a Nuccio Ordine, *La soglia dell'ombra*. Si veda anche lo splendido e celebre passaggio da *De vera religione* [XXXIX, 72-73, ed. a cura di Marco Vannini, pp. 137-39]: «Non uscire fuori di te, rientra in te stesso, la verità abita nel profondo dell'uomo; e se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso [trascende et te ipsum]. Ricordati però, mentre trascendi te stesso, che trascendi un'anima razionale: tendi dunque là dove si accende la luce stessa della ragione. Dove giunge, infatti, un buon ragionatore, se non alla verità? La verità? La verità non giunge a se stessa con il ragionamento, ma essa è quel che ricercano gli uomini che ragionano. Si veda là un'armonia superiore a ogni altra, e conformati ad essa. Confessa che tu non sei quel che essa è; infatti essa non cerca se stessa, mentre tu sei giunto ad essa con la ricerca, non attraverso lo spazio, ma con la passione della ragione, perché l'uomo interiore [ipse interior] si conformi con il suo ospite interno [cum suo inhabitatore], in una gioia non bassa e carnale, ma suprema e spirituale».

1046 W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in W. Beierwaltes (1985), p. 431.

1047 A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., p. 260.

intenzionale, di unirsi a quel 'fondo senza fondo' che costituisce il vertice più intimo e semplice del cono visivo interiore in cui consiste il senso interno¹⁰⁴⁸.

Beierwaltes ha ragione, quando, nel suo celebre saggio su Atteone, afferma che «das Denken wird sich seiner und seines Einen und einigenden Grundes durch Reflexion auf sich selbst bewusst», ma fa un'affermazione erronea quando, in riferimento al testo bruniano, sostiene che, attraverso questa riflessione trascendentale, il pensiero «transzendiert zugleich in diesem aufsteigenden Rückgang sich selbst»¹⁰⁴⁹.

Ha torto perché Bruno afferma espressamente che al soggetto non è possibile trascendere se stesso, la forma a lui data dalla necessità.

Il soggetto, come i prigionieri della caverna platonica, ha «da natività le spalle volte alla luce» ed è costretto – dalle catene della necessità – a vedere le ombre, le immagini.

Ogni pensiero è pensiero d'immagini, pensiero d'ombre. Il soggetto non può trascendere la forma del proprio essere per osservare, una volta uscito dalle mura della sua prigione umbratile, sé stesso, il dio nel profondo di sé, e, per così dire, guardarlo in volto.

Bruno afferma molto chiaramente nel *De imaginum compositione* che «l'occhio vede le altre cose, non vede se stesso. E chi è allora l'occhio che vede le altre cose così come vede se stesso? Quello che vede in sé tutte le cose, e che è lui medesimo tutte le cose»¹⁰⁵⁰.

L'apice dell'ascesa bruniana non consiste nel fare del fondo dell'anima il proprio oggetto. Ciò non è possibile. Dove questo sembri possibile, si avrebbe davanti solo un'altro oggetto impermanente, mentre il fondo divino di sé permane inconscio e inattuabile, quale ultimo *a priori* del conoscere e dell'essere.

La visione¹⁰⁵¹, che coglie sé come vedente, e percepisce il vedere, in cui coglie sé, come un *altro* che trascende la propria esistenza particolare individuale, non può fare questo *altro* oggetto del proprio conoscere. Può solo, cercando di ritirarsi «quanto può all'unità»¹⁰⁵², trovare il contatto, anche solo momentaneo, con questo vedere originario, il vedere *a priori* «che vede le altre cose come vede se stesso»¹⁰⁵³.

1048 W. Beierwaltes (1985, p. 432) definisce questo movimento del pensiero verso se stesso, alla ricerca del proprio fondamento, come "plotinische Mystik", dando così contenuto a questo concetto: «Das neuplatonische Philosophieren [hat] den Grundzug dieses Gedankens paradigmatisch entworfen, der für Bruno erneut bestimmend wurde: das Denken wird sich seiner und seines Einen und einigenden Grundes durch Reflexion auf sich selbst bewußt und transzendiert zugleich in diesem aufsteigenden Rückgang sich selbst». Si veda anche su questa associabilità con Plotino Eusterschulte, *Analogia*, p. 262: «Bei Plotin ist dieser höchste Grad der Erkenntnis des Einen über die Selbstreflexion ein über jedes diskursive Wissen hinausgehender Akt unbegrifflicher, unmittelbarer Selbstanschauung, die Anschauung des göttlichen Grundes ist».

1049 W. Beierwaltes (1985), p. 432.

1050 *De imag. comp.*, OMN II, p. 487.

1051 Nel senso di questa visione Bruno può affermare che la vista è «spiritualissimo de tutti gli sensi» (in *Furori*, Utet p. 677; BL p. 353).

1052 *Furori*, Utet p. 657; BL p. 314.

1053 *De imag. comp.*, in OMN II, p. 487.

Il momento in cui, pacificata la mente, ci si fa «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte»¹⁰⁵⁴, non prediligendo più un frammento di realtà rispetto ad un un altro, ma combaciando con l'unità, la quiete che costituisce il fondo del nostro essere e del nostro vedere/conoscere, «vollendet der Mensch eine in sich immanente Möglichkeit, er kehrt in seine "Heimat" zurück»¹⁰⁵⁵.

Il contatto con dio, che è al contempo un rientro in sé, più intimamente che noi medesimi siamo a noi stessi, non è un atto oggettivante, ma un avvicinamento tale, che «vedere la divinità è l'esser visto da quella»¹⁰⁵⁶. Le parole di Bruno sono molto precise: indicano che l'ascesa non perviene mai a una separazione tale dalla propria individualità, da condurre a un *farsi Dio* del soggetto, a una sua conclusiva *deificatio*. Per quanto sofferentemente portato agli estremi dell'unità e universalità possibili a un soggetto umano, il vedere resta un vedere *personale*. Ma è rientrato tanto nel profondo di sé, tanto si è avvicinato al fondo di sé, che per un attimo il suo sguardo ha coinciso con lo sguardo di Dio. Il furioso non ha visto Dio né mai potrà vedere Dio, ma ha visto per un attimo, per così dire, con l'occhio di Dio.

Questo momento dà significato all'efficace verso bruniano, riferito ad Atteone, «l' gran cacciator dovenne caccia»¹⁰⁵⁷: in questo contatto soggetto e oggetto non si distinguono più, amante e amato coincidono, non resta che un'amore, in cui l'amante è diventato quella stessa bellezza, quello stesso essere, che cercava fuori di sé.

Nel senso di questo ritorno a sé, a una verità sepolta nel profondo di noi stessi, e dimenticata nel quotidiano fluire metamorfico di immagini e affezioni, il furore è, come dice Bruno, non un'oblio, ma una memoria¹⁰⁵⁸. Memoria non di contenuti nozionali, ma memoria di una semplicità iniziale, che è il fondo di noi stessi.

Bruno specifica che questo sapere, non è il frutto di un cercare esteriore, di un'indagine transitiva verso l'oggetto, ma un maieutico lasciar affiorare alla memoria, alla consapevolezza vissuta. Non

1054 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 392. Cfr. *Cabala*, Utet p. 464, BL p. 123; *De minimo*, I, 10, in Op. It., I, 3, p. 137; trad. it. Monti (1980): «L'intelletto è come un occhio...»; Plotino, *Enn.*, VI, 9, 10, 2-13.

1055 W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos* (1985), p. 431. Beierwaltes, quando definisce la metafisica bruniana come una "plotinische Mystik", la definisce esplicitamente come un rientro in patria, e implicitamente come un acquietamento in una pace, un raccoglimento definitivi, come il raggiungimento di un porto dal quale si sia stati a lungo trattenuti lontani. E' senz'altro vero che in Bruno siano presenti elementi di 'nostalgia' erotica dell'Uno, di una «differenzlose Einung mit dem Einen»; ma nell'ascesa da lui descritta non accade che «kommt die Bewegung des 'rückführenden Eros' zur Ruhe – metaphorisch ausgedrückt: aus der 'Odyssee des Geistes', aus der 'Gegend der Unähnlichkeit' in die beruhigende und bergende Heimat des Einen selbst, oder in den jede Bewegung beruhigenden 'mystischen Hafen'» (W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 75). Nei capitoli che seguono ci proponiamo di mostrare come l'ascesa bruniana non trovi un approdo definitivo a questo porto, il quale per Bruno, più che in un approdo, consiste in un infinito approdare.

1056 *Furori*, Utet p. 663; BL p. 325.

1057 *Furori*, Utet p. 575; BL p. 152.

1058 *Furori*, Utet p. 555; BL p. 120. Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, IV, v; ed. Niccoli, p. 67: «[L'anima] si tuffò nel profondo del corpo come in un fiume letheo, e se medesimo ad tempo dimenticando, da sensi e libidine, quasi come da birri e tyranno è tirato».

si tratta di cercare, ma di cessare di alienarsi nel molteplice creando non-unità: «Noi dobbiamo senz'altro sforzarci in ogni modo di procedere sempre mediante operazioni interiori dal moto e dalla molteplicità per raggiungere la quiete e l'unità»¹⁰⁵⁹.

Questo movimento, dal molteplice a ciò che è uno e identico, viene descritto da Bruno nel *De umbris* come "memoria": «Ma gli antichi, se pur conobbero come si sviluppa il processo della memoria, che dalle molte specie suscettibili di ricordo si spinge fino all'unica specie che le comprende tutte, senza dubbio non lo insegnarono mai»¹⁰⁶⁰.

Sulla base dei fondamenti della metafisica nolana, questa risalita dal molteplice all'Uno, è essenzialmente interiore, poiché il divino forma la realtà non dall'esterno di un mondo conchiuso, ma dall'interno della materia di un mondo infinito:

«Maricondo – Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che si veda alto o basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non più né meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi. Ecco dunque come bisogna fare primeramente de ritrarsi dalla moltitudine in se stesso»¹⁰⁶¹

Pertanto i gradi della scala per la quale l'Uno discende al molteplice, e dal molteplice si ascende all'Uno, sono rappresentati dalla scala delle facoltà del senso interno, per i quali lo *spiritus phantasticus* si svolge dal fondo divino dell'anima al caleidoscopico proliferare delle ombre interiori, e da queste, sulle ali dell'amore e della volontà ascende per gradi all'unità, facendosi simile ad essa, di meno in meno frammentato, di più in più semplice, fino a diventare la cosa cercata:

«L'ente inferiore prossimo è indirizzato, in virtù di un rapporto di similitudine, al più vicino ente superiore per certi gradi: quando li avrà percorsi tutti, ecco che non dovrà essere definito simile, ma uguale all'altro»¹⁰⁶²

In Bruno il processo di risalita e assimilazione all'Uno è al contempo un ritorno verso il profondo di sé, uno sforzo di attualizzare l'unità che costituisce il fondo di sé quale *a priori* dell'esperienza

1059 *De umbris*, OMNI, p. 53-55.

1060 *De umbris*, OMN I, p. 55 [Porro, si antiquitas novit quomodo proficiat memoria, a multis speciebus memorabilibus, ad unam multorum memorabilium speciem se promouendo, ipsum certe non docuit].

1061 *Furori*, Utet p. 658-9; BL p. 316.

1062 *De umbris*, OMN I, p. 55 [Ad proximius quidem superius proximum inferius per aliquos gradus contracta similitudine promovetur, quos certe gradus cum nactum fuerit omnes, iam non simile, sed idem cum illo dicendum erit].

stessa. La caccia sofianica ha come esito la scoperta che quel fondamento dell'essere cercato è al contempo il fondo della nostra interiorità, ciò che noi nel profondo di noi stessi *già* siamo, anche se in modo inconscio, obliato attraverso la caduta nella corporeità e molteplicità: la preda cacciata in realtà siamo noi stessi¹⁰⁶³.

In tutta la sua opera, fin dal *De umbris*, Bruno descrive l'unità, l'identità e la quiete insieme come fondamento del reale e come supremo scopo conoscitivo dell'uomo, il quale si trova nella sfibrante situazione mediana di essere legato al corpo e alle sue affezioni mentre aspira alla purezza intelligibile dell'uno.

Il sapere umano, come insieme di nozioni, dogmi, *historia*¹⁰⁶⁴ tenuta insieme dall'ordine logico del discorso, non risponde al profondo bisogno sofianico umano. Esso riflette infatti la frammentazione del molteplice, essendo formato non nella «semplicità, stabilità e unità, ma nella composizione, nel confronto e nella pluralità, mediante discorso e riflessione»¹⁰⁶⁵.

Il sapere discorsivo ha per Bruno valore congetturale¹⁰⁶⁶, potendo cogliere solo scorci, ombre e frammenti dei modi in cui, di volta in volta, l'Uno si dà. Può svolgere un'importante funzione di preparazione, ma il percorso di ascenso è un percorso fondamentalmente *vissuto*. Ovvero non di sola applicazione intellettuale, ma di amore che trasforma assimilando alla cosa amata. Per conoscere l'Uno è innanzitutto indispensabile *riprodurre* quest'unità nello specchio del senso interno, conformandosi, assimilandosi all'Uno stesso.

Questo processo conoscitivo si delinea come un'ascesa dal molteplice al semplice, che dalla discorsività del piano molteplice rarefa il linguaggio fino all'apice contemplativo, 'dove', per assimilazione con il fondamento, all'indeterminatezza dell'Uno corrisponde il silenzio¹⁰⁶⁷:

1063 Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in W. Beierwaltes (1985), p. 431: «"Die ersehnte Beute" war also nicht außerhalb seiner zu suchen: Die Gottheit hatte der Jäger "schon in sich zusammengezogen" ("già avendola contratta in sé"): das göttliche oder unendliche Sein ist apriorisches Wesenskonstituens des Denkens selbst, das es zu entdecken, bewußt zu machen und in der Einheit mit dem Willen zu entfalten gilt».

1064 *Acr. cam.* (2009), pp. 64 sgg.

1065 *De imag. comp.*, OMN II, p. 489 [Simplicitate quadam, statu et unitate, sed in compositione, collatione, terminorum pluralitate, mediante discursu atque reflexione].

1066 Cfr. l'importante osservazione di A. Eusterschulte, in *Analogia*, op. cit., p. 263: «Insofern die sinnlich erfahrbare Welt der Dinge zwar stets eine Spur, Schatten und Spiegelung des Einen ist, wird die verstandesmäßige Erkennbarkeit nur eine annähernde Gewißheit geben, welche die allen wandelbaren Dingen zugrundeliegende universale Substanz, den Einheitsgrund des Seienden in seiner Absolutheit nicht zu erfassen vermag».

1067 Si veda *Furori*, Utet p. 655; BL p. 310: «Là onde ben disse un teologo che, essendo che il fonte della luce non solamente gli nostri intelletti, ma ancora gli divini di gran lunga sopravanza, è cosa conveniente che non con discorsi e paroli, ma con silenzio vegna ad esser celebrata». Qui Bruno con 'un teologo' si riferisce a Dionigi l'Aereopagita. Dionigi presenta nella *Teologia mistica* una corrispondenza tra ascesa/acquietarsi del discorso e discesa/ampliamento della discorsività, che è servita senz'altro da fondamento alle riflessioni di Bruno. Si veda Ps. Dionigi l'Aereopagita, *Teologia mistica*, III (ed. S. Lilla, Roma, 1986, p. 110): «Quanto più alziamo lo sguardo verso l'alto, tanto più i discorsi vengono contratti dalla contemplazione delle realtà intelligibili; così pure anche ora, nel momento in cui penetriamo nella tenebra superiore dell'intelligenza, noi troviamo non più discorsi brevi, ma la totale assenza di parole e di pensieri. In quest'altro caso il discorso, scendente dall'alto verso il basso, si allargava in proporzione alla discesa; ora invece, elevandosi dal basso verso la sfera superiore, si contrae in proporzione all'ascesa, e dopo averla compiuta diventa completamente muto, per unirsi interamente

«Gli antichi certo conobbero e insegnarono in che modo si sviluppi il processo discorsivo della ragione umana, che da molti individui ascende alla specie, dalle molteplici specie all'unico genere; e come, inoltre, le infime intelligenze intendano le specie in modo distinto attraverso la totalità delle forme, mentre le inferiori concepiscono in modo distinto queste medesime specie con numerose e molteplici forme, le superiori con pochissime, la suprema con una sola, e ciò che sta al di sopra di tutto senza l'ausilio di alcuna forma»¹⁰⁶⁸

Lo strenuo sforzo della caccia filosofica consiste quindi nel «cercare, pensare e produrre l'unità in ogni molteplicità, l'identità in ogni diversità»¹⁰⁶⁹, assumendo su di sé le straziante tensione tra il molteplice e l'Uno, con la conseguenza di quel «disquarto e distrazione in se medesimo»¹⁰⁷⁰, che rappresenta il riflesso esistenziale dell'irrisolta dialettica tra finito e infinito, la quale è cifra della metafisica bruniana e fulcro genetico della realtà stessa.

Bruno comincia già nelle pagine del *De la causa* a definire l'ascenso verso l'Uno come un procedimento negativo, che plotinianamente mira a togliere tutto ciò che è molteplice, inessenziale, per lasciar emergere l'unità 'nascosta': «Quando l'intelletto vuol comprendere l'essenza di una cosa, va semplificando quanto può: voglio dire, dalla composizione e moltitudine se ritira rigittando gli accidenti corrottibili, le dimensioni, i segni, le figure, a quello che soggiace a queste cose»¹⁰⁷¹.

Così il furioso, che infiammato dalla bellezza rilucente nella molteplicità, si lancia nella ricerca di «quella bellezza che è sempre una e unicamente, et è l'istessa unità et entità, identità»¹⁰⁷², forte della consapevolezza che il fondamento è un principio attivo, interno alle forme naturali come ordine e forza generativa del loro essere, spingerà la sua caccia nell'interno della sola creatura a lui accessibile interiormente: se stesso, risalendo i gradi dell'esplicazione in direzione dell'unità e semplicità: «Fugge il consorzio de la turba, si ritira dalla commune opinione: non solo dico e tanto s'allontana dalla moltitudine di soggetti, quanto alla comunità de studii, opinioni e sentenze [...] ritiresi quanto può all'unità, contrahasi quanto è possibile in se stesso»¹⁰⁷³. È un

all'ineffabile». Si veda ancora Bruno, *Furori*, Utet p. 736-7; BL pp. 464-465: «Gli più profondi e divini teologi dicono che più si onora ed ama Dio per silenzio che per parola, come si vede più per chiuder gli occhi alle specie representate che per aprirli: onde è tanto celebre la teologia negativa de Pitagora e Dionisio sopra quella dimostrativa de Aristotele e scolastici dottori».

1068 *De umbris*, intentio VII, OMN I, pp. 54-55 [Novit quidem et docuit antiquitas quomodo proficiat discursus hominis a multis individuis ad speciem, a multis speciebus ad unum genus ascendens; insuper quomodo infima intelligentiarum per omnes formas intelligat species distincte, inferioris distincte per plures atque multas formas ipsas omnes species concipiunt, superiores per pauciores, suprema per unam, et ipsum, quod est supra omne non per formam aliquam].

1069 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 224-225 [In omni multitudine unitatem, in omni diversitate identitatem tentare, meditari et efficere].

1070 *Furori*, Utet p. 549; BL p. 105.

1071 *De la causa*, Utet p. 736; BL p. 294.

1072 *Furori*, Utet p. 734; BL p. 460.

1073 *Furori*, Utet p. 657; BL p. 314.

percorso di purificazione, dalla molteplicità e da quanto copre stratificatamente ciò che in se stessi è rivelazione della luce divina: «Più e più avvicinandosi al sole intelligente, rigettando la ruggine de le umane cure, dovien un oro probato e puro»¹⁰⁷⁴.

Trascurando le cose finite, alle quali «il mondo pazzo, sensuale» dà usualmente valore, il furioso sceglie di immergersi sempre più nell'amore per la divinità, lasciandosi assorbire fino a «essere tutto convertito a Dio», nello sforzo sovra-umano di superare il proprio io desiderante e frammentario per elevarsi a una visione unitaria e quieta, dove, divenuto «tutto occhio a l'intero orizzonte», possa vedere la natura come monade, specchio della monade superessenziale, ovvero come unità di una vita infinita, che tutto comprende, anche le opposizioni e contraddizioni, in una *coincidentia vivente*

al di là delle «distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione»¹⁰⁷⁵.

Certo Bruno non descrive il momento unitivo come uno stato di definitiva e duratura salvezza. Il momento di unione con l'Uno in noi, momento nel quale il mondo si rivela come uno, «grandissimo ritratto, mirabile imagine, figura eccelsa, vestigio altissimo»¹⁰⁷⁶, non può essere raggiunto una volta per tutte. Le parti del mondo infinito sono in mutazione continua, i pensieri, le immagini non cessano mai di presentarsi, turbando l'animo, eccitandolo a sempre nuove volizioni. La dimensione dell'umbratilità permette variazioni di grado, attimi di alta intensità cognitiva, ma mai un'eccezione permanente¹⁰⁷⁷.

La coscienza di unità e consustanzialità con la vita universale, esperita in momenti che danno quiete e soddisfazione ad ogni domanda di senso, sono conseguibili solo attraverso un arduo percorso di impegno e indagine di sé, in un esercizio permanente che sempre impone di mettere in questione sé e i risultati raggiunti. Gli attimi di pienezza e illuminazione sono tali da cambiare un'esistenza e imprimerle una direzione nuova, ma non salvano per sempre un soggetto, che è sempre esposto al rischio della "caduta" e dell'oblio di sé.

L'essere umano, in quanto ente finito, è continuamente esposto alla mutazione vicissitudinale. La stessa potenza divina, che si esplica sensibilmente per necessità e liberamente, fonda, pone

1074 *Furori*, Utet p. 557; BL pp. 121-122.

1075 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

1076 *De l'infinito*, Utet p. 27; BL p. 45.

1077 L'uomo non supera la soglia dell'umbratilità neanche nel momento di suprema assimilazione al divino: «La visione immediata, detta da noi ed intesa, non toglie quella sorte di mezzo che è la specie intelligibile, né quella che è la luce; ma quella che è proporzionale alla spessezza e densità del diafano, o pur corpo al tutto opaco tramezzante; come avviene a colui che vede per mezzo de le acqui più e meno turbide, o aria nimbo e nebbioso; il quale s'intenderebbe veder come senza mezzo, quando gli venesse concesso de mirar per l'aria puro, lucido e terso [in: *Furori*, Utet p. 733; BL p. 459]». Cfr. Spruit (1988), p. 260sg.: «Grazie alla loro gradazione gerarchica le specie garantiscono l'ascesa dell'anima, ma possono anche frenarla. Non è possibile afferrare o comprendere con un concetto la verità e la bellezza divine, eppure in questo stato siamo condannati alla conoscenza intellettuale e mediata».

necessariamente il limite umbratile della forma umana e la continua metamorfosi delle forme finite, le quali, come parti che esprimono l'anelito a esistere della vita universale, portano in sé lo stesso impulso a esistere, a muoversi e a trasmutarsi comune a tutte le cose.

Nel mondo dell'ombra il mutamento è posto per necessità. Ciò pertiene anche la sfera interiore dell'individuo. L'immaginazione mostra una potenza infinita di produrre immagini e di modificarle illimitatamente, in inesauribile successione. In questo movimento inesauribile del finito verso l'infinito risiede sia il rischio di alienazione per l'uomo, che può perdersi nelle ombre della morte, sia la sua possibilità di canalizzare questa potenza metamorfica in direzione di una più alta consapevolezza, che unisca la sua parabola esistenziale alla vita del tutto, in filosofica armonia.

Anche l'ascesa sofianica è espressione di questa inesauribile forza metamorfica: il movimento verso l'uno non si costituisce di un moto unidirezionale, quasi fosse una freccia verso l'alto, che veda premiato il suo sforzo con una quiete duratura. È un movimento fatto di sempre nuovi tentativi, salite e cadute, cadute durature, sofferte, e nuovi sforzi di avvicinarsi a ciò che di per sé è irraggiungibile, pur essendo il centro di tutto.

Il movimento dell'anima verso il suo centro è piuttosto, come dice Bruno, un moto circolare:

«Non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito, perciocché non sarebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; ed il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma»¹⁰⁷⁸

La difficoltà o addirittura l'impossibilità del raggiungimento della meta non vanifica però la ricerca. Agli occhi di Bruno la dignità dell'uomo risiede proprio in questo tendere verso la luce, pur non potendosi strappare alla condizione umbratile, alla quale appartiene, e in forza della quale compie il proprio percorso, fondato sulle immagini.

Pertanto Bruno distingue nettamente la *docta ignorantia* cui perviene il furioso, la quale è «nelle porte dell'acquisizion della luce», e la rinuncia a cercare degli «ociosi insipienti», i quali, poiché non possono raggiungere definitivamente la meta, abbandonano la ricerca.

Per il Nolano, il tendere stesso è una forma di salvezza. Anche se col suo sforzo non può farsi da uomo Dio, il furioso può raggiungere più alti livelli di senso, emanciparsi dalla bassezza del vivere quotidiano, e trovare un profondo accordo con la vita universale: «Trasformarsi in una pura 'potenza visiva', in grado di raccogliere nell'unità della monade tutta la realtà. [...] Se non vuole

1078 *Furori*, Utet p. 585; BL p. 167.

perdere se stesso e risolversi nel niente, è questo l'unico itinerario che l'uomo può imboccare, rischiando il tutto per tutto ed aprendosi un varco nell'esperienza del 'moto metafisico', il quale è fatto di continui avvicinamenti e di altrettanto continui allontanamenti dalla verità, in una spirale senza fine»¹⁰⁷⁹.

Come abbiamo già accennato, Bruno propone nei *Furori* una descrizione del cammino ascensivo scandita nei quattro gradi di conoscenza boeziani: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*¹⁰⁸⁰, aggiungendo a questi il grado della "mente": «L'anima che è nell'orizzonte della natura corporea ed incorporea, ha con che s'inalze alle cose superiori ed inchine a cose inferiori. E ciò puoi vedere non accadere per raggion ed ordine di moto locale, ma solamente per appulso d'una e d'un'altra potenza o facultade. Come quando il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto, l'intelletto a la mente, allora l'anima tutta si converte in Dio ed abita il mondo intelligibile. Onde per il contrario scende per conversion al mondo sensibile per via de l'intelletto, raggione, immaginazione, senso, vegetazione».

I passaggi di questa scala interiore testimoniano del principio ricorrente della filosofia nolana: l'unità. Poiché non vi è frattura ontologica tra il mondo sensibile e quello intellegibile, è possibile risalire dal senso verso la mente, facendo leva sulle ombre, le immagini del senso interno, in un processo di elaborazione immaginale via via sempre più unificante e comprendente, assimilandosi così, in un processo all'infinito, all'unità della monade.

Eusterschulte presenta un'analisi dell'ascesa interiore in Cusano¹⁰⁸¹, tramite il potere del soggetto di produrre immagini mentali, che ha valore paradigmatico per comprendere l'ascesa bruniana attraverso le facoltà del senso interno, considerata l'influenza esercitata dal Cusano su Bruno.

1079 M. Ciliberto, "Per speculum...", in OMN II, p. XX. Su questo aspetto insiste anche Moog-Grünwald, in *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), p. 98: «Bruno [...] intendiert die Materialisierung der Schönheit der Idea, die Immanentisierung des Göttlichen in der Materie – freilich in der Gewißheit, den paradoxen Anspruch auf eine Materialisierung des Absoluten nie einlösen zu können, das intendierte Ziel nie zu erreichen. Doch liegt in eben der Unerreichbarkeit des intendierten Ziels gerade das Faszinosum: sie ist Voraussetzung eines rastlos 'glühend-strebenden Furors'. Ein unendliches Streben ist die Folge. Zur Veranschaulichung dieser als unendlich gedachten Annäherung wählt Bruno das Bild des unenendlichen Umkreisens. [...] Eine unendliche Annäherung vom jeweiligen und damit immer nur partiell und individuiert Vollkommenen an das absolut Vollkommene, das sich seinerseits immer erneut entzieht».

1080 Si veda, in riferimento ai gradi della conoscenza di Boezio: A. Eusterschulte, *Bilddräume des Geistes*, p. 165: «Ausgehend von einer Unterscheidung von Sinneserkenntnis (*sensus*), Vorstellungskraft (*imaginatio*), Vernunft (*ratio*) und höchster Einsicht (*intelligentia*) nehmen die Sinne die mit der Materie gegebenen Sichtgestalten als Ausprägung eines je singulären Wahrnehmungsgegenstandes beurteilend auf. In Ablösung von der konkreten materiellen Gegebenheit verfährt auch die Vorstellungskraft (*imaginatio*) urteilend. Erst die Vernunft (*ratio*) aber läßt jegliche materielle Bedingtheit, d.h. Gestalthaftigkeit hinter sich und faßt die individuierte Form selbst (*species ipsa*), um die wesenseigene Form eines individuellen Gegenstandes auf einen allgemeinen Begriff zu bringen. Am höchsten steht die (göttliche) Intelligenz, die allein in der Lage ist, die einfache Form in reiner Geistesschärfe anzuschauen. Diese überbegriffliche intellektuale Anschauung [...] weist auf einen Sehmodus allumfassender und instantaner Präsenz [...]: Ein Sehen mit dem Auge der Intelligenz (*oculum intelligentiae*). In dieser göttlichen, intellektualen Sichtweise findet die menschliche diskursive Erkenntnisbewegung ihre höchste Instanz».

1081 Per una precisa trattazione dell'ascesa conoscitiva in Cusano rimando inoltre a Gianluca Cuzzo, *Mystice videre*, op. cit., pp. 43-110.

In base a questa teoria Cusano pensa nel *Compendium* le impressioni sensibili come *nuntii* (messaggeri) del mondo esteriore, i quali si introducono, attraverso le cinque porte dei sensi, nella cittadella dell'anima, in forma di *species sensibiles*¹⁰⁸². *Species* è un termine che nella ricezione latina di Aristotele sta per «wahrnehmbares *eidos* oder als hieraus zu abstrahierender Artbegriff für die substanzielle Form eines Dings»¹⁰⁸³. Accanto a questa connotazione logico-ontologica, il termine *species* ha anche negli scritti dei padri della chiesa «eine theologisch-ästhetische Konnotation und weist auf die Ausstrahlung und Lichtherrlichkeit Gottes, die sich in Anblick und Gestalt bzw. Schönheit (*speciositas*) als harmonische Formeinheit zeigt und darin auf die höchste Form weist»¹⁰⁸⁴.

Sfondo teoretico della possibilità di un'ascesa verso l'Uno a partire dall'esperienza delle *species* è l'idea che «die Gesamtheit der kreatürlichen Dinge ist ein vielgestaltiges Offenbarwerden des selbst unbegreiflichen Schöpfers, der sich ganz in jedem Einzelnen zeigt, gleichsam eine prismatische Brechung eines unbegreiflichen Lichtes in mannigfaltigsten Erscheinungsmodi»¹⁰⁸⁵. Riconosciamo qui la teoria bruniana, comune al Cusano, che il mondo sia l'esplicazione frammentata di un'unica sorgente di luce originaria, che viene a manifestarsi teofanicamente nella molteplicità sensibile.

Abbiamo visto, nei capitoli relativi alla costituzione dell'ombra, tema affrontato in riferimento costante all'immagini paradigmatica, che nelle ombre del senso interno, chiamate *species* dal Cusano, e così anche da Bruno nei *Furori*, vengono per così dire a incontrarsi, compiendo il ciclo metafisico, la discesa dell'Uno nelle cose sensibili con la discesa microscosmica dell'Uno nell'anima del singolo. Nell'anima dell'uomo, nell'ombra, la luce che discendendo illumina lo spazio immaginativo, incontra e recepisce la luce che proviene dalle cose sensibili.

Le *species* e il potere dell'immaginazione sono fondamentali per la conoscenza di Dio e di se stessi – in quanto Dio è qui concepito come il fondo dell'anima – per due ragioni: 1) attraverso le *species* la luce divina, che si manifesta in modo frammentato nella natura, penetra nell'animo umano, provocando la ragione, attraverso il potere formatore dell'immaginazione, a ricomporre, riordinare queste immagini frammentate, "decifrandovi" la discesa di quell'Uno a cui esse, come "tracce" riconducono; 2) l'animo umano, nello specchio della propria produttività conoscitiva, diviene consapevole di questa forza creativa a lui interiore¹⁰⁸⁶ – ancora più intima che il soggetto è a se stesso, poiché solo nello spazio di luce, razionalità e immagini costituito dalla discesa della "luce" è a lui possibile di avere esperienza del mondo e del proprio sé empirico. «Der

1082 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 176.

1083 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 173.

1084 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 173-174.

1085 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 171.

1086 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., pp. 182-187.

menschliche Geist ist eine viva imago des Schöpfersgeistes oder ein lebendiger Spiegel (*speculum vivum*)»¹⁰⁸⁷. Anche in Bruno il soggetto, osservando che la propria immaginazione è emula, è immagine del potere produttivo della natura, comprende che, per risalire dai segni alla fonte unitaria da cui essi scaturiscono, deve impegnarsi in un progresso di ascesa interiore dalla molteplicità delle *species sensibiles* all'unità di quell'occhio interiore¹⁰⁸⁸, ascendendo lungo le facoltà in un processo che è insieme di unificazione della mente e delle *species* da essa prodotta, fino a formare la specie massimamente unificata, nella quale si specchia la monade, come il sole nella luna.

L'involo del Furioso, in cui la doppia ala dell'intelletto e dell'amore danno la direzione e la forza motrice, non si esprime in un movimento verso l'esterno, che miri a varcare il confine delle sfere celesti, bensì, poiché nell'universo infinito non vi è un "di fuori" dove possa essere collocato il principio che lo fonda, prende la direzione di un movimento interiore, attraverso l'immaginazione e mediante le immagini, risalendo i gradi delle facoltà dello *spiritus phantasticus*: «Se infatti è un dono beato imparare a conoscere Dio stesso dentro di noi, senza dubbio apprendere attraverso l'immaginazione è il dono di un'introspezione più antica e personale»¹⁰⁸⁹.

L'*intentio I* del *De umbris* fissa il destino dell'uomo all'orizzonte dell'ombra, la quale non rappresenta soltanto un limite negativo, ma una preziosa possibilità conoscitiva per il filosofo. Le immagini possono aiutare ad «aprir gli occhi»: «Per contemplar le cose divine, bisogna aprir gli occhi per mezzo di figure, similitudini ed altre ragioni che gli peripatetici comprendono sotto il nome di fantasmi»¹⁰⁹⁰.

Secondo la già analizzata dicotomia ombre della morte/ombre delle idee, le immagini possono, nella loro mutevole, frammentaria instabilità, corrispondente ai continui stimoli sensoriali, distrarre l'occhio della mente, legandolo a fuggevoli rappresentazioni, quando l'anima sia legata ad esse da un amore basso e volgare: allora, «per la violenza fattagli dal contrario sensuale [...] verso l'inferno impiomba»¹⁰⁹¹. Le stesse immagini però, quando nel soggetto osservante sia

1087 A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 184. Qui Eusterschulte riporta termini chiave cusani dal *De visione dei*, cap. IV.

1088 L'*oculum intelligentiae* di cui ha parlato anche Boezio; si veda A. Eusterschulte, *Bildräume des Geistes*, cit., p. 165. Si veda nota...; si veda inoltre Pico della Mirandola, *Heptaplus*, p. 289, in Pico della Mirandola, *De hominis dignitati, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942: «Mentes esse quasi oculos quosdam; quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali».

1089 *De imag. comp.*, II, 3, p. 120: «Si enim ipsum Deum per se inspicere donum beatum est, nimirum per phantasiam percipere antiquioris propriaeque inspectionis est munus». Si veda anche l'incipit di *De immenso*: I,1, p. 201: «Est mens, quae vegeto ispiravit pectora sensu./quamque juvat volucres humeris ingignere plumas, corque ad praescriptam celso rapere ordine metam:/unde et Fortunam licet et contenere mortem».

1090 *Furori*, Utet p. 731; BL p. 455-457.

1091 *Furori*, Utet, pp. 549-550; BL p. 109. Ancora *Furori*, Utet p. 557; BL p. 122: «Come inebriato da le tazze di Circe va cespitando ed urtando or in questo, or in quell'altro fosso, or a questo or a quell'altro scoglio; o come un Proteo vago or in questa, or in quell'altra faccia cangiandosi, giamai ritrova loco, modo, né materia di fermarsi e stabilirsi».

avvenuto un mutamento di atteggiamento verso esse, possono rivelarsi veicolo di ascensione verso la luce di cui sono traccia. Allora le medesime ombre, anziché di morte, possono diventare ombre delle idee.

L'amore, quale «eroico desio», è la forza di trasformazione che muta l'atteggiamento del soggetto verso le ombre, quando «gli abbia presentato davanti gli occhi de la mente una specie intelligibile nella quale in questa terrena vita (rinchiuso in questa priggione de la carne, et avvinto da questi nervi, e confermato da queste ossa) li sia lecito di contemplar più altamente la divinitade»¹⁰⁹². Quando avviene un tale incontro con la bellezza sensibile, allora l'immagine, che si presenta al livello dei sensi, rivela tutta la sua potenza mediana di specchio della realtà intelligibile, del suo ordine e della sua bellezza, accendendo in noi l'amore per il divino, che dunque ci vincola ad esso: «Questi lacci son le specie del vero che uniscono la nostra mente alla prima verità: e le specie del bene che ne fanno uniti e giunti al primo e sommo bene»¹⁰⁹³.

Allora, guidato da questo «sensatissimo e pur troppo oculato furore»¹⁰⁹⁴, l'uomo si allinea al «sole intelligenziale»¹⁰⁹⁵, accordandosi a quel *lògos* insito in lui, che gli permette di percepire le trame unitarie nella natura, e quindi di liberarsi degli «orrendi mostri»¹⁰⁹⁶ dell'errore, per intraprendere l'ascesa unificante, che sempre più lo raccorda all'unità del tutto, rendendolo capace di percepire questa unità man mano che si unifica lui stesso: «Ritorna al sesto con quelli intimi istinti, che come nove muse saltano e cantano circa il splendor dell'universale Apolline; e sotto l'imagini sensibili e cose materiali va comprendendo divini ordini e consigli»¹⁰⁹⁷. Questo è il primo gradino della scala d'amore, che a partire dalla base del senso già allinea l'uomo all'unità, assimilandolo ad essa nella misura che diviene capace di vederla e pensarla: «La lezzion principale che gli dona Amore è che in ombra contemple [...] la divina beltade»¹⁰⁹⁸.

L'amore eroico dunque, in quanto forza che vincola il soggetto all'Unità, al di là dell'esperienza del frammentario e della potenza finita dell'intelletto, assimila il soggetto ad essa, mettendolo in grado di vedere l'unità nella natura in modo progressivamente più perfetto. Questo pone il soggetto in una situazione di tensione dialettica tra l'orizzonte infinitamente progredibile dell'unità

1092 *Furori*, Utet p. 563; BL p. 134.

1093 *Furori*, Utet p. 560; BL p. 126.

1094 *Furori*, Utet p. 559; BL p. 125.

1095 Il "sole intelligenziale" è l'intelletto divino, da Bruno spesso rappresentato con l'immagine del sole.

1096 *Furori*, Utet p. 558; BL p. 122.

1097 *Furori*, Utet p. 558; BL p. 122. Con un gioco, che rispecchia la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, Bruno applica al vissuto interiore individuale il motivo dell'armonia delle sfere, associata alle muse dirette da Apollo. Su questo tema ha scritto pagine interessanti E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance*, trad. it. (1971), app. 6, pp. 323-327. Wind riporta anche un'immagine (fig. 20) tratta dalla *Practica Musice* di F. Gafurius (1496), dove si vede Apollo, il cui spirito discende su tutte le Muse. Cfr. anche A. Eusterschulte, *Analogia*, op. cit., pp. 75-76. Sia Wind che Eusterschulte concordano che il serpente rappresentato, il quale discende dai piedi di Apollo alla raffigurazione della Terra, simbolizzi il «Übergang von der Ewigkeit (symbolisiert durch das in sich zurückgewandte Schwanzende der Schlange) in die Zeitlichkeit» (A. Eusterschulte, *Analogia*, cit., p. 75).

1098 *Furori*, Utet p. 558; BL p. 123.

e la sua natura di ente finito: «Le problème que Bruno se doit ainsi de résoudre est celui de la relation ou du lien entre la force de l'amour qui pousse le furieux à s'unir à la divinité et les possibilités réelles quant à la réussite de cette union. C'est ici que la question de l'image prend tout son sens»¹⁰⁹⁹.

Ansaldi ha ragione a porre la questione dell'immagine nel contesto dell'ascesa del furioso. Il percorso di assimilazione a Dio, infatti, per il Nolano non consiste in una ascesi che miri a distogliere lo sguardo dalle immagini e dal mondo, ma piuttosto nello sforzo di apprendere a vedere il divino nelle immagini e nelle cose, a partire dalle ombre sensibili: «Vediamo la divina bellezza in specie intelligibili tolte da gli effetti, opre, magisteri, ombre e similitudini di quella»¹¹⁰⁰.

L'*omoiosis theo* bruniana si svolge tra l'inesauribile mutazione che caratterizza il piano sensibile, e l'unità divina: la relazione tra unità e molteplicità, dunque, la dialettica tra le quali è cifra caratteristica della metafisica nolana e fulcro della riflessione filosofica nella tradizione di pensiero platonica¹¹⁰¹.

Ciò che rende i *Furori* un testo unico, è che in questo dialogo Bruno immanentizza al massimo tale dialettica tra unità e molteplicità, dando prova di una grande coerenza filosofica: secondo quel fondamento della metafisica nolana che è la dottrina dell'artefice interno, infatti, ogni processo metafisico di produzione del molteplice dall'Uno è interiore anche all'individuo. Nei *Furori* il centro della dialettica tra il finito e l'infinito – e anche il campo di battaglia, possiamo dire – è l'individuo stesso, il suo corpo come la sua interiorità. Bruno, come abbiamo già accennato, esprime questa dialettica, la quale prende spesso le forme di un dissidio e di un conflitto, con una terminologia marziale. La *via negativa* di purificazione e di unificazione di sé sotto la guida della volontà è rappresentato da Bruno con un vocabolario militare. Il valore descrittivo ed *ethopoietico* di questa scelta è grande, poiché una descrizione meramente astratta e generale della relazione critica con se stessi non renderebbe l'idea di ciò che realmente significa per un soggetto fare una scelta spirituale radicale, né preparerebbe il lettore alle implicazioni esistenziali di un cammino di sincera ricerca di Dio: questo infatti, dimostra il Nolano, richiede

1099 S. Ansaldi, *L'imagination fantastique*, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 309.

1100 *Furori*, Utet p. 565; BL p. 138. In questo passaggio Bruno parafrasa un'affermazione di S. Paolo: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma allora vedremo faccia a faccia» (I *Corinzi*, 13, 12). Bruno prosegue il passaggio citato ammettendo la possibilità di un «altro stato dove sia lecito di vederla [la divinità] in propria presenza», apparentemente condividendo il pensiero di Paolo. Nella visione d'insieme della filosofia nolana, però, bisogna escludere la credenza di Bruno in una prospettiva unitiva escatologica, come quella proposta da Paolo, essendo l'esistenza umana confinata nell'umbratilità e non esistendo un'umanità oltre lo stato materiale. Per Bruno infatti, come abbiamo visto, tutto ciò che è individuale e umano è come un nulla, che si dissolve e trasmuta nella catena del tempo, del quale non resta traccia nell'unità assoluta dell'Anfitrite, dove neanche la forma della visione, la quale presuppone soggetto e oggetto, sopravvive.

1101 Si vedano ad esempio i due importanti scritti di Beierwaltes su questo tema: *Denken des Einen* (1985) e *Identität und Differenz* (1980).

l'impegno di tutto il soggetto, uno sforzo in cui ne va di sé, che implica una trasformazione di sé:

«Questo capitano è la voluntade umana, che siede in poppa de l'anima, con un picciol temone de la raggione governando gli affetti d'alcune potenze interiori contra l'onde degli émpiti naturali. Egli con il suono de la tromba, cioè della determinata elezione, chiama tutti gli guerrieri, cioè provoca tutte le potenze (le quali s'appellano guerriere per esserno in continua ripugnanza e contrasto), o pur gli effetti di quelle, che sono gli contrarii pensieri, de quali altri verso l'una, altri verso l'altra parte inchinano; e cerca costituirgli tutti sott' un' insegna d'un determinato fine. Dove s'accade ch'alcun d'essi vegna chiamato in vano a farsi prontamente vedere ossequioso (massime quei che procedono dalle potenze naturali, quali o nullamente o poco ubediscono alla raggione), al meno, forzandosi d'impedir gli loro atti e dannar quei che non possono essere impediti, viene a mostrarsi come uccidesse quelli e donasse bando a questi, procedendo contra gli altri con la spada de l'ira, ed altri con la sferza del sdegno»¹¹⁰²

La rappresentazione bellica vuole significare un conflitto tra le potenze relative alla sensualità e l'intelletto indirizzato dall'amore per Dio. Talvolta però anche l'immaginazione viene annoverata da Bruno tra le forze che rischiano di disperdere il soggetto, legandolo alla molteplicità: «La mente l'inalza alle cose sublimi, come l'imaginazion l'abbassa alle cose inferiori; la mente le mantiene nel stato ed identità come l'imaginazione nel moto e diversità; la mente sempre intende uno, come l'imaginazione sempre vassi fingendo varie imagini. In mezzo è la facultà razionale la quale è composta de tutto, come quella in cui concorre l'uno con la moltitudine, il medesimo col diverso, il moto col stato, l'inferiore col superiore»¹¹⁰³.

Il conflitto interiore, che rivela una trasposizione esistenziale della dicotomia tra amore volgare e amore celeste, testimonia del bivio cui è continuamente posto l'individuo: da una parte, abbandonandosi a un atteggiamento passivo verso le immagini, può perdersi in una molteplicità confusa, dall'altra, involandosi sulle ali dell'intelletto e della volontà, può elevarsi, sì che, come dice il Nolano, «da soggetto piú vil dovegno un Dio, mi cangio in Dio da cosa inferiore»¹¹⁰⁴.

La metamorfosi del soggetto eroico, che consiste in una realizzazione della propria più intima natura attraverso un lavoro di purificazione di sé e unificazione della propria potenza visiva sotto la disciplina dell'intelletto e la guida dell'amore, pone la questione del rapporto possibile di un soggetto esposto alla mutazione con ciò che di per sé è stabile e unitario.

Condizione dell'ascesa conoscitiva del furioso è la possibilità di instaurare un rapporto tra la molteplicità e la continua mutazione fantastica dell'intelletto possibile individuale, e la stabilità

1102 *Furori*, Utet pp. 533-534; BL pp. 75-77. Un'altro esempio in *Furori*, Utet p. 659; BL p. 317: «Appresso deve dovenir a tale che non stime ma spreggie ogni fatica, di sorte che quanto piú gli affetti e vizii combattono da dentro, e gli viziosi nemici contrastano di fuori, tanto piú deve respirar e risorgere, e con uno spirito (se possibil fia) superar questo elivoso monte».

1103 *Furori*, Utet p. 572; BL p. 148.

1104 *Furori*, Utet p. 574; BL p. 151.

dell'intelletto unico universale.

Elaborando il concetto di ascesa dell'anima, la quale si realizza in stretto intreccio di intelletto e volontà, Bruno si appropria di elementi dell'aristotelismo arabo, riguardante la conoscenza delle sostanze separate da parte dell'anima quale momento decisivo dell'ascesa: una volta che abbia appreso a riconoscere nelle ombre le tracce di un mondo superiore, al quale queste ombre partecipano, l'anima si impegna in un'ascesa, che la assimila progressivamente alle entità intellettuali superiori. In quest'ascesa di amore e pensiero l'intelletto umano fa proprio un modo di conoscere caratterizzato da crescente unità e universalità, il quale culmina nel momento in cui lo sguardo intellettuale umano raggiunge l'unione con la realtà naturale.

Bruno chiarisce il quadro teoretico, entro il quale si colloca l'ascesa, impiegando una terminologia averroista¹¹⁰⁵.

Abbiamo già ricordato che nel *De la causa*, per spiegare in che modo l'anima del mondo possa essere «principio e causa di cose naturali», viene argomentata la relazione tra l'anima e il corpo mediante la relazione analoga che il nocchiero ha con la nave. Il nocchiero, dal momento che è mosso insieme alla nave, è anche parte di questa, ma ne è al contempo distinto in quanto, governandola, è causa del suo movimento. Bruno chiosa l'argomentazione ricordando che neanche Aristotele definisce l'intelletto «anima e forma di corpo; ma come uno efficiente separato dalla materia secondo l'essere, dice che quello è cosa che viene di fuori»¹¹⁰⁶.

Qui è riconoscibile l'influenza della teoria dell'intelletto separato di Averroé, più estesamente discussa nella *Lampas*, dove viene affermato che «l'intelletto primo non ha alcuna relazione con la sostanza delle cose particolari e, pur operando nell'intimo delle cose, nondimeno non è parte di

1105 Già F. Tocco aveva notato l'interesse di Bruno per la psicologia araba, sottolineando l'influenza esercitata sul Nolano da Averroè. Si veda F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia di Giordano Bruno*, in "Rendiconti della reale Accademia dei Lincei", Roma 1892, 503-538. Bruno considerava Averroè un autorevole commentatore di Aristotele, si veda *De la causa*, Utet pp. 714-715; BL p. 249: «Questo intende in parte Averroè il qual quantunque arabo et ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco, che abbia letto: et avrebbe più inteso, se non fusse stato cossì additto al suo nume Aristotele». Su questo passaggio si veda M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986, pp. 213-5. Importante anche lo scritto di L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), dove Spruit rileva che «Di Averroè Bruno conosceva la *Destructio destructionum*, e conosceva anche Algazali, attaccato da Averroé in quello scritto. Nel suo concetto di materia si riconosce inoltre un'influenza del commento alla *Physica* del filosofo di Cordova. Si potrebbe poi concludere, tenendo conto di un passo dell' *Spaccio* che probabilmente Bruno fu anche a conoscenza del commento alla *Metaphysica*». Il passo dello *Spaccio* cui Spruit fa riferimento è il seguente: «L'atto della cognizione divina è la sostanza di tutte le cose». È interessante l'osservazione di M.A. Granada, che constata come il ricorso ad Averroè nel contesto di una riflessione di impronta neoplatonica risalga già a Ficino: «Dèja Bruno Nardi avait signalé que le rapprochement entre Plotin et Averroès avait commencé chez Ficin lui-même et chez Pic. En dépit de son rejet de la doctrine averroiste [...] pour exposer la doctrine de Plotin dans un passage de son commentaire aux *Ennéades*», Granada, *Introduction a Giordano Bruno, Les Fureurs eroiques*, Les Belles Lettres, 1999, Paris. Sulla storia del dibattito intorno alle influenze di Averroè su Bruno vedino le documentate considerazioni di Rita Sturlese: "*Averroè quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*". *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, Le Lettere, Firenze, 1992, pp. 248-275.

1106 *De la causa*, Utet p. 656; BL p. 123.

esse. Ancora, lo definiscono separabile dalle cose non certo perché da un dato luogo cominci ad allontanarsi, o cessi di presentarsi, ma perché, al dissolversi delle cose, esso cessa di esplicitare le proprie operazioni»¹¹⁰⁷.

Nei *Furori* viene mostrato quali implicazioni abbia questa immanenza per la vicenda esistenziale e conoscitiva del furioso.

Qui alla separatezza e all'alterità dell'intelletto fa da contrappunto esistenziale lo sforzo e la disperazione della ricerca di qualcosa che si dà a momenti, per poi celarsi di nuovo, appagando, invogliando e insieme esasperando colui che cerca.

Come viene infatti detto nella *Lampas*, «sull'intelletto i platonici sono in dubbio, sia perché non operiamo sempre mediante l'intelletto, sia perché è separato; ed è separato – dicono – perché non è l'intelletto che si inclina a noi, ma siamo noi a guardare in alto per ricercarlo. Ma così dicendo ingannano e si ingannano; conviene infatti intendere che l'intelletto si protende a noi e noi a lui, di modo che quello è nostro e noi siamo suoi. Noi siamo infatti suoi, perché la sua luce ci rende perennemente presenti a lui, benché lui non sia perennemente presente a noi e di conseguenza non sia sempre nostro, visto che non sempre intendiamo, non sempre siamo illuminati. [...] Siamo sempre sotto il perfettissimo dominio dell'intelletto, che agisce in noi senza interruzione»¹¹⁰⁸.

Per avere una comprensione preliminare della complessità della teoria bruniana dell'intelletto, è utile prendere in considerazione la classificazione degli intelletti nei dialoghi italiani effettuata da M. Ciliberto, il quale distigue ben cinque tipologie di intelletto: 1) intelletto umano 2) intelletto personificato 3) intelletto agente 4) intelletto universale 5) intelletto divino¹¹⁰⁹.

I rapporti tra questi intelletti non sono chiariti sistematicamente da Bruno e pertanto richiedono una discussione facendo un breve esame comparato del loro impiego nei diversi dialoghi.

Abbiamo già visto che nella prima parte del *dialogo secondo* della *Cabala*, Bruno si esprime per bocca di Onorio sull'unità della «spiritual sustanza» e sulla trasmigrazione delle anime¹¹¹⁰, affermando la sua tesi sull'unità fondamentale del mondo spirituale, che sosterrà, con alcuni accorgimenti, anche davanti agli inquisitori veneti¹¹¹¹.

¹¹⁰⁷ *Lampas*, OM, p. 1035.

¹¹⁰⁸ *Sig. Sigill.*, OMN II, p. 213.

¹¹⁰⁹ M. Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Roma, 1979, 2 voll., 616-621; cfr. la voce "Intelligenza", pp. 623-626.

¹¹¹⁰ *Cabala*, Utet p. 450-451; BL p. 91: «Io privo de l'ergastulo corporeo dovenni vagante spirito senza membra; e venni a considerare come io, secondo la spiritual sustanza, non ero differente in geno, né in specie da tutti gli altri spiriti che dalla dissoluzione de altri animali e composti corpi transmigravano; e viddi come la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose: come tutti gli umori sono uno umore in sustanza, tutte le parti aeree son un aere in sustanza, tutti gli spiriti sono dall'Anfite d'un spirito, ed a quello ritornan tutti».

¹¹¹¹ *Documenti della vita di Giordano Bruno*, ed V. Spampanato e G. Gentile, Firenze 1933, p. 105: «Io ho tenuto e tengo che l'anime siano immortali e che siano sostanze subsistenti, cioè anime intellettive, e che, catolicamente parlando, non passino da un corpo all'altro, ma vadino in paradiso o in purgatorio o in inferno; ma ho bene

Per sostenere tale tesi, nel medesimo dialogo Bruno lascia affermare a Onorio l'uguaglianza di fondo tra l'anima dell'uomo e quella degli altri animali, dipendendo le differenze operazionali tra le differenti specie animali unicamente sulla base della differente complessione, e quindi differente capacità operazionale, dei loro sostrati corporei¹¹¹².

All'obiezione di Sebasto, il quale osserva che l'agire degli animali non si sviluppa «per intelletto o per discorso», scaturendo dal solo istinto naturale, Onorio risponde affermando che determinazioni come *sensu* o *intelletto* non hanno valore assoluto, non esistendo nette demarcazioni tra facoltà conoscitive superiori e inferiori, e ricollegandosi, a livello terminologico e esplicitamente, all'aristotelismo di Averroé¹¹¹³.

Come abbiamo già riscontrato, sin dal *Sigillus Sigillorum* Bruno respinge una distinzione netta tra le facoltà conoscitive, consistendo il suo interesse principale nell'elaborazione di una dottrina dell'unità qualitativa del mondo spirituale, da lui indicata simbolicamente con l'immagine di Anfitrite. Egli ricorre spesso a una terminologia peripatetica, ma all'interno di un quadro neoplatonico¹¹¹⁴, che gli permette di pensare l'anima e l'intelletto individuali come «inseriti all'interno di una spiritual sostanza, ossia per quanto partecipi d'anima»¹¹¹⁵. Certo, come osserva Spruit, «il quadro neoplatonico a sua volta viene modificato notevolmente dal rapporto che Bruno instaura tra anima e corpo attribuendo un ruolo cruciale alle complessioni del corpo nella specificazione delle entità spirituali [...]. In questa maniera, dunque, gli intelletti individuali moltiplicati prendono forma a seconda dei *receptacula* ed essi giungono alla conoscenza adeguata voltandosi verso il sole dell'intelletto agente illuminatore»¹¹¹⁶.

Nei *Furori* l'essere umano, che nel *De la causa*, quale ente finito, è ridotto a un «nulla», e nella *Cabala* viene descritto come consustanziale a tutte le altre forme viventi, assume un intenso

ragionato, e seguendo le ragioni filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo ed inesistente nel corpo, possa col medesimo modo che è in un corpo essere in un altro, e passar da un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile secondo l'opinione di Pittagora». Sul tema si veda L. Spruit, *Il problema della conoscenza* (1988), cap. II, § 2 e cap. III, § 2.

1112 Ad esempio *Cabala*, Utet p. 453; BL p. 95: «Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri strumenti, attitudini ed atti. Giungo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampliassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprimerebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo».

1113 *Cabala*, Utet p. 456; BL p. 103.

1114 Si ricordi la già citata osservazione di M. A. Granada, il quale constata come il ricorso ad Averroé nel contesto di una riflessione di impronta neoplatonica risalga già a Ficino: «Dèjà Bruno Nardi avait signalé que le rapprochement entre Plotin et Averroès avait commencé chez Ficin lui-même et chez Pic. En dépit de son rejet de la doctrine averroïste [...] pour exposer la doctrine de Plotin dans un passage de son commentaire aux Ennéades» (M. Granada, *Introduction a Giordano Bruno, Les Fureurs eroïques*, Les Belles Lettres, 1999, Paris).

1115 L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), p. 384.

1116 L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), p. 384.

spessore esistenziale e viene preso in considerazione come 'spazio' vivente e sofferente dove si gioca una dialettica tra finito e infinito, la quale non può essere discussa nei soli termini già impiegati nel *De la causa* o nella *Cabala*¹¹¹⁷. In questi dialoghi, infatti, l'essere umano viene visto, per così dire, 'dall'esterno', come cosa tra le cose, semplice corpo animato destinato alla mutazione e dissoluzione, o come mera esemplificazione della sola sostanza, la quale si esprime in esso secondo determinate caratteristiche operazionali dovute alla peculiare complessione fisica umana.

Nei *Furori* il discorso si incentra però sulla complessa individualità di un singolo soggetto umano, la quale per l'intensità del *vissuto* richiede un riconoscimento della sua unicità esistenziale. Inoltre, la metafisica dell'artefice interno impone a Bruno una descrizione "fenomenologica" del ritorno all'Uno, che gli impone di rendere conto concettualmente delle dinamiche psicologiche messe in atto dall'ascenso.

Per precisare la sua proposta il Nolano elabora un discorso intessuto di riferimenti alla beatitudine intellettuale sviluppata dalla filosofia araba e al pensiero di Alessandro di Afrodisia sugli intelligibili separati.

La relazione tra l'anima e l'intelletto individuali, coinvolti nella vicissitudine, e l'unità del fondamento, viene così discussa da Bruno mediante il ricorso alla noetica peripatetica:

«La differenza ch'è tra l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza o possibile o passibile, il quale è incerto, multivario e multiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel che da peripatetici è detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente ed attuante. Questo intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui, è come la luna la quale non prende altra specie che quella unica, la qual sempre se rinnova per la conversione che fa al sole, che è la prima ed universale intelligenza: ma l'intelletto umano individuale e numeroso viene, come gli occhi, a voltarsi ad innumerabili e diversissimi oggetti; onde, secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le forme naturali, viene informato. Là onde accade che sia furioso, vago ed incerto questo intelletto particolare, come quello universale è quieto, stabile e certo, cossì secondo l'appetito, come secondo l'apprensione. [...] La differenza de l'amor sensuale che non ha certezza né discrezion de oggetti, da l'amor intellettivo il qual ha mira ad un certo e solo, a cui si volta, da cui è illuminato nel concetto, onde è acceso ne l'affetto, s'infiama, s'illustra ed è mantenuto nell'unità, identità e stato»¹¹¹⁸

Bruno non si sottilizza qui su una distinzione terminologica tra intelletto possibile e intelletto passivo, avendo già dichiarato nella *Cabala*, riferendosi ad Averroè, di non dare troppa

1117 Cfr. R. Sturlese, *Averroè quantumque arabo* (1992), p. 258: «Con il concetto eroico furore Bruno viene a naturalizzare e personificare al massimo grado il processo conoscitivo, come mostra del resto la caratterizzazione dell'intelletto possibile [...] attraverso quelli che sono gli elementi costitutivi dell'eroico furore ovvero della persona, cioè il dissidio interno [...] e l'apertura verso il mondo».

1118 *Furori*, Utet pp. 614-615; BL p. 231.

importanza alle denominazioni e distinzioni tradizionali. Ciò che gli sta più a cuore è di fondare argomentativamente la distinzione tra un intelletto inferiore, «incerto, multivario e multiforme», e un intelletto superiore unico¹¹¹⁹.

Per riuscire in questo, introduce un «intelletto unico specifico umano», distinto dall'intelletto individuale inferiore, assimilandolo all'intelletto agente. Questo intelletto, paragonato alla luna, riceve l'illuminazione della prima intelligenza, paragonata al sole. Bruno applica in questo contesto, senza aderirvi completamente¹¹²⁰, la distinzione peripatetica tra «intelletto di potenza o possibile» e «intelletto agente», l'ultimo intelletto nella serie delle intelligenze separate, discendenti dalla causa prima. La dottrina risale ad Aristotele¹¹²¹, ma in questa formulazione risente soprattutto dell'influenza di Averroè, che definisce l'intelletto agente come «intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum in ordine: et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae»¹¹²².

Bruno non mantiene fissa questa terminologia nell'associazione con gli astri. In un altro passaggio dei *Furori* è l'intelletto agente a essere paragonato al sole, mentre l'intelletto umano finito viene rappresentato dalla luna, in quanto riceve la propria luce dall'intelletto agente sopraordinato¹¹²³:

«La sua intelligenza particolare alla intelligenza universale è sempre tale; cioè da quella viene eternamente illuminata in tutto l'emisfero: benché alle potenze inferiori e secondo gli influssi de gli atti suoi or viene oscura, or più e meno lucida. O forse vuol significare che l'intelletto suo speculativo (il quale è sempre in atto invariabilmente) è sempre volto ed affetto verso l'intelligenza umana significata per la luna. Perché come questa è detta infima de tutti gli astri ed è più vicina a noi, cossì l'intelligenza illuminatrice de tutti noi (in questo stato)

1119 Cfr. L. Spruit, *Il problema della conoscenza* (1988), cap. IV; L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), p. 385.

1120 Come dimostrano le formulazioni "chiamano", "forse", che esprimono una presa di distanza e un certo disinteresse verso la correttezza 'scolastica' del loro impiego.

1121 *De anima*, III, 5, 430a 10-9. Cfr. A. De Libera, *Introduzione* (1999), nota 86, p. 47: «La storia dell'intelletto nel Medioevo si confonde con quella delle interpretazioni del testo aristotelico. Ridotto a ciò che contiene di approssimativamente intelligibile, questo testo oscuro sottoponeva le tesi seguenti: a) In ogni essere, naturale o artificiale, v'è un elemento che ha il ruolo di materia, e un elemento che ha il ruolo di forma. L'uomo è in potenza, l'altro traduce in atto tutto ciò che rientra nel suo genere. Deve dunque esserci, pure nell'anima, un intelletto idoneo a tutto divenire e un intelletto capace di tutto produrre. b) L'intelletto capace di tutto produrre è un habitus. c) Esso si comporta nei riguardi degli intelligibili in potenza che rende intelligibili in atto, come la luce si comporta nei riguardi dei colori in potenza che rende colori in atto. d) È separato. e) È impassibile. f) Non è mescolato. g) È atto per essenza. h) È immortale ed eterno. i) L'intelletto passivo è per contro corruttibile e non può pensare senza il primo.

1122 Averroè, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, in *Opera Aristotelis*, vol. VII, f. 393ra (Citato in L. Spruit, *Motivi peripatetici...* (1989), p. 386. Alessandro di Afrodisia aveva identificato l'intelletto agente con la stessa divinità.

1123 Così anche in *Cabala*, Utet p. 456; BL p. 101: «Come la potenza visiva è moltiplicata secondo il numero de gli occhi, mossa ed illuminata generalmente da un fuoco, da un lume, da un sole: cossì la potenza intellettuale è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima, alli quali tutti sopra splende un sole intellettuale. Cossì dunque sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto».

è l'ultima in ordine de l'altre intelligenze¹¹²⁴, come nota Averroè ed altri più sottili peripatetici»¹¹²⁵

Per inserire la possibilità di un'ascesa unitiva all'interno del proprio sistema, Bruno si trova di fronte a delle difficoltà non risolvibili con la sola istanza neoplatonica di una partecipazione dell'anima e dell'intelletto individuali all'anima del mondo/intelletto universale che si individua in essi.

Il ricorso ad Averroè e ad Alessandro di Afrodisia, dei quali riassumeremo tra breve le posizioni in proposito, permette a Bruno di inserire l'ascesa spirituale nel contesto della gnoseologia già elaborata nel *De umbris* e nella fluida struttura della scala delle facoltà. Mediante la teoria dell'intelletto agente unico e separato, Bruno può dare ragione del movimento circolare della luce all'interno di una realtà unica e dinamica¹¹²⁶, senza rinunciare all'istanza della trascendenza della sostanza. La terminologia della peripatetica araba gli vale quindi come strumento per poter conciliare le due esigenze di: 1) garantire la trascendenza dell'universale senza inserire fratture ontologiche nell'unità della realtà 2) dare ragione della possibilità di un'ascesa unitiva, ferma restando la distinzione tra essere umano finito e sostanza universale infinita, dove Bruno al contempo vuole proporre una via di esperienza unitiva, che non prescinda dall'attività conoscitiva intellettuale, ma si costruisca a partire dalle dinamiche conoscitive umane: quindi non una "mistica" che rappresenti un'eccezione alla realtà, ma una "mistica" che si realizzi a partire dall'esperienza della realtà, e anzi sviluppi fino al suo 'apice' la dinamica ascendente presente in ogni atto conoscitivo naturale¹¹²⁷.

Per Averroè l'intelletto attivo, che muove e governa il mondo sublunare, è l'ultima tra le emanazioni divine. Eterni, separati ed unici per tutti gli uomini sono l'intelletto agente così come

1124 Concordiamo con M.A. Granada [*Introduction* (1999), p. LXXVIII] sul fatto che «la nouvelle cosmologie brunienne avec son univers infini et homogène, sans hiérarchies internes et peuplé d'astres ou de mondes infinis, logés dans un milieu fluide, dépourvu de sphères, a privé de toute justification la notion averroïste d'un nombre fini d'intelligences, lié au nombre fini des sphères célestes avec la lune comme sphère inférieure et l'intellect agent come 'la toute dernière des intelligences'».

1125 *Furori*, Utet p. 620; BL p. 241-243.

1126 *Furori*, Utet p. 571; BL p. 147: «Nella natura è una rivoluzione ed un circolo per cui, per l'altrui perfezione e soccorso, le cose superiori s'inclinano all'inferiori, e per propria eccellenza e felicità le cose inferiori s'innalzano alle superiori».

1127 Come sottolinea M. Vannini nella sua preziosa *Storia della mistica occidentale* (2005), p. 293, l'ascesa bruniana rappresenta un «misticismo che non consta di infecondi sentimenti estatici, ma dell'amore intellettuale e dell'intelligenza attiva. [...] Termine di tale aspirazione è una contemplazione del divino che consiste nell'identificazione con il divino stesso: per la forza dell'amore, da cosa inferiore ci si cangia in Dio („io per l'altezza dell'oggetto mio/da soggetto più vil dovegno un dio“). Abbandonando il molteplice, rientrando nel profondo della mente, il „furioso eroico“ si innalza alla divinità con le ali dell'intelletto e della volontà, grazie all'immagine dell'intelletto e della bontà divina, portando a termine quella caccia, da Bruno raffigurata mediante il mito di Atteone, in cui il cacciatore diventa esso stesso la preda». Cfr. inoltre R. Sturlese, la quale critica l'interpretazione della Yates, per non aver questa fatto «il minimo accenno all'influenza di Averroè in materia di religione, persuasa che Bruno fosse completamente assorbito nell'ermetismo e quindi incapace di concepire una filosofia distinta dal divino, dalla magia e teurgia, proprio dunque il contrario del concetto averroïstico di filosofia e di religione», in: R. Sturlese, *Averroè quantumque arabo...* (1992), p. 250.

l'intelletto possibile o materiale, caratterizzato dall'attitudine a ricevere le forme materiali una volta rese universali per astrazione, e che rappresenta il particolarizzarsi del primo nell'anima del singolo. La conoscenza ha per Averroé luogo nell'anima del singolo per il fatto che gli intelligibili in potenza, cioè le immagini della *phantasia*, resi intelligibili in atto dalla luce dell'intelletto agente, informano l'intelletto materiale e determinano in esso l'atto dell'intendere. Le diversità individuali nella conoscenza si spiegano dunque attraverso il legame dell'intelletto possibile o materiale con la più alta delle facoltà sensibili nell'uomo, la *phantasia*. L'attualizzarsi dell'intelletto materiale unico nelle singole anime costituisce l'intelletto acquisito, che non è altro se non la somma delle cognizioni possedute da ciascun singolo individuo, e che si dissolve col perire dell'individuo stesso. La beatitudine consiste allora nella contemplazione della verità trascendente, e può essere raggiunta solo attraverso la scienza, la quale, in rari casi, può condurre l'individuo alla conoscenza dell'intelletto separato e all'unione con esso¹¹²⁸.

Bruno condivide la tesi di un intelletto agente unico e separato, ma respinge quella dell'intelletto possibile unico: nella sua riflessione l'intelletto possibile è individuale e moltiplicato.

Per questo accanto all'influenza di Averroè deve essere ricordata quella di Alessandro di Afrodisia. Secondo questo commentatore greco di Aristotele, l'intelletto in potenza (intelletto materiale) è una certa attitudine dell'organismo umano; si tratta di una disposizione a intendere che giunge all'atto solo grazie all'azione dell'intelletto agente. Quest'ultima fa sì che si imprinano nell'intelletto materiale dapprima le specie intelligibili astratte dalla materia e in seguito, grazie all'impegno conoscitivo, le forme pure esistenti per sé e senza materia. Si genera in tal modo l'intelletto in abito (intelletto acquisito), che è forma e perfezione dell'intelletto materiale. L'astrazione sembra essere compito precipuo dell'intelletto umano, mentre l'intelletto agente è causa dell'abito, cioè del possesso degli universali da parte dell'intelletto materiale, in quanto è causa dell'intelligibilità degli oggetti. L'intelletto agente si identifica con la mente divina, la quale è presente ed opera in tutte le cose in modo diverso secondo la natura e la capacità di ciascuna, e pensa in noi servendosi dell'intelletto in potenza come di un organo. Come la cosa conosciuta in

1128 È da ricordare che Averroè riconosceva come la via della scienza non sia percorribile da tutti. Per questo elaborò quella che è stata definita dottrina della doppia verità, condivisa anche da Bruno, secondo la quale, poiché la ricerca filosofica non è da tutti, alla comune ignoranza deve soccorrere la religione, la quale, attraverso una via semplice e narrativa, fa da guida alle azioni umane. Cfr. L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Parigi, 1909. Si veda anche T. Leinkauf [*Einleitung* (2007), p. CX], il quale sottolinea che «Bruno in zentralen Punkten der Anthropologie des Averroes und der damit verbundenen Bewertungen der Religion als sozial-politischer Stabilisierungsfunktion verpflichtet ist». Questa rivalutazione della religione come strumento di condotta 'pastorale' degli uomini, è parallelo a una concezione aristocratica del conoscere filosofico e della libera azione morale. Si veda *Cena*, Utet p. 523; p. 193: «Tanto più uno che vuole dare a l'universo volgo la legge e forma di vivere, se usasse termini che le capisse lui solo et altri pochissimi, e venesse a far considerazione e caso de materie indifferenti dal fine a cui sono ordinate le leggi, certo parrebbe che lui non drizza la sua dottrina al generale et alla moltitudine per la quale sono ordinate quelle; ma a savii e generosi spiriti, e quei che sono veramente uomini, li quali fanno senza legge quel che conviene».

atto è identica alla scienza in atto di essa, cossì esso, in quanto realtà intelligibile in atto per sua natura, è sempre intelletto in atto: puro, semplice, immateriale, separato, non ha altra attività che di pensare se stesso ed è eterno e incorruttibile. L'anima umana al contrario è mortale poichè essa è considerata mero risultato dell'organizzazione corporea e con essa si corrompe anche l'intelletto materiale.

Le dottrine di Averroè e Alessandro, rappresentano due divergenti interpretazioni del problema nato dalla distinzione aristotelica tra intelletto potenziale e intelletto attuale:

«Come in tutta la natura c'è qualcosa che fa da materia a ciascun genere e qualcosa che è invece causalità e attività, anche nell'anima devono necessariamente esserci queste due cose diverse. Difatti da un lato c'è l'intelletto, che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro che l'intelletto che li produce, il quale ultimo si comporta come la luce: anche questa infatti fa passare all'atto i colori che sono solo in potenza. Questo intelletto è separato e impassibile e senza mescolanza, perché la sua sostanza è l'atto stesso»¹¹²⁹

Alessandro di Afrodisia interpreta Aristotele separando l'intelletto attivo dall'anima umana e identificandolo con la causa prima, ovvero con Dio. Alessandro attribuisce all'anima umana come proprio di questa: a) L'intelletto fisico o materiale, che è l'intelletto potenziale, simile all'uomo che è capace di apprendere un'arte ma non è ancora in possesso di essa; b) L'intelletto acquisito, che è il perfezionamento o il compimento del precedente, cioè l'insieme delle abilità proprie nell'uomo coltivato ed è simile all'artista che è giunto a possedere la sua arte¹¹³⁰. Averroè propone invece come soluzione la separazione sia dell'intelletto attivo, sia di quello passivo dall'anima umana, essendo l'intelletto passivo nell'animo umano una sorta di disposizione, comunicata dall'intelletto attivo, ad astrarre dalle immagini sensibili i concetti e le verità universali¹¹³¹.

L'uso variegato e, si deve ammettere, confuso, che Bruno fa delle diverse tipologie d'intelletto, e che, come abbiamo visto dalla classificazione di Ciliberto, porta alla distinzione di ben cinque forme di intelletto, nei *Furori* sembra ridursi a due distinzioni fondamentali: da un lato abbiamo un intelletto agente separato, unico e incorruttibile, il quale è ultimo di una serie d'intelligenze superiori, dall'altra un intelletto individuale, umano, multiforme e multimodo, legato alla complessione corporea e quindi alle facoltà sensibili.

Bruno rifiuta senz'altro l'idea averroista che anche l'intelletto passibile sia separato, propendendo più verso l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, per il quale l'intelletto in potenza è un'attitudine dell'organismo umano, dipendente dalla complessione fisica di quest'ultimo. Anche

1129 Aristotele, *De anima* III, 5, 430 a 10.

1130 Alessandro, *De Anima* I. ed. Bruns., pp. 138-139. Per il riferimento cfr. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, p. 596.

1131 Averroè, *De anima*, fol. 165a.

l'identificazione o meno dell'intelletto agente con la divinità, è alquanto oscillante nel testo bruniano. Se infatti nei frammenti sopra esaminati, estrapolati dagli *Eroici Furori*, l'intelletto agente

viene definito «l'ultima in ordine de l'altre intelligenze», il quale ci illumina come una luna, che a sua volta riceve la luce dal sole/intelletto universale, l'associazione simbolica slitta di significato nel secondo dei frammenti riportati, in quanto l'intelletto umano viene qui rappresentato come una luna che riceve la luce dall'intelletto agente, il quale sembrerebbe essere ora considerato al pari del sole.

Il monismo bruniano stabilisce che non vi sia reale distinzione tra l'anima, l'intelletto o Dio, e che l'unità divina, la quale nella sua discesa si frammenta in innumerevoli pezzi di uno specchio, riflettenti la luce dell'unico sole, sia appunto paragonabile a quell'unico sole, rappresentato anche con l'immagine simbolica di Anfitrite.

Nei *Furori*, il culmine contemplativo di Atteone, che scopre in se stesso la preda cercata, il fondamento di tutto, scoprendo al contempo che la sua più profonda essenza è comune all'universo intero, rappresenta un momento unitivo che da Bruno viene raffigurato con l'immagine di Anfitrite, «fonte di tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni [...] vera essenza de l'essere de tutti», nella quale il soggetto, nel momento di contatto intellettuale «perde l'esser suo non altrimenti che una stilla d'acqua che svanisce nel mare»¹¹³².

Dal discorso bruniano sembra di poter evincere che Bruno condivida la posizione di Alessandro di Afrodisia, il quale identifica l'intelletto agente con la divinità stessa. Il soggetto quindi, che partendo dalle ombre naturali, legga queste come traccia di quella luce che discende dall'intelletto divino – presente nel profondo di lui stesso – dal quale la sua sfera conoscitiva è illuminata, riesce a rientrare tanto in se stesso da elevarsi al contatto con questa sorgente di luce, nel momento di contatto non si unisce solo a un'emanazione dal divino, ma al divino stesso.

Ma anche questa interpretazione rischia di rappresentare una forzatura semplificatrice. Il discorso di Bruno, qui al limite dell'ineffabilità, si fa di una fluidità magmatica, adoperando immagini simboliche e terminologia peripatetica senza chiarezza sistematica, come è del resto previsto dalla sua concezione congetturale e umbratile della conoscenza umana.

Vediamo come nel massimo momento unitivo, dove l'immagine di Anfitrite mette in crisi il riferimento alla concezione averroista di un intelletto agente, ultimo gerarchicamente nella processione di intelligenze emanate dalla luce divina, a favore di una identificazione tra intelletto agente e dio stesso, riemerge questa distinzione, dove Bruno stesso afferma che in tale esperienza unitiva il furioso vede Diana, non Apollo:

¹¹³² *Furori*, Utet p. 682; BL p. 365.

«Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali»¹¹³³

Sembra che il tentativo di elaborare una chiara interpretazione della struttura di questo contatto intellettuale debba rassegnarsi a ottenere un esito aporetico, visto che il testo bruniano lascia oscillare, sul piano simbolico, lo statuto ontologico dell'intelletto agente tra le figure del sole e quella della luna¹¹³⁴.

In questo oscillare tra le due posizioni Bruno ricorda il pensiero di Alberto Magno, per il quale l'intelletto agente rappresenta l'immagine stessa di Dio nell'anima: «È una luce che in noi è causa prima della conoscenza, universalmente capace di causare l'intelligibile, e continuamente occupata a causarla»¹¹³⁵. Al contempo Alberto riconosce che il ruolo dell'intelletto agente, il quale estrae le forme intelligibili dai fantasmi, depurando le rappresentazioni sensibili dalle caratteristiche di origine materiale che individualizzano e particolarizzano le forme ivi presentate, non può essere pienamente svolto senza l'ausilio della luce dell'intelletto increato di cui è l'immagine. L'intelletto agente è una parte dell'anima e non una sostanza trascendente, ma esso ha bisogno per conoscere di una luce più originaria della propria¹¹³⁶.

Ritengo che una definizione chiara dell'intelletto agente fosse comunque di secondario interesse per Bruno. Il suo impiego della noetica peripatetica ha un solo valore strumentale, che gli permette di spiegare "il salto" eroico necessario a raggiungere il contatto con l'unità assoluta dell'intelligenza separata. Che l'intelletto agente sia Dio o proceda da Dio, che ci illumini come una luna che riceve la luce da un'intelligenza ancora superiore, o, al contrario, sia esso stesso il sole che illumina il nostro senso interno come noi fossimo la sua luna, ciò che veramente interessa Bruno è sviluppare un discorso il quale gli permetta di affermare argomentativamente a) la presenza nel profondo del soggetto di quella fonte di luce dalla quale è illuminato il senso interno b) la possibilità di un'ascesa dalle ombre, percepite come *vestigia* di questa luce, mediante

1133 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

1134 M. A. Granada (*Introduction*, cit. p. LXXVII-LXXVIII) ritiene invece si possa affermare con certezza che «Bruno n'identifie pas, et au contraire distingue nettement, l'intellect agent (lune) de l'intelligence première et universelle (soleil) [...]. Il n'y a aucun doute que cette intelligence première et universelle ne soit l'intelligence divine propre à l'univers infini, la manifestation visible ou mieux intelligible de Dieu transcendant et incompréhensible ou inaccessible, la Diana d'Apollon. Précisément le VII emblème [...] caractérise ce soleil, objet de la chasse intellectuelle du Furioso, en des termes qui désignent sans équivoque possible la divinité dans son reflet ou miroir infini et éternel qu'est la première intelligence».

1135 Cit. da A. De Libera, *Introduzione* (1999), p. 48.

1136 A. De Libera, *Introduzione* (1999), p. 49.

un'ascesa unitiva che, seguendo le tracce di questa luce, giunga al contatto con essa.

Assumendo elementi da differenti fonti e tradizioni, Bruno riesce a costruire una teoria circolare dell'intelletto: «Rifacendosi alle specie ideali esso [l'intelletto universale] costruisce un mondo forgiato per essere conosciuto dall'uomo. Quale *dator formarum* l'intelletto universale garantisce la conoscibilità o intelligibilità della realtà naturale e consente all'anima umana di elevarsi verso il mondo superiore da cui dipende questo inferiore che, per lo stesso motivo, ad esso rimanda»¹¹³⁷.

Si delinea un movimento circolare di ritorno intellettuale dell'intelletto finito all'intelletto infinito, parallelo al movimento circolare di ritorno erotico dell'anima umana all'amore infinito dell'anima universale.

Bruno elabora questa teoria del ritorno intellettuale sviluppando una dottrina della beatitudine conoscitiva, certamente ispirata dalla filosofia di Averroè e dai peripatetici arabi¹¹³⁸.

Abbiamo già accennato che per il filosofo di Cordoba la beatitudine consiste nella contemplazione della verità trascendente. A questa può avvicinarsi l'uomo attraverso la scienza, lo studio di tutto ciò che è, mediante il quale è possibile ascendere verso l'intelletto separato, e, in rari casi, unirsi ad esso¹¹³⁹.

«Cicada. Mi par che gli peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intender questo, quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative.

Tansillo. È vero, e dicono molto bene; perché noi in questo stato nel qual ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche nobil specie intelligibile s'unisce o alle sustanze separate, come dicono costoro, o a la divina mente, come è modo de dir de platonici»¹¹⁴⁰

Bruno vede tra i suoi principali referenti filosofici Averroè, nel proporre una via filosofica alla salvezza e alla beatitudine possibili all'uomo, pensandola come una via teoretica di perfezionamento dell'essere umano mediante l'attualizzazione della sua facoltà preminente, la quale coincide con il percorso di ascensione verso il principio e di unione ad esso.

1137 L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), p. 395.

1138 Questa dottrina germina al solito da accenni aristotelici. Si veda Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177a-1178b, dove Aristotele parla della felicità insita nella contemplazione. Alessandro di Afrodisia in *De anima*, XVIr, afferma che la conoscenza delle forme separate rende gli uomini divini. Alfarabi nel *De intellectu*, 123, sostiene che avvicinarsi all'intelletto agente è il finis ultimus dell'uomo. Avicenna, *Liber de anima*, V.6, 150: «Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem, sicut dicemus suo loco». Si veda anche Algazali, *Metaphysica*, 185: «Cum anima fortunata fuerit propter aptitudinem recipiendi infusionem ab intelligencia agente, et confidenter letatur propter coherenciam sui cum illa insolubilem, supersedet a negocio regendi corpus et ab his que conveniunt sensibus, non tamen cessat corpus retrahere eam et impedire, et prohibere a perfeccione coherendi cum ea». Per questi riferimenti si veda L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989), nota 82 p. 390.

1139 Cfr. L. Spruit, *Motivi peripatetici* (1989) nota 82 p. 390; L. Spruit, *Il problema della conoscenza* (1988), pp. 234sgg.

1140 *Furori*, Utet p. 567; BL p. 141.

Bruno sembra suggerire un'equivalenza tra l'eroico furore come «*passion de l'intellect possible individuel*»¹¹⁴¹ e il 'programma' averroista di perfezionamento dell'uomo tramite la filosofia, il quale vede il proprio culmine nella *copulatio* con l'intelletto agente – e quindi, per suo medio, con la causa divina.

Il progetto di salvezza bruniano propone un programma di salvezza immanente come felicità possibile all'uomo mediante il «perfezionamento delle scienze speculative», ovvero mediante la filosofia, quale impegno individuale, con le facoltà umane come soli strumenti, che conduca all'incontro con la divinità nel riconoscimento della natura infinita come sua immagine¹¹⁴².

È un percorso di perfezionamento infinito, nel quale viene a rivelarsi «l'eccellenza della propria umanità»¹¹⁴³, capace di ricongiungere nel proprio intelletto, grazie alla forza mediatrice dell'amore, l'infinito – per quanto possa essere compreso dall'essere umano – al finito, schiudendo all'uomo quel *sursum corda*¹¹⁴⁴, destinato a pochi Atteoni, nel quale il finito si rivela come manifestazione dell'infinito: «Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo»¹¹⁴⁵.

Questa conoscenza è la più alta perfezione e felicità possibile all'uomo, secondo un uso dei due termini che li fa essere interscambiabili nel linguaggio bruniano: somma perfezione per l'uomo è diventare quello che già è, assimilarsi a quell'unità che costituisce la parte più originaria del proprio sé, più interiore a noi che noi siamo a noi stessi¹¹⁴⁶. Bruno concepisce questa trasformazione come un ritorno a sé ed un ritorno dell'uomo nella sua vera patria¹¹⁴⁷, non in una vita ultraterrena, in un – come direbbe Nietzsche – «mondo dietro al mondo» (*Hinterwelt*)¹¹⁴⁸, ma nel profondo della natura, nel centro di essa, in ciò che il mondo veramente è: bella *explicatio* del

1141 M. A. Granada, *Introduction*, cit., p. LXXX.

1142 Cfr. R. Sturlese, *Averroè quantumque arabo* (1992), p. 259: «Nei confronti del filosofo arabo [Averroè] Bruno opera una decisiva svolta antropologica, che lo porta in realtà a rovesciare i termini del problema della conoscenza, interpretando questo come problema della conquista personale del vero e mettendo così in primo piano proprio quell'aspetto reale, soggettivo e personale della conoscenza che Averroè aveva quasi ignorato a favore dell'aspetto di universalità e verità della stessa».

1143 *Furori*, Utet p. 555; BL p. 121.

1144 Si veda le riflessioni di M. A. Granada sul *sursum corda*, in *Introduction* (1999), pp. LXV-LXXXII.

1145 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

1146 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317: «Procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze».

1147 Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischem Symbol Giordano Brunos* (1985), p. 432: «In der Augenblickhafte Überwindung des zeithaften und diskursiven Denkens, in der kontemplativen Einung mit dem Unendlichen vollendet der Mensch eine in sich immanente Möglichkeit, er kehrt in seine „Heimat“ zurück. [...] Das Denken wird sich seiner und seines Einen und einigenden Grundes durch Reflexion auf sich selbst bewusst und transzendiert zugleich in diesem aufsteigenden Rückgang sich selbst».

1148 Cfr. F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, "Von den Hinterweltlern".

bene¹¹⁴⁹.

Questo perfezionamento, inteso come attualizzazione di un potenziale immanente, rappresenta per l'uomo «la vera beatitudine che può avere come uomo»¹¹⁵⁰. In esso si realizza l'uomo come «grande miracolo», secondo le parole dell'*Asclepio* ermetico, la trasformazione dell'uomo in Dio come se lui stesso fosse un Dio¹¹⁵¹: «Il furioso eroico, inalzandosi per la concepita specie della divina beltà e bontade, con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade, lasciando la forma de soggetto piú basso. E però disse: "Da soggetto piú vil dovegno un Dio, mi cangio in Dio da cosa inferiore"»:

«Pertanto partecipiamo ad una contemplazione non superficiale e vana, ma assai profonda e la più degna di uomo perfetto, quando ricerchiamo lo splendore, l'effondersi e la partecipazione della divinità e della natura [...] Allora l'uomo da Trismegisto sarà definito un grande miracolo, l'uomo che si trasforma in dio, quasi che fosse egli stesso dio, che tenta di divenire tutto, come dio è tutto; si rivolge all'oggetto senza limite [...] come infinito è dio, immenso dovunque tutto»¹¹⁵²

Questo stato di umana perfezione e felicità si realizza «in questa vita, et in questo stato ha il suo modo d'essere»¹¹⁵³, avverandosi, secondo la dottrina della *copulatio* di Averroè, «quando il nostro intelletto mediante qualche nobile specie intelligibile s'unisce o alle sostanze separate, come dicono costoro, o a la divina mente, come è modo de dir de Platonicis»¹¹⁵⁴, intendendo così il contatto tra l'intelletto umano e l'intelletto agente.

La felicità e perfezione umane di cui Bruno parla, però, a differenza della *copulatio* di Averroè, non definiscono un punto d'arrivo contemplativo, nel quale la ricerca si acquieti, realizzando conclusivamente il proprio scopo. Questa consiste anzi strutturalmente in un moto metafisico che

1149 Granada ha acutamente sottolineato questa importante differenza tra l'unione col divino prospettata da Bruno e la dottrina della *copulatio* di Averroè. Se veda M.A. Granada, *Giordano Bruno* (2002), pp. 50sg: «Para Bruno, la unión con la divinidad a través la filosofía (en realidad la única posible absolutamente al hombre) no es nunca con la divinidad en sí misma y menos en una existencia ultramundana fuera del universo físico. [...] La copulatio con la divinidad es siempre con la divinidad manifesta en la naturaleza infinita que es su retrato e imagen necesaria». Si veda inoltre T. Leinkauf, *Einleitung* (2007), p. CXI: «Letzteres [das Unendliche] bleibt das 'Unerreichbare' (inaccessibile) schlechthin, die menschliche 'Einung' mit dem Göttlichen ist eine Einung mit dem Göttlichen, das sich sichtbar, fühlbar, denkbar gemacht hat».

1150 *De l'infinito*, Utet p. 25; BL p. 41: «Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine che può avere come uomo».

1151 *Furori*, Utet pp. 712-713; BL p. 420: «Avendo contratta in sé la divinitade, è fatto divo».

1152 *De immenso*, Op. lat., I 1, p. 205s; trad. Monti (1980) pp. 421-422 [Non levem igitur ac futilem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem [...] perquirimus [...] in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia [...]. Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur [...]. Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in Deum transeat quasi ipse sit deus]. L'argomento è diffuso nel Rinascimento: si veda anche Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1942), p. 102; M. Ficino, *Theologia platonica*, ed. M. Marcel (1964-1970), vol. II, p. 257.

1153 *Furori*, Utet p. 712; BL p. 421.

1154 *Furori*, Utet p. 567; BL p. 141.

trova la propria soddisfazione nel tendere a un oggetto «infinitamente infinito», che non può essere posseduto.

La felicità del furioso non consiste nel soddisfacimento finito di un bisogno de-terminato. In tale soddisfacimento per il Nolano non potrebbe neanche esservi felicità. Per ragioni strutturali: pur essendo finito, l'intelletto umano è infinito in potenza, dunque portato a un infinito superamento di ogni traguardo finito raggiunto. I piaceri finiti, come quelli del corpo, non danno vera felicità, poiché dopo la sazietà non danno più soddisfazione al gusto.

Solo un oggetto infinito, al quale corrisponda un infinito amore da parte di un soggetto finito, può dare vera felicità, poiché non stancherà mai il gusto con sazietà o noia, né accadrà mai che ci si stanchi di averne appetito prima che sia finito, in quanto è infinito e infinitamente sapido¹¹⁵⁵: «Sempre vi si trova quel che si cerca»¹¹⁵⁶. «L'infinito tormento di suave amore»¹¹⁵⁷ è solo vero gustare e sola vera sazietà, in quanto questa per Bruno non si trova né «prima che gustate, né dopo ch'ha gustato, ma nel gustar solamente»:

«Da qua non séguita imperfezione nell'oggetto né poca soddisfazione nella potenza; ma che la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello. Qua gli occhi imprimeno nel core, cioè nell'intelligenza, suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore; dove non è pena, perché non s'abbia quel che si desidera, ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca: ed in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito, e per conseguenza gusto; acciò non sia come nelli cibi del corpo, il quale con la sazietà perde il gusto, e non ha felicità prima che gustate, né dopo ch'ha gustato, ma nel gustar solamente»¹¹⁵⁸

La perfezione e beatitudine filosofica, con la quale si identifica la vicenda del furioso, si definisce come un infinito tendere. Anche il contatto con la divina luce, cui infine perviene, «è più in laborioso voto che in quieta fruizione»¹¹⁵⁹.

Segue dunque una originale definizione dell'amore per il bene, che se negli antecedenti platonici veniva descritto come una via di beatitudine e piacere divini, per il Nolano «è un tormento, perché non gode del presente come il brutale amore; ma e del futuro e de l'absente»¹¹⁶⁰. L'eroico furore è

1155 Uso questo termine come rimando implicito alle pagine del *Idiota de sapientia* di Cusano, dove il cardinale fa derivare sapientia da sapor, per cui essa «est quae sapit». Cfr. *Id. de sap.* I, 11, in: Cusano (1965), pp. 68-69: «Sapientia est quae sapit, qua nihil dulcius intellectui». Per il brano intero: «È la sapienza che ha sapore, e di essa nulla è più dolce per l'intelletto. Non sono da ritenere sapienti coloro che parlano soltanto con la parola e non con il gusto. Parlano della sapienza con il gusto coloro che per mezzo di essa non sanno tutte le cose in modo che s'accorgono di non sapere nulla di tutte; per mezzo della sapienza e da essa e in essa consiste ogni interno gustare. Ma poiché essa abita nell'altissimo, non è gustabile in nessun sapore. La si gusta dunque in modo ingustabile [ingustabiliter ergo gustatur], essendo più alta di ogni gustabile sensibile, razionale, intellettuale».

1156 *Furori*, Utet p. 711; BL p. 419.

1157 *Furori*, Utet p. 711; BL p. 419.

1158 *Furori*, Utet pp. 710-711; BL p. 419.

1159 *Furori*, Utet p. 619; BL p. 239.

1160 *Furori*, Utet p. 544; BL p. 99.

divino secondo una ridefinizione del piacere divino e del divino stessi, formulata dal Nolano, secondo la quale la beatitudine degli dèi non si realizza «in quiete e comprensione», ma «in moto et apprensione»¹¹⁶¹, distinguendosi così veramente dagli appagamenti mondani, effimeri e finiti: la felicità del furioso, possibile solo in relazione a un oggetto infinito, è strutturalmente rivolta al futuro. È la beatitudine nello sforzo, nella trasformazione, nel continuo superamento di sé: adeguato corrispondente psicologico di un universo senza più centro, infinito e in mutazione permanente.

II.III La visione di Diana

Nell'*Ermeneutica del soggetto* Foucault distingue, all'interno della tradizione filosofica occidentale, tra due diversi modi di concepire le condizioni di accesso alla verità. Uno è ciò che lui nomina “momento cartesiano”, a suo dire rappresentativo dell'era moderna, secondo il quale un soggetto dotato di una retta capacità razionale, se questi educa la sua intelligenza con gli studi opportuni e la applica secondo un metodo adeguato, è per natura capace di accedere alla verità. L'altro modello, a suo avviso predominante nell'antichità greco-romana, postula che la ragione non sia condizione sufficiente affinché un soggetto possa aver accesso alla verità. E questo non perché ancora manchi di conoscenze di base o di un corretto metodo scientifico, ma perché deve prima realizzare una trasformazione interiore mediante un rivolgimento dell'attenzione verso di sé e il costante esercizio di una pratica etica. L'insieme di precetti e attività volte a strutturare tale lavoro su di sé, come anche i tentativi messi in atto e le esperienze conseguite, formano il particolare fenomeno che Foucault chiama "spiritualità"¹¹⁶².

Il tipo di conoscenza trattato da Bruno negli *Eroici furori* costituisce un esempio pregnante di tale secondo modello conoscitivo.

1161 *Furori*, Utet p. 713; BL p. 421: «Non sazia, non infastidisca, si porge come per studio infinito, il quale sempre ha e sempre cerca: atteso che la felicità de dèi è descritta per il bere non per l'aver bevuto il nettare, per il gustare non per aver gustato l'ambrosia, con aver continuo affetto al cibo et alla bevanda, e non con essere satolli e senza disio de quelli». Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (1929), p. 33 sgg.: «Anzi non è mai spogliato l'amor divino d'ardente desiderio: il quale è d'acquistare quel che manca del conoscimento divino; di tal modo che, crescendo il conoscimento, cresce l'amore de la divinità conosciuta. Ché, escedendo l'essenzia divina il conoscimento umano in infinita proporzione, e non manco la sua bontà l'amor che gli umani gli portano; però resta a l'uomo sempre felice ardentissimo e sfrenatissimo desiderio di crescere sempre il conoscimento e amor divino. Del qual crescimento l'uomo ha sempre possibilità, da la parte del oggetto conosciuto e amato». Bruno pone in bocca a Laodonio il motto latino «Esuries satiata, satietas esuriens» (Fame saziata, sazietà affamata), il quale richiama *Ecclesiaste*, 24, 29: «Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient».

1162 Cfr. M.Foucault, *L'herméneutique du sujet* (2001), pp. 16-20.

Abbiamo visto come il concetto nolano di eroico furore consista in uno sforzo di tutte le facoltà del soggetto, inclusi i sensi, la corporeità, l'immaginazione, l'intelletto e l'amore, in un cammino conoscitivo che non lascia invariato il soggetto, ma prevede la sua trasformazione per assimilazione all'oggetto del suo pensiero, tale che viene a conoscerlo solo nella misura in cui si assimili ad esso.

Bruno prevede una pratica conoscitiva rivolta a descrivere il *come* del mondo, una sorta di constatazione e descrizione degli stati di cose esistenti, che nell'*Acrotismus* definisce «*historia*»¹¹⁶³. Ma la conoscenza descritta nei *Furori*, e la forma di conoscenza preminente per Bruno, non è tale *historia*. La conoscenza che qui è a oggetto del discorso è una tipologia conoscitiva in cui ne va del soggetto stesso, nella quale si manifesta la sua dignità di essere umano, proprio perché non prevede una semplice applicazione della facoltà razionale di cui è dotato per nascita, ma una strenua applicazione della sua volontà, per perseguire una ricerca infinita, il cui risultato non è certo in partenza, anzi, certa fin dall'inizio è l'impossibilità di un ottenimento chiaro e definitivo, perché l'oggetto della sua ricerca è l'infinito, l'inoggettivabile.

L'*historia* è un tipo di conoscenza descrittiva e transitiva, nella quale la tensione conoscitiva segue la linea discensiva dell'anima, verso il mondo cosale, della pluralità, e qui si ferma, descrivendo, misurando.

L'eroico furore è quasi l'esatto contrario di questa. Il suo punto di partenza è sì il piano della cosalità, della molteplicità infinita in cui si frammenta il descenso della vita, ma il suo principio lo ha in un incontro, nella cosa, con la luce che dall'origine discende nella cosa. Il soggetto in cui germina non è un soggetto neutrale della conoscenza, ma un soggetto capace di incontrare la realtà con un'apertura tale da farsi canale di comunicazione tra i diversi piani dell'essere, tale che nell'incontro col piano delle *res*, la luce che discende nelle cose incontra la luce che discendendo dalla mente illumina la sua anima. Allora, dall'esperienza della «luce che è nell'opacità della materia»¹¹⁶⁴, la quale rappresenta un momento teofanico di rivelazione dell'essere nella bellezza¹¹⁶⁵, il soggetto è mosso a una ricerca che va oltre il piano delle cose, e acceso dall'amore, impegnando la volontà può applicare la sua intelligenza in una risalita del descenso, in un'ascesa che dal piano della frammentazione risalga verso l'unità, verso la fonte della luce: dalle cose, dall'ombra delle cose, alla luce che illumina il senso interno.

È questo un percorso «difficilissimo» che non solo non lascia il soggetto neutrale, ma lo «disquarta», gli impone un sacrificio, addirittura la propria morte. Non fisica, ma morte del sé 'naturale' per realizzare il suo sé 'metafisico'.

1163 *Acr. cam.* (2009), pp. 64 sgg.

1164 *Furori*, Utet p. 695; BL p. 391.

1165 Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischem Symbol Giordano Brunos* (1985).

Bruno rappresenta la ricerca del furioso come un'impresa di rischio e sacrificio, paragonandola al destino di una falena, che cerchi la luce pur sapendo del rischio che corre avvicinandosi ad essa, rischio che aumenta viepiù si avvicini ad essa; e ciononostante cerchi ugualmente la luce, sempre più, sempre più vicino.

Non si tratta quindi di una semplice applicazione di una facoltà naturale, ma di un'impresa eroica, dove l'amore per l'ideale è tanto, da far mettere in secondo piano la conservazione di sé. Come Bruno accenna più volte nei *Furori*, tale ricerca è addirittura un vizio¹¹⁶⁶, vizio divino sì, ma comunque un sovvertimento delle dinamiche naturali, della saggenza che cerca l'equilibrio, per tentare la caccia del divino, a costo dello sconvolgimento di sé.

Tale ricerca ha un carattere cruento, rischioso. È un'avventura nel fitto bosco delle ombre, della molteplicità delle cose, delle opposte pulsioni, delle facoltà.

Pertanto sceglie di rappresentarla con l'immagine della caccia, recuperando e reinterpretando il mito ovidiano di Atteone, e facendone il simbolo dell'eroico amore per la divinità.

In questo racconto di *venatio* filosofica, Atteone rappresenta «l'intelletto alla caccia della divina sapienza, all'apprensione della beltà divina»¹¹⁶⁷. Slacciati i suoi mastini e veltri – immagini raffiguranti l'intelletto e la volontà –, il cacciatore mitico nel seguirli si allontana dai percorsi usualmente battuti per addentrarsi nel folto di una foresta, dove rare sono le impronte umane. Qui presso una fonte sorprende Diana nella sua nudità, mentre la dea era in atto di rinfrescarsi insieme alle ninfe sue compagne. Nella versione ovidiana del mito la dea delle selve, per impedire ad Atteone di raccontare quanto questi aveva visto, lo tramutò in cervo spruzzandogli in volto l'acqua della fonte. Bruno elide questo passaggio, contraendo l'azione della metamorfosi in un solo potentissimo verso: «'l gran cacciator dovenne caccia' », e ponendola come immediata conseguenza della visione della dea:

«Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia
che veder poss' il mortal e divino,
in ostro et alabastro et oro fino
vedde: e 'l gran cacciator dovenne caccia»¹¹⁶⁸

Quei cani, che Atteone aveva sciolto per aiutarlo a scovare e inseguire la preda, ora si gettano su di lui, divorandolo con «morsi crudi e fieri»¹¹⁶⁹.

Il commento filosofico che nel dialogo bruniano accompagna il racconto poetico del mito,

1166 *Furori*, Utet p. 549; BL p. 107.

1167 *Furori*, Utet p. 576; BL p. 155.

1168 *Furori*, Utet p. 575; BL p. 153.

1169 *Furori*, Utet p. 576; BL p. 155.

reinterpreta questo facendone il simbolo della ricerca filosofica del fondamento, e del conflitto interiore che il soggetto soffre per liberarsi dalle cure del quotidiano, nello sforzo di diventare sempre più capace di permanere nella pace della contemplazione intellettuale, in cui sola è possibile per brevi istanti l'esperienza di quella bellezza, da cui sempre egli ricade nei richiami della sensualità.

Le rare e fugaci epifanie del bello¹¹⁷⁰, come «piaghe di vita eterna»¹¹⁷¹, accendono d'amore il cuore del filosofo, rendono questo «furioso», ovvero come strappato al sé mondano, discorsivo e sensuale, e interamente preso nel pensiero di un'origine che, pur presente in tutto in quanto principio e fondamento di tutto, è invisibile e lontana, per la sua irriducibilità ad ogni determinatezza e definizione, e per la finitezza delle facoltà umane che la cercano.

Nella rielaborazione nolana del mito, l'atto di farsi cacciatore, e poi di separarsi anche dagli altri cacciatori per seguire sentieri più aspri e solitari, è simbolo di questo percorso del soggetto, che scorre la molteplicità delle cose, dei discorsi e delle dottrine, per rintracciare le tracce dell'unità, della sua comunicazione nelle cose, e finisce come spaccato in se medesimo, nella lotta contro la parte “inferiore” di sé per emendare le proprie facoltà e farsi simile a quel bene, che gli appare nei rari momenti di contemplazione intellettuale¹¹⁷². È una vera e propria caccia, in quanto il soggetto afferrato in questo desiderio sceglie di non abbandonarsi al fluire delle cose, ma di farsi carico di uno sguardo attivo verso di esse, che le scruti, rilevando la catena aurea che tutte le tiene insieme in unità, in un rete di analogie che raccoglie i molti nell'unità dell'universo, facendo dei molti un'unità razionale e sensibile, che testimonia della presenza in essi del fondamento, e insieme permetta di riconoscere in essi i volti della natura vivente, nella quale si manifesta la divinità, e dalla quale quindi deve prendere avvio ogni ricerca della divinità.

La divinità, il fondamento di ogni essere, non può esser colta adeguatamente dal solo intelletto, il quale può afferrare solo ciò che è finito, determinato. L'Uno si distingue invece proprio per la mancanza di ogni distinzione. Presente in tutto, anima di ogni vita, comprende in sé sempre infinitamente più di quanto possa essere colto dall'intelletto discorsivo e temporale. In ciò consiste, dal punto di vista gnoseologico, la trascendenza del principio, rispetto al quale vale la metafora cusaniense secondo cui la ragione umana «ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col cerchio: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà, tanto più risulterà simile al

1170 Condivido l'interpretazione di W. Beierwaltes, che legge la visione di Diana come esperienza estetica, epifania del vero nella bellezza. Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos* (1985).

1171 *Furori*, Utet p. 671; BL p. 341.

1172 *Furori*, Utet p. 647; BL p. 297: «Comviene dunque che la contemplazione di questo vestigio di luce mi amene mediante la ripurgazione de l'animo mio all'imitazione, conformità e partecipazione di quella più degna ed alta, in cui mi trasformo et a cui mi unisca».

cerchio, ma non si renderà mai uguale a esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli»¹¹⁷³. «A meno che non si risolva in identità col cerchio»¹¹⁷⁴, aggiunge poi il cardinale, e questo sarà anche il messaggio di Bruno, come vedremo esaminando il tema della morte di Atteone.

Per questo il cacciatore mitico «slaccia i veltri e mastini [rappresentanti l'intelletto e la volontà] appo la traccia di boscarecce fiere che sono le specie intelligibili de concetti ideali»¹¹⁷⁵. L'intelletto infatti, che «apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo»¹¹⁷⁶, non può cogliere logicamente, discorsivamente la traboccante pienezza della bellezza, bontà e verità divine. Verso queste tende però la volontà infiammata dal furore eroico, che anima l'intelletto a un superamento continuo degli stadi di comprensione di volta in volta raggiunti¹¹⁷⁷.

Procedendo in tal modo nell'emendazione di sé e nella caccia filosofica, Atteone giunge alla visione di Diana, pregnante simbolo rappresentante la divinità della natura, la presenza del Divino in questa e insieme il Suo continuo trascendere rispetto ai singoli fenomeni che esso genera, fonda e vivifica. La visione di Diana costituisce quindi un momento di alta densità filosofica, che simbolizza nel modo più pregnante il pensiero fondamentale alla base della «metafisica dell'ombra»¹¹⁷⁸ bruniana.

Agli occhi del Nolano l'universo rappresenta una sola organica vita infinita, un grande animale, ombra e simulacro di una sorgente di essere inesauribile e assolutamente semplice: l'Uno, che come anima del mondo forma e vivifica la materia dall'interno, producendo continue metamorfosi, le quali, nonostante la sofferenza e l'estinzione delle singole parti, costituiscono tutte momenti, volti dell'infinita vita dell'Uno-Tutto.

L'Uno, in sé irrepresentabile e insondabile dall'intelletto umano, può essere conosciuto solo nella sua *ombra*, la natura¹¹⁷⁹. La visione di Diana rappresenta l'esperienza di massima intensità che il soggetto può avere della presenza divina nel mondo, ovvero della divinità della natura stessa, di cui il soggetto medesimo è parte integrante:

«Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile non sol che incomprendibile: però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta [...] ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia: cioè quella in

1173 N. Cusano, *De docta ignorantia* (1972), I- III, 10-20.

1174 N. Cusano, *De docta ignorantia* (1972), I- III, 10-20.

1175 *Furori*, Utet p. 576-577; BL p. 155.

1176 *Furori*, Utet p. 578; BL p. 159.

1177 *Furori*, Utet p. 584; BL pp. 165-167.

1178 Espressione tratta da M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno* (1996).

1179 Si veda E. Garin, *Bruno* (1966), p. 57: «Alla divinità s'ascende per la natura...per la vita rilucente nelle cose naturali si monta alla vita che soprassedè a quelle».

quanto splende nelle tenebre»¹¹⁸⁰

Lo sguardo semplice, puro e unificato, capace di cogliere Apollo – rappresentante l'Uno superessenziale – nell'apparire di Diana, si posa sulla realtà individuata e insieme la supera, in una visione cui l'oggetto appare come l'emergere materiale di una forza vivificatrice e formatrice che non si lascia ridurre a nessuna delle cose finite, e non si esaurisce nel ciclo di nascita e dissolvimento che scandisce le esistenze individuali.

Nell'esperienza contemplativa del mondo quale Diana, immagine che riflette la luce del proprio fondamento, non viene colta, per conoscenza diretta, una causa trascendente che dia giustificazione causale, efficiente dell'esistente. Ad essere conosciuto è solo il mondo, l'ombra è il solo orizzonte possibile della conoscenza umana. Ma cogliere il mondo quale ombra, ossia quale specchio, immagine, è già un riconoscere in esso la manifestazione di qualcosa che lo riempie della propria presenza e insieme lo trascende; significa essersi posti rispetto al mondo in atteggiamento di ascolto della «voce della natura, che da ogni luogo leva la propria voce, disegnando la specie delle cose»¹¹⁸¹.

Togliere il velo alla «ricoperta e velata natura»¹¹⁸² non comporta un vedere di là dal mondo, ma un vedere questo come traccia di un'infinita potenza che si esplica in esso.

Il cammino conoscitivo del furioso prende le mosse dalla «corporal bellezza e culto esterno», per innalzarsi, al termine di un faticoso percorso intellettuale, fisico ed emotivo, alla «considerazione e culto della divina bellezza, luce e maestade», la quale può però essere attinta solo «in immagine e vestigio»¹¹⁸³. Per quanto mosso dal desiderio di contemplare la «divina bellezza in se stessa, senza similitudine, figura, immagine e specie», il soggetto conoscente parte dalle immagini e a un'immagine approda.

Il discorso bruniano descrive l'esperienza di rivelazione dell'Uno nella Natura come la visione di un' «immagine», dunque con un termine col quale usualmente esprime l'esperienza umbratile quotidiana, dalla quale prende le mosse lo sforzo di riscatto esistenziale e conoscitivo del soggetto eroico. La visione della divina bellezza è una visione in «immagine». Che il principio «tutto in tutto», e quindi nulla delle cose che sono, sia colto in un'immagine, pur non essendo esauribile in essa o ad essa riducibile, richiede di comprendere la relazione possibile tra l'immagine e il fondamento universale.

La visione di Diana è, nel discorso bruniano, un momento simbolico decisivo per comprendere

1180 *Furori*, Utet pp. 694-695; BL p. 389-391.

1181 *De imag. comp.*, OMN II, p. 495 [Naturae undique conclamantis et rerum species describentis vocem].

1182 *Cena*, Utet p. 454; BL p. 47.

1183 *Furori*, Utet p. 648; BL p. 299.

appieno il significato e le implicazioni della «metafisica dell'ombra».

Bisogna quindi innanzitutto differenziare le differenti modalità di essere 'immagine', le quali ricorrono nel discorso bruniano sugli enti, per distinguere la visione di Diana dal quadro dell'esperienza quotidiana umana.

Da un lato infatti a essere immagini sono le ombre, le realtà sensibili e i simulacri di queste, prodotti dall'immaginazione nel senso interno. Questa tipologia di ombre, considerate da Bruno «immagini», «tracce», è vincolata alle metamorfosi vicissitudinali che scandiscono la vita universale.

"Diana" rappresenta invece una visione altra da quella data alla quotidiana conoscenza degli enti impermanenti e fluidi, che costituiscono la disposizione fattuale del mondo. Nella visione di Diana il soggetto non esperisce come il mondo sia dato empiricamente. Ogni particolare organizzazione data del mondo è per Bruno contingente, ed essenzialmente mutevole. La ruota del tempo, che domina la mutazione vicissitudinale, determina la radicale impermanenza di ogni stato di cose empirico; pertanto in questo tipo di visione, il cui corrispondente conoscitivo viene definito da Bruno nell'*Acrotismo* come *historia*, certo non consiste l'esperienza rappresentata simbolicamente dall'immagine di "Diana".

"Diana" non rappresenta un mondo diverso da quello della quotidiana esperienza empirica. È lo stesso mondo, ad essere mutato è solo l'atteggiamento conoscitivo col quale il soggetto si rapporta ad esso.

L'esperienza del furioso ha realizzato infatti questo: l'assimilazione del soggetto all'unità, che è diventato così capace, per un attimo, di vedere il mondo al di là della frammentazione e mutevolezza in cui ordinariamente appare. "Diana" è il mondo dato alla mente che «sempre intende uno»¹¹⁸⁴, fattasi «occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte»¹¹⁸⁵, divenuta quindi capace di vedere la realtà come un'unità, nel cui specchio si riflette e comunica l'unità della vita universale.

"Diana" rappresenta il massimo grado conoscitivo possibile all'uomo. Il fondamento, in sé, è per la nostra mente come un nulla, poiché infinitamente precedente ogni essenza, ogni determinazione che i nostri sensi e il nostro intelletto possono afferrare. L'Uno è un «profondissimo abisso»¹¹⁸⁶, insondabile e inconoscibile, dal quale la realtà sgorga da sempre, senza un inizio, senza che possa vedersene la fine. Infinitamente, all'infinito, da ogni punto dello spazio la vita emerge in molteplici forme sensibili, dispiegando il proprio ordine a partire da un tale imperscrutabile abisso, che la piena necessità del suo essere coincide con la libertà del suo emergere:

1184 *Furori*, Utet p. 572; BL p. 149.

1185 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 343.

1186 *Causa*, Utet p. 697; BL p. 213: «Non è dunque occhio ch'approssimar si possa o ch'abbia accesso a tanto altissima luce e sì profondissimo abisso».

«Non può fare se non quello che fa, né può volere se non quello che vuole. E nondimeno è necessità assoluta in modo da essere al tempo stesso libertà assoluta: necessità e volontà – come qualsiasi altro attributo – sono in lui la medesima cosa»¹¹⁸⁷

«La sua volontà è la stessa necessità e la necessità è la stessa divina volontà, nella quale la necessità non pregiudica, poiché necessità e libertà sono una cosa sola. La necessità non è, infatti necessità alla necessità, e ancora sopra la necessità non c'è necessità, come sopra la libertà non c'è libertà. In Dio, dunque, la libertà fa la necessità e la necessità testimonia la libertà. Ciò, infatti, che l'immutabile sostanza vuole, lo vuole immutabilmente, il che è volere necessariamente. Ma poiché non vuole necessariamente per una volontà aliena che faccia necessità, bensì per propria volontà, ben lungi dall'essere questa necessità contro la libertà, sono piuttosto una e medesima cosa la stessa libertà, volontà e necessità»¹¹⁸⁸

L'esperienza di Diana è l'esperienza del mondo percepito non come una cosa, una mera fattualità, ma come un emergere sempre nuovo della vita da una fonte invisibile e inesauribile. È vedere il mondo «come uno», sullo sfondo di un nulla, che è insieme tutto ed essenza di tutte le cose che sono.

La visione di Diana rimanda a un principio pensabile solo come libertà, spontaneità e necessità dell'essere: L'Uno come nulla/tutto fontale fondante.

Il farsi "Diana" del mondo agli occhi del soggetto che del mondo cercava il fondamento, capovolge la ricerca dell'*Ur-grund* nella visione del mondo sullo sfondo dell'*Un-grund*: «È l'Ur-convertito originariamente nell'Un-, è il fondamento che appare come abisso, è la verità che emerge liberamente dal proprio nulla»¹¹⁸⁹.

Ciliberto, sottolinea dunque con ragione che nel quadro della metafisica dell'ombra dall' 'effetto' non si possa risalire alla 'causa', in quanto «della divina sostanza [...] non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, ombra et enigma»¹¹⁹⁰.

Nella visione di Diana in effetti è come se l'orizzonte metafisico si ritraesse, e il fondamento

1187 *Lampas tri. stat.*, OM, p. 1018-1019 [Non potest facere nisi quae facit, nec velle nisi quae vult. Cum hoc tamen est ita absoluta necessitas, ut etiam absoluta libertas sit: necessitas enim et voluntas – sicut et reliqua omnia – sunt idem]. Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, cit., pp. 210 sgg.

1188 *Summa term. metaph.*, OLC I 4, p. 95; trad. it. di Guido Del Giudice, *Somma dei termini metafisici* (2010), p. 163 [Eius voluntas est ipsa necessitas et necessitas est ipsa divina voluntas, in qua necessitate non praeiudicatur libertati, quandoquidem necessitas et libertas unum sunt. Necessitas enim necessitati non est necessitas, rursum supra necessitatem non est necessitas, sicut supra libertatem non est libertas. Ibi ergo libertas facit necessitatem et necessitas contestatur libertatem. Quae enim vult immutabilis substantia, immutabiliter vult, hoc est necessario velle. Quia vero non vult necessario aliena voluntate faciente necessitatem, sed propria voluntate, multum abest ut haec necessitas sit contra libertatem, quin potius ipsa libertas voluntas, voluntas, necessitas sunt unum et idem]. Cfr. A. Eusterschulte, *Analogia*, cit., pp. 210 sgg.

1189 Sono parole dette da S. Givone a proposito del mito, ma che trovo adatte a illuminare questo contesto. Si veda S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 32.

1190 Cfr. M. Ciliberto, "...Per speculum et in aenigmate..." (2009), in OMNII, p. XXVII.

trascendente venisse a sfumare nel rilucere dell'esperienza contemplativa dell'immagine.

Bruno, recuperando un'associazione che era stata già di Ficino¹¹⁹¹ paragona l'Uno inconoscibile al dio Apollo, affermando che il fondamento può essere conosciuto solo in maniera mediata, aprendo lo sguardo alla natura, per cogliere «la luce che riluce nella materia»: Diana.

La rivelazione di Diana stabilisce quindi al contempo che Dio in sé, quale Apollo, è inaccessibile allo sguardo umano. Per esprimere questo pensiero Bruno ricorre in un passo dei *Furori* a una metafora di origine biblica¹¹⁹²: «[Dio] fa copia di far vedere al meno le sue spalli, che è il farsi conoscere mediante le cose posteriori et effetti»¹¹⁹³.

Anche nel suo mostrarsi come visione sensibile assoluta, come mondo, a uno sguardo fattosi uno e semplice, libero dalle determinazioni che frammentano la rivelazione dell'essere, ovvero nel darsi come Diana, Apollo/Dio si dà a conoscere solo attraverso la mediazione delle specie intelleggibili. Questa è una convinzione che accompagna Bruno sin dal *De umbris*, dove le ombre valgono come «protezione» dalla luce irrepresentabile, come medio conoscitivo, ma anche come forma imprescindibile dell'esperienza. L'ombra, anche nel momento di massima realizzazione della sua potenzialità disvelatrice, mantiene l'ambivalenza descritta fin dalle prime pagine del *De umbris*: essa rappresenta il limite necessario e insieme la condizione di possibilità di ogni ascesa. «Grazie alla loro gradazione gerarchica le specie garantiscono l'ascesa dell'anima, ma possono anche frenarla. Non è possibile afferrare o comprendere con un concetto la verità e la bellezza divine, eppure in questo stato siamo condannati alla conoscenza concettuale e mediata. Come la luce fisica ha bisogno di un medium, così anche la luce intelleggibile»¹¹⁹⁴:

«Nella regione intellettuale dove splende il sole dell'intelletto agente mediante la specie intelligibile formata e come precedente da l'oggetto, viene a comprendere de la divinità l'intelletto nostro o altro inferiore a quella. Perché come l'occhio nostro (quando veggiamo) non riceve la luce del foco ed oro in sustanza, ma in similitudine; così l'intelletto, in qualunque stato si trove, non riceve sustanzialmente la divinità [...], rimanendo la divinità e divina bellezza una ed exaltata sopra le cose tutte»¹¹⁹⁵

Ancora Bruno, in altro passaggio dei *Furori*, approfondisce il discorso sulla rimanente forma dell'umbratilità anche nella «visione immediata», quando l'«occhio è fatto uno al cospetto di tutto l'orizzonte», riprendendo le osservazioni sul corpo come elemento opaco frapposto al carattere

1191 M. Ficino, *De Sole*, in E. Garin, *Prosatori latini del quattrocento* (1952), p. 991: «Il Sole, ossia Febo signore delle Muse, e cioè dell'intelligenza, secondo quel che dicevano i platonici e Dionigi, è la visibile immagine di Dio. Così anche Febea, cioè la Luna, è immagine di Febo, a quel modo che esso è l'immagine di Dio. Come dice Ipparco, essa è lo specchio del Sole che riflette su di noi la luce del Sole che la investe».

1192 Il riferimento è a *Esodo* 33, 19-22. Cfr. M. A. Granada, *Introduction* (1999), p. CVIII.

1193 *Furori*, Utet p. 665; BL p. 331.

1194 Spruit, *Il problema della conoscenza* (1988), p. 261.

1195 *Furori*, Utet p. 733; BL p. 459.

diafano dell'anima¹¹⁹⁶.

La visione di Diana, spiega Bruno, non è una trans-umanazione tale da eliminare il velo dell'ombra, ovvero anche la forma della conoscenza mediata dalla «specie intelligibile», o della luce intelligibile stessa, nel cono di proiezione della quale – che forma lo spazio del senso interno – è possibile ogni conoscenza. Ciò di cui il furioso si libera nell'attimo del suo apice contemplativo è dei vincoli che legano la sua attenzione alla cura del corpo, i quali lo costringono a esperire la realtà frammentariamente, per «forami e per fenestre», per distinzioni e numeri, come quando si vede attraverso delle acque torbide, o di traverso a un'aria nebbiosa. La liberazione momentanea di questo «peso», in quell'attimo che Bruno definisce attraverso la metafora «cabalistica» della «morte di bacio», dà certo l'impressione, per la grande liberazione e l'eccellenza della visione ottenuta, di «veder come senza mezzo», ma, precisa Bruno, non si tratta di vedere senza mediazione, ma di vedere senza più «perturbazioni» dovute alla materialità, come quando, al diradarsi delle nebbie, per l'ottenuta limpidezza della vista, si crede di vedere senza alcuna mediazione. Ma il medio c'è, come nella più alta contemplazione rimane il medio dell'animo, naturalmente trasparente alla luce, così nella limpida vista sensibile rimane il «mirar per l'aria puro, lucido e terso»¹¹⁹⁷.

Osserva Granada che «l'espèce intelligible avec laquelle notre intellect s'unit à la divinité est celle de l'univers infini et homogène comme divinité «expliquée, celle de la nature engendrée come un, étant et vrai [...]. Diana est, donc, l'espèce intelligible suprême que notre intelligence peut atteindre et former comme totalité de l'être naturel, comme vérité de l'unité de l'être, comme unité de la substance infinie [...] qui est la manifestation de Dieu lui-même»¹¹⁹⁸.

L'esperienza espressa da Bruno nel simbolo di Diana è la visione e il sentimento – non bisogna dimenticare che per Bruno l'atto di intelligenza del furioso è sempre alimentato eroticamente e quindi collocato emozionalmente – dell'assoluto nel finito, e della consustanzialità degli enti, ovvero la conoscenza concreta, nello specchio dell'immaginazione sensibile, dell'unità della vita.

Uso il termine "concreto" avvertitamente: la grande novità dei *Furori*, rispetto a uno straordinario dialogo come il *De la causa*, ad esempio, è che i fondamenti della metafisica bruniana vengono qui riportati all'esperienza esistenziale dalla quale sono maturati.

Poiché infatti la metafisica di Bruno non si sviluppa in modo deduttivo da assunti ritenuti certi,

1196 *De umbris*, concetto V, in OMN I, p. 91.

1197 *Furori*, Utet p. 733; BL p. 459: «La visione immediata, detta da noi ed intesa, non toglie quella sorte di mezzo che è la specie intelligibile, né quella che è la luce; ma quella che è proporzionale alla spessezza e densità del diafano, o pur corpo al tutto opaco tramezzante; come avviene a colui che vede per mezzo de le acqui più e meno turbide, o aria nimbo e nebbioso; il quale s'intenderebbe veder come senza mezzo, quando gli venesse concesso de mirar per l'aria puro, lucido e terso».

1198 M. A. Granada, *Introduction* (1999), p. CIX.

ma piuttosto come 'muovendosi intorno' ad un'esperienza fondamentale e ineffabile, rapportandosi a questa 'espressivamente', e affrontandola da differenti prospettive, nella sperimentazione di differenti modalità discorsive nel tentativo di esprimerla adeguatamente¹¹⁹⁹, è a questa esperienza che la metafisica bruniana va riportata, per rivelarne la portata esistenziale e offrire un possibile terreno di verifica.

Questo è ciò che Bruno fa precisamente coi *Furori*, conducendo il lettore a quel punto di crisi del soggetto discorsivo e discriminante, dove «non più vegga come per forami e per fenestre [...] non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione»¹²⁰⁰, ma «avendo gittate le muraglie a terra»¹²⁰¹ apprende che quel mondo, che fino adesso percepiva come esterno a sé e separato da sé, non è se non un volto della medesima vita universale che anima anche lui dal più profondo, e della quale, come soggetto finito, è un volto tra gli altri volti.

Il cacciatore Atteone diventa preda della sua stessa caccia, poiché la verità ricercata gli si manifesta come una presenza che assorbe il profondo della sua esistenza individuale nell'unità della sostanza universale: lo sguardo, la potenza che fondano la sua esistenza, sono a fondamento di ogni porzione della vita cosmica.

Questo vertice conoscitivo e esperienziale, dal quale germina e nel quale si fonda il nucleo della metafisica bruniana dell'Uno, è da differenziare dalla *copulatio* averroista. Quest'ultima si realizza, secondo la sitesi di B. Nardi, «quando la mente umana, per via di astrazione, si sarà procacciato il possesso di tutti gl'intelligibili con l'acquisto di tutte le scienze, allora l'intelletto agente si troverà unito totalmente come forma all'intelletto in potenza»¹²⁰², costituendo uno stato nel quale, come esprime Granada, «l'intellect agent ne sera pas simple cause efficiente de nos intellections successives, mais notre propre forme»¹²⁰³.

1199 Cito qui di seguito un brano di Bergson, che ho spesso avuto presente nella stesura di questo lavoro su Bruno: «Un système philosophique semble d'abord se dresser comme un édifice complet, d'une architecture savante, où les dispositions ont été prises pour qu'on y put loger commodément tous les problèmes. Nous éprouvons à le contempler sous cette forme, une joie esthétique. [...] Mais un contact souvent renouvelé avec le pensée du maître peut nous amener, par une imprégnation graduelle, à un sentiment tout différent. [...] A mesure que nous cherchons davantage à nous installer dans la pensée du philosophe au lieu d'en faire le tour, nous voyons sa doctrine se transfigurer. D'abord la complication diminue. Puis les parties entrent les unes dans les autres. Enfin tout se ramasse en un point unique, dont nous entons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. [...] Toute la complexité de sa doctrine qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer» (H. Bergson, *L'intuition philosophique*, in: Bergson (1946), cap. IV, pp. 118-119).

1200 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

1201 *Furori*, Utet p. 696; BL p. 393.

1202 B. Nardi, *La mistica averroista e Pico della Mirandola* (1958), p. 134.

1203 M. A. Granada, *Introduction* (1999), p. CX. A Granada devo il prezioso rinvio all'articolo di B. Nardi sopracitato.

L'unione del furioso con Diana invece, rappresenta sì l'apice di un'ascesa conoscitiva, la quale però si realizza nella conoscenza di dio nella natura, nella «sua genitura che gli è simile», «contractée dans l'espèce intelligible suprême de la substance une et infinie»¹²⁰⁴.

La grande originalità dell'esperienza di beatitudine del furioso è che questa rappresenta una «felicità d'affetto» che si realizza in «questa vita, et in questo stato ha il suo modo d'essere»¹²⁰⁵, attraverso il mutarsi di atteggiamento del soggetto verso la natura, mediante il quale si realizza il perfezionamento deificante della sua contemplazione. L'apice dell'ascesa consiste in una trasformazione del soggetto¹²⁰⁶, che lo rende capace di vedere la natura nella sua realtà di manifestazione sensibile della luce divina, Diana umbratile che riflette la luce inaccessibile dell'Apollo divino.

La sola unione con Dio possibile per l'uomo è nella natura infinita, attraverso la mediazione della specie intelligibile. Per quanto il furioso aspiri all'unione immediata con Dio, il suo solo orizzonte di incontro con il trascendente resta il suo riflesso sensibile, la sua ombra, ovvero la natura.

Bruno sottolinea questo punto anche attraverso la fitta trama di riferimenti che attraversa le pagine dei *Furori* dedicate alla somma contemplazione. Granada rileva acutamente che il Nolano riprende formule che compaiono nel testo biblico, come in autori della teologia cristiana – quali Tommaso d'Aquino e Ficino – a descrivere lo stato dell'anima nella contemplazione beatifica di Dio, impiegandoli a significare la condizione immanente e impermanente del furioso¹²⁰⁷. Se Tommaso afferma che «la contemplazione della verità ha inizio in questa vita, ma viene perfezionata in quella futura»¹²⁰⁸, Bruno riprende la sua affermazione per trasformarla in senso completamente immanente: «Cotal felicità d'affetto comincia da questa vita, et in questo stato ha il suo modo d'essere»¹²⁰⁹. Il nettare e l'ambrosia, che Ficino prometteva alle anime pure liberate dal loro corpo materiale¹²¹⁰, vengono attribuiti da Bruno allo stato di gioioso incontro con la

1204 M. A. Granada, *Introduction* (1999), p. CX.

1205 *Furori*, Utet p. 712; BL, p. 421.

1206 Per questo impiego del termine "trasformazione" a proposito del furioso, si veda, ad esempio, *Furori*, Utet p. 579; BL p. 158: «Ecco dunque come l'Atteone, messo in preda de suoi cani, perseguitato da proprii pensieri, corre e drizza i novi passi; è rinovato a procedere divinamente e più leggiemente, cioè con maggior facilità e con una più efficace lena, a' luoghi più folti, alli deserti, alla reggion de cose incomprendibili; da quel ch'era un uom volgare e commune, dovien raro ed eroico, ha costumi e concetti rari, e fa straordinaria vita. Qua gli dàn morte i suoi gran cani e molti: qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriasi di nettare».

1207 Cfr. M. A. Granada, *Introduction* (1999).

1208 Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles* (1975), III, 63, 7, p. 696: «A codesta ultima e perfetta felicità [la visione di Dio] niente in questa vita assomiglia maggiormente che la vita contemplativa. Ecco perché i filosofi, che non poterono avere una piena conoscenza di quell'ultima felicità, posero l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione che è possibile in questa vita. E per questo nella Sacra Scrittura la vita contemplativa è quella più elogiata [...]. Infatti la contemplazione della verità inizia in questa vita, ma viene perfezionata in quella futura: invece la vita attiva e quella civile non superano i limiti della vita presente».

1209 *Furori*, Utet p. 712; BL p. 421.

1210 M. Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. R. Marcel, vol. III, Paris, 1970, libro XVIII, cap. 8, p. 204. Qui Ficino tratta «de statu animae purae, precipue secundum Platonicos», facendo del nettare e

natura vivente, dischiuso al furioso dalla sua metamorfosi¹²¹¹. Bruno si riferisce anche alle acque, che nella Bibbia descrivono lo stato beato delle anime nel regno di dio¹²¹², trasvalutando questa immagine – secondo il già esaminato procedimento del «commento in negativo», caratteristico in Bruno – nell'usarla per descrivere la trasformazione immanente a oggetto dei Furori¹²¹³.

Attraverso la rivelazione della nudità di Diana, della natura svelata come simulacro del fondamento, il soggetto non ottiene però un coronamento definitivo, come a dire una posizione di stabile certezza conoscitiva.

Essa rappresenta un attimo di intensa luce, nell'inarrestabile ruota dei cambiamenti cui nulla può porre freno. La visione di Diana rappresenta la maturazione intellettuale, il momento di più piena coscienza di quella rivelazione della luce dalla quale ha germinato il furore.

Nella visione di Diana non viene a manifestarsi ciò che prima non si manifestava. La luce si manifesta sempre, dice Bruno, se non la percepiamo è a causa di una distrazione del nostro sguardo, a causa della "caduta" della nostra anima, che dalla sua trasparenza originaria è fatta torbida, e inquieta, a causa di una disordinata e incosapevole relazione col corpo.

Se all'apice di uno strenuo impegno conoscitivo l'uomo è capace di vedere il mondo come riflesso della luce intelligibile, questo è perché, grazie a un percorso di ardua unificazione e raccoglimento di sé, è riuscito a preparare lo sguardo all'accoglimento di quella rivelazione continua che è la vita, nella quale l'Uno si manifesta sempre, dando origine a un'incessante mutazione dell'ordine materiale, la quale nasce dal conflitto, nel quale il numero finito delle cose finite è teso nell'espressione infinita dell'infinita potenza di Dio¹²¹⁴.

dell'ambrosia un'immagine della verità, della quale si nutrono gli déi e le anime pure che fanno parte del loro seguito. Ficino riprende un'immagine cara alla tradizione platonica, che ha la sua origine nel Fedro, 247e: «Dopo aver contemplato allo stesso modo le altre entità reali ed essersene saziata, si immerge nuovamente nell'interno del cielo e torna a casa. E una volta arrivata, l'auriga, arrestati i cavalli davanti alla mangiatoia, li foraggia di ambrosia e dopo questa li abbevera di nettare». Si veda anche Plotino, *Enn.* VI, 7, 35, 24-27: «Quando l'intelletto diventa privo di senno, "ebbro di nettare", è allora che diventa amante, perché si espande nel benessere della sazietà, e per l'intelletto essere ebbro di una tale ebrezza è meglio di una solenne sobrietà».

1211 *Furori*, Utet p. 579; BL p. 159: «Qua gli dan morte i suoi gran cani e molti: qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriasi di nettare»; *Furori*, Utet p. 710; BL p. 417: «In questo dunque che l'intelletto concepe la luce, il bene, il bello, per quanto s'estende l'orizzonte della sua capacità, e l'anima che beve del nettare divino e de la fonte de vita eterna, per quanto comporta il vase proprio; si vede che la luce è oltre la circonferenza del suo orizzonte, dove può andar sempre più e più penetrando; ed il nettare e fonte d'acqua viva è infinitamente fecondo, onde possa sempre oltre ed oltre inebriarsi».

1212 *Giovanni* 4,14; 7, 37-38.

1213 *Furori*, Utet p. 519; BL p. 49: «Quella ["la prima intelligenza, la quale è come la Diana tra le nimfe de gli deserti"] con la sua sola presenza e gemino splendore del bene e del vero, di bontà e bellezza appaga le volontà e gli intelletti tutti: aspergendoli con l'acque salutifere di ripurgazione».

1214 Vorrei richiamare qui una riflessione di Seidengart sulla sofferenza degli enti finiti, presi nella vicissitudine in cui si esprime la potenza di Dio. Bruno ammette che l'imperfezione caratterizza gli enti particolari e finiti: essere finito, significa mancare d'essere, significa essere in contatto con altri esseri finiti e dipendere da questi. Da questa mancanza d'essere (poiché nessuno degli enti può giungere ad esaurire tutte le forme d'essere) proviene un desiderio infinito che ci spinge ad essere tutto ciò che possiamo essere, ma che non siamo ancora, e che potremo essere solo progressivamente e successivamente, mai integralmente e immediatamente in atto. Cfr. J. Seidengart,

Diana rappresenta il momento di massima rivelazione di una verità che coinvolge il soggetto della conoscenza in questa rivelazione stessa, facendo di esso l'oggetto del suo stesso cercare, e addirittura l'epicentro del rivelarsi dell'essenza della vita.

Per Bruno non vi è che un fondamento: la natura. La quale è materia animata, formata dal di dentro, da un onnipresente centro d'infinita potenza che sempre preme per esplicarsi. Un'infinita potenza di vita, identica, indivisibile, che soggiace ad *ogni* esistenza finita come sua sorgente, causa e principio.

L'incontro con Diana, incontro in un certo senso proibito, perché cercato da una tensione eroica che sfida i limiti naturali dell'uomo, tanto da essere chiamata «vizio divino» da Bruno, coincide con un sacrificio del cacciatore. Un suo coinvolgimento nella scena della visione. La rivelazione della verità nella natura non può lasciare inalterato il soggetto, in quanto il soggetto è parte di essa. Ciò che si rivela nella teofania è presente nel profondo del soggetto come suo fondamento, causa e principio. Tutto in tutto, è a monte della vita del soggetto come lo è di qualsiasi altro oggetto, finanche della somma infinta delle infinite cose che sono: l'universo.

Interrogando l'universo, il soggetto scopre il proprio fondamento. Interrogando sé, ascoltando «la voce della natura, che da ogni luogo leva la propria voce, disegnando la specie delle cose»¹²¹⁵, conosce la potenza creatrice che fonda l'essere di tutte le cose.

Guardando all'interno di sé, il soggetto scopre una produzione di forme immaginali analoga alle mutazioni naturali all'esterno di sé. Vede che, come la natura dalla superficie della sua molteplicità è per così dire trattenuta e raccolta in un'unità infinitamente semplice, dalla quale si produce ogni varietà, così all'interno di sé, dalla molteplicità delle ombre date al senso, risale all'unità dell'unico senso interno cui sono date immagini, ombre, percezioni, «che annunciano al padrone le realtà sensibili»¹²¹⁶. Inoltre scopre che questo senso è animato da una forza produttrice, una potenza fantastica che modifica all'infinito quanto appreso dai sensi, trasformandolo in forme sempre nuove¹²¹⁷. E vede inoltre che questo senso interno, pur raccogliendo, producendo infinite forme in continua trasformazione e successione, resta «integro in tutte le sue parti»¹²¹⁸. Indagando le dinamiche di questo senso interno, che essendo essenzialmente produttivo di immagini

Le destin de l'âme..., cit., p. 389. Bruno dice in *De la causa*, Utet p. 694; BL p. 207-209: «Queste cose non sono atto e potenza, ma sono difetto e impotenza, che si trovano nelle cose esplicate, perché non sono tutto quel che possono essere, e si forzano a quello che possono essere. Laonde, non possendo essere insieme e a un tratto tante cose, perdono l'uno essere per aver l'altro: e qualche volta confondono l'uno essere con l'altro, e talor sono diminuite, manche e stroppiate per l'incompossibilità di questo essere e di quello, e occupazion della materia in questo e quello».

1215 *De imag. comp.*, OMN II, p. 495.

1216 *De imag. comp.*, OMN II, p. 543.

1217 *De imag. comp.*, OMN II, p. 661: «La potenza fantastica, che architetta le proprie costruzioni combinando in forme molteplici quanto è stato appreso da vista e udito» è «un pittore artefice di immagini certamente infinite».

1218 *De imag. comp.*, OMN II, p. 543.

fantastiche può essere chiamato "spirito fantastico", riconosce che queste producono tale molteplicità come sviluppandosi da un centro intimo, situato nel profondo del sé, più originario ancora di ciò che usualmente percepisce come se stesso. Da questo centro lo spirito fantastico si esplica produttivamente «quasi irraggiando a tutta l'ampiezza» del senso interno lungo «innumerevoli linee» che si dipanano «dal centro unico, le quali escono da lì come da una radice comune, e ad esso si riconducono come una radice»¹²¹⁹. Il senso interno si sviluppa quindi come un cono, il cui vertice è la mente, quel grado di unità e semplicità più alto dell'ascesa interiore, dalla cui direzione proviene anche la luce primigenia che illumina il senso interno, distribuendo ai sensi «l'una o l'altra proprietà»¹²²⁰, e rendendoli così partecipi di quell'intelletto, il quale rende conoscibili le ombre come la luce rende visibili i colori¹²²¹.

Dall'esperienza delle ombre il soggetto perviene alla conoscenza di quella forza che inabita lui stesso, costituendolo dal suo interno; avverte nelle proprie dinamiche conoscitive e nella forza vitale, che definisce la sua più intima essenza, la presenza di quell'artefice interno il quale origina l'universo intero¹²²².

Così l'uomo, indagando la natura, conosce il più intimo segreto della propria esistenza, ed ascoltando sé intuisce concretamente, per *esserlo* in profondità egli stesso, il fondamento vivente delle cose.

È pertanto profonda, giusta l'osservazione di Cassirer, che in Bruno la conoscenza della natura e la conoscenza di sé vadano di pari passo, anzi germinino l'una dall'altra in un rapporto di connessione interdependente¹²²³.

Secondo Cassirer infatti la rappresentazione nolana dell'universo e della natura, il suo pensiero dell'infinito non sono fondati sull'intuizione empirica e matematica, né potrebbero esserlo, in quanto i fondamenti del pensiero bruniano escludono che i sensi o l'intelletto possano metterci in relazione con l'infinito.

«Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione; perché l'infinito non può

1219 *De imag. comp.*, OMN II, pp. 540-543 [Intimus interea sensus in cunctis suis partibus est integer; toto namque spiritu audit, toto videt, unde aliis alia distribuit, et quasi a centro ad amplitudinem circumferentiae innumeras uno eiacularans lineas inde tanquam ex communi radice exeuntes, et in quod tanquam radicem reducuntur].

1220 *De imag. comp.*, OMN II, p. 543.

1221 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 217: «Come infatti nessun colore è in atto senza luce, per quanto l'uno possa esplicitarsi di più, l'altro di meno, così niente può in alcun modo conoscere senza essere partecipe dell'intelletto; e noi affermiamo che questo rapporto di partecipazione, secondo la diversità delle cose e la moltitudine delle specie, per successione analogica discende in tutto, mentre il senso ascende, come da qui l'immaginazione ascende, da lì invece parimenti ascende e discende la ragione, di modo che una medesima virtù e un medesimo principio del conoscere può ricevere denominazioni diverse secondo le diverse funzioni e differenze di mezzi».

1222 *De imag. comp.*, OMN II, p. 543: «Mentre veglia, l'uomo è maestro, ma mentre sogna, Dio stesso lo fa partecipe di sé»: così Bruno sintetizza poeticamente l'esperienza della potenza divina nell'esplicitarsi della forza fantastica individuale.

1223 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos* (1963), pp. 197 sgg.

essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sostanza e l'essenza; e chi negasse per questo la cosa, perché non è sensibile o visibile, verrebbe a negar la propria sostanza ed essere»¹²²⁴

«Chi negasse per questo l'infinito, perché non può conoscerlo con i sensi, *verrebbe a negar la propria sostanza ed essere*»: Bruno afferma qui implicitamente che l'infinito, il quale tendiamo ad indagare rivolgendo le nostre facoltà verso lo spazio esterno, costituisce la nostra propria sostanza ed essere.

Pertanto per Bruno la conoscenza del fondamento della realtà esteriore non si realizza «con guardar le stelle [...] al cielo empireo [...] sopra il cristallino»¹²²⁵, ma rivolgendo l'attenzione verso sé, verso le più intime dinamiche della nostra presenza vitale.

Fare altrimenti sarebbe per Bruno fare come la cagna di Esopo, che cercava fuori di sé, riflesso dall'acqua di un fiume, il pezzetto di carne che già aveva in bocca¹²²⁶.

Nella *Cena* Teofilo spiega che in un universo finito ed omogeneo non bisogna «cercar la divinità rimossa da noi», perché «l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi», così come «gli coltori de gli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sé»¹²²⁷.

Per poter essere compresi l'infinito, e la divinità della quale l'infinito è espressione, dobbiamo indagare con lo stesso organo col quale percepiamo il nostro essere e la nostra presenza vitale: «Das Prinzip [dieser] Erkenntnis ist nirgends anders, als im Prinzip des Ich, im Prinzip des Selbstbewußtseins zu suchen»¹²²⁸.

Diana, nel momento in cui viene veduta, vede lo sguardo di chi la guarda. Al disvelamento della sua nudità corrisponde la trasformazione del cacciatore nella preda della propria caccia. Il simbolo cela il massimo stato contemplativo cui guida la dottrina dell'amore filosofico condivisa da Bruno, per la quale solo amando si conosce l'intelligibile, poiché l'amore fa conoscere assimilando all'oggetto desiderato, e la verità intelligibile può essere conosciuta solo nella misura in cui la si è, solo nel *vissuto*.

In questo senso Cassirer comprende appieno l'insegnamento di Bruno quando afferma: «Der

1224 *De l'infinito*, Utet p. 35; BL p. 59.

1225 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 316.

1226 Esopo, *La cagna che portava la carne*, in *Favole*, Rizzoli, Milano 1982, p. 211: «Una cagna attraversava un fiume con un pezzo di carne in bocca. Vide la propria immagine riflessa nell'acqua, credette che si trattasse di un'altra cagna con un pezzo di carne più grande, e, lasciato andare il suo, balzò giù per afferrare quello di quell'altra. Ecco come fu che rimase senza l'uno e senza l'altro: all'uno non ci arrivò perché non c'era; all'altro perché esso fu portato via dalla corrente». Cfr. *Spaccio*, Utet pp. 321-322; BL p. 337; *De immenso*, OLC, I-II, p. 118 (trad. it., p. 664).

1227 *Cena*, Utet pp. 454-456; BL p. 49-51.

1228 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos* (1963), pp. 198-9.

Mensch findet sein wahres Ich erst, indem er das unendliche All in sich hinein zieht, und indem er auf der anderen Seite sich selbst zu ihm erweitert»¹²²⁹, e ancora, come a commentare il disvelamento della natura attraverso la morte della propria individualità desiderante, il ritrovamento di sé e della verità della natura attraverso il sacrificio di sé: «Hier verwischt sich auch die Grenze vom Tod und Leben: denn im Tode, im Aufgeben der individuellen Daseinsform, wird erst die eigentliche Wahrheit und Universalität des Lebens selbst erfaßt»¹²³⁰.

È nell'auscultare sé, esaminando le forze vitali e produttrici che si esplicano nel proprio spirito, che l'uomo prepara la rivelazione di Diana, la quale è sempre anche rivelazione di ciò che il soggetto stesso, nel profondo, è. Il sapere che il soggetto matura nella propria caccia, al culmine di un'intensa esperienza esistenziale, amorosa e intellettuale, non è un sapere «von bloß abstrakter, rein diskursiver Art; es ist eine intuitive Gewißheit, die, statt aus dem logischen Verstand, vielmehr aus dem spezifischen Lebensgrund des Ich stammt und aus ihm beständig aufs neue hervorquillt»¹²³¹.

Questa certezza rappresenta la massima beatitudine contemplativa che il soggetto possa ottenere «in questo stato» della sua umbratilità, ma non un conseguimento definitivo, il quale sciolga per sempre il soggetto dalle tensioni e dai limiti connaturati alla sua forma. È una certezza che il soggetto può continuare ad alimentare solo nella misura in cui permane nello sforzo di assimilarsi all'universale, vegliando su di sé e sulle ombre, restando in ascolto delle forze che – per chi sa osservare – si manifestano nella vita fantastica del senso interno e nelle forme viventi del mondo materiale¹²³². Ma è una certezza che il soggetto può anche perdere, qualora abbandonasse la tensione di scambio dialettico tra l'Uno e il molteplice, tra l'oggetto e il soggetto, dalla quale sola matura tale consapevolezza, per cedere ai «filtri di Circe», ovvero alle illusioni e ai richiami della molteplicità vicissitudinale.

1229 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos* (1963), pp. 198-9.

1230 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos* (1963), p. 200.

1231 E. Cassirer, *Individuum und Kosmos* (1963), p. 200.

1232 Questa lettura è condivisa da Moog Grünwald, che sintetizza brillantemente così: «Damit ist die platonische Erkenntnistheorie in eine Ästhetik 'verkehrt', der eine Intention zugemessen wird, die kühn übersteigt, was – platonisch – der philosophischen Dialektik zukommt: sie begnügt sich nicht, das Intellegible 'einzusehen', damit am Göttlichen teilzuhaben, vielmehr das Intellegible als unendliche Bewegung selbst hervorzubringen und damit selbst göttlich zu sein». Si veda Moog Grünwald, *Eidos/Idea/Enthousiasmos* (2006), p. 99.

II.IV La morte di bacio

Nei capitoli precedenti abbiamo descritto l'esperienza del furioso come una caccia sofianica che muove circolarmente all'interno del mondo dell'ombra, muovendo dal riconoscimento dell'ombra come traccia e approdando alla visione della natura intera come traccia e simulacro del divino.

Quando la poesia del filosofo, parlando della visione di Diana, annuncia «ecco tra l'acqui», intende «nello specchio delle similitudini, nell'opere dove riluce l'efficacia della beltade e splendore divino»¹²³³, ovvero nella natura vivente in cui «la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte alle porte de nostri sensi et altre potenze conoscitive e apprensive»¹²³⁴.

La natura, come esplicazione spontanea, libera e insieme necessaria dell'ineffabile, sempre comunica il potenziale infinito che è fondamento della vita. Se l'uomo non è capace di vedere coscientemente questa luce, ciò avviene per una corruzione del suo sguardo, che distoglie l'attenzione dal contatto con il fondamento, tenendola legata a preoccupazioni e desideri quotidiani.

Il furioso, che rivolgendo l'attenzione verso di sé «ritiresi quanto può all'unità, contrahasi il più possibile in se stesso»¹²³⁵, può distaccarsi dalle cure materiali quel tanto da accogliere «le frecce de Diana o di Febo»¹²³⁶, ovvero la luce che splende nella natura «da parti innumerabili tali e tante che son tutte le specie delle cose»¹²³⁷, e forse così giungere a quella «Anschauung der Welt sub specie aeterni»¹²³⁸, in cui «non vede più come per forami e per finestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglia a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri [...]. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte raggioni, che è la Monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua immagine: perchè dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna»¹²³⁹. Questo momento teofanico¹²⁴⁰,

1233 *Furori*, Utet, p. 577; BL p. 155.

1234 *Furori*, Utet, p. 501; BL p. 23.

1235 *Furori*, Utet, p. 657; BL p. 315.

1236 *Furori*, Utet, p. 671; BL p. 341.

1237 *Furori*, Utet, p. 671; BL p. 341-343.

1238 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 6.45.

1239 *Furori*, Utet pp. 696-697; BL p. 393.

1240 Come sottolineato da T. Leinkauf (2005), p. 197sg.: «Die angezielte [...] Schau des Einen ist sowohl selbst Moment der Theophanie oder Epiphanie des reinen Einen, denn sie bringt in ihrem Selbstgelingen die stärkste Präsenz des Einen zum Ausdruck». Si veda anche W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in W. Beierwaltes (1985), p. 428: «In der Schönheit sieht er Weisheit oder Wahrheit als die Erscheinung des göttlichen Seins an sich. Diana [...] ist diese Erscheinung. Sie verweist durch sich, d.h. Als 'Licht im Schatten der Materie' auf den Grund ihrer Erscheinung, auf das absolute Licht [...]: Apollo».

in cui l'immanenza sfuma nella trascendenza e viceversa, coincide con quella modificazione nel soggetto contemplante, che Bruno indica metaforicamente come «morte dell'anima» e simbolicamente con il dilaniamento di Atteone ad opera dei suoi cani.

Il soggetto, per giungere alla visione di Diana, deve gradualmente distaccarsi dai «lacci delle cure»¹²⁴¹, ovvero da una volontà legata agli oggetti materiali, e ascendere «per virtù di contemplazione [...] sopra l'orizzonte de gli affetti naturali»¹²⁴². «All'ora [l'anima] vinta dagli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto»¹²⁴³.

Il filosofo chiama qui "morte" il distacco dai richiami sensuali e dalle affezioni ad essi legate. È il primo dei significati dati da Bruno al dilaniamento di Atteone, che ne fa un simbolo nella cui immagine sono pensati insieme la momentanea pacificazione del sé desiderante e l'attimo di una rivelazione contemplativa, concepita come beatitudine possibile all'uomo, in «questo stato» della sua esistenza individuale: «'Qua gli dan morte i suoi gran cani e molti': qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico; e comincia a vivere intellettualmente: vive vita di dèi, pascesi di ambrosia et inebriasi di nettare»¹²⁴⁴.

L'immagine della morte di Atteone si arricchisce, nell'interpretazione di Bruno, di un'ulteriore sfumatura, che non rappresenta un significato distinto dal primo, ma come un secondo momento di questo. Il trascendimento del sé sensuale è indicato dal Nolano anche con la metafora cabalistica della *morte di bacio*¹²⁴⁵, che nel testo bruniano viene a significare la particolare qualità gnoseologica dell'atto contemplativo, nel quale il soggetto instaura con l'oggetto una relazione immediata di tale semplicità, da porsi al di là della distinzione stessa tra soggetto e oggetto. Alla riflessione questo attimo di pienezza conoscitiva appare come il raggiungimento di una condizione di identità, un contatto in cui il soggetto, come venuto meno a sé stesso, vive nel suo oggetto: «La morte dell'anima, che da Cabalisti è chiamata 'morte di bacio' [...] da altri è chiamata 'sonno' [...] per esser morta in sé e viva nell'oggetto»¹²⁴⁶.

La tensione infinita della *venatio* bruniana si spezza in un'istante di unione estatica, in cui il soggetto ha una folgorante rivelazione di consustanzialità con il mondo così contemplato. Nella visione di Diana, ovvero nell'esperienza del tralucere del divino nella vita del mondo, il soggetto giunge alla consapevolezza che quella stessa «anima di tutte le anime», che forma e vivifica la natura, forma e vivifica lui stesso.

Nell'esser fatto preda dei propri cani Atteone scopre che la via della conoscenza ultima non

1241 *Furori*, Utet, p. 600; BL p. 201.

1242 *Furori*, Utet, p. 596; BL p. 201.

1243 *Furori*, Utet, p. 596; BL p. 193.

1244 *Furori*, Utet, p. 579; BL p. 159.

1245 *Furori*, Utet, p. 582; BL p. 163.

1246 *Furori*, Utet, p. 583; BL p. 163.

consiste in un moto di allontanamento, verso realtà esteriori al sé, ma in un raccoglimento silenzioso in se stesso, nello sforzo di trovare il contatto, l'identità con l'Uno nel profondo della propria mente.

Dio è all'interno di noi, più vicino a noi stessi di quanto noi stessi lo siamo a noi. Questo è il messaggio più profondo degli *Eroici Furori*, che trova nel testo una chiara formulazione: «Ed abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi»¹²⁴⁷, «Dio è vicino, con sé e dentro di sé [...] come quello ch'è anima de la anima, vita de le vite, essenza de le essenze»¹²⁴⁸.

In un passaggio dei *Furori* il Nolano accosta a Diana l'immagine di Anfitrite, sposa di Poseidone e regina del mare. Bruno la chiama «fonte di tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni [...] vera essenza de l'essere de tutti»¹²⁴⁹. Essa è quindi simbolo dell'Uno, della divinità tutta in tutto.

In due testi latini il filosofo recupera l'immagine della regina delle acque, schiudendo il senso del suo significato filosofico per il proprio discorso:

«Così anche le diverse parti e forme dell'acqua, strappate dalla totalità di Anfitrite, ossia dall'Oceano universale, prendono nomi diversi e totalità diverse, che successivamente, confluendo tutte in un unico Oceano, assumono un unico nome ed un'unica proprietà. Così se tutti gli spiriti e le parti dell'aria confluissero in un'unico Oceano, formerebbero un'anima sola»¹²⁵⁰

Nella *Lampas Triginta Statuarum* Bruno paragona le anime individuali a una molteplicità innumerabile di frammenti di un unico grande specchio infranto. Ma, prosegue il Nolano, se «di nuovo, tutte le parti si uniscono in una sola massa, uno sarà lo specchio, una la forma, una l'anima, così se tutte le fonti, tutti i fiumi, tutti i laghi, tutti i mari convergono in un unico oceano, una sarà Anfitrite»¹²⁵¹.

L'accostamento di Anfitrite a Diana, e i passaggi qui riportati sulla relazione ontologica sussistente tra le anime individuali e l'Anima del mondo – rappresentata simbolicamente dall'immagine dell'Oceano – ci aiutano a meglio comprendere le implicazioni ontologiche dell'esperienza mistica di Atteone¹²⁵².

1247 *Cena*, Utet pp. 455-456; BL p. 51.

1248 *Furori*, Utet p. 658; BL p. 317.

1249 *Furori*, Utet, p. 696; BL p. 393.

1250 *De Mag. nat.*, OM, pp. 242-243 [Sic etiam diversae aquae partes et hypostases, avulsae a toto amphitride seu universali Oceano, diversa recipiunt nomina et proprietates, quae omnes, in unum subinde fluentes Oceanum, unum habent nomen et proprietatem; ita si omnes spiritus et aëris partes in unum Oceanum confluerent, unam animam efficerent].

1251 Mia traduzione. Per il testo latino: *Lampas*, OLC III, p. 60; OM, pp. 1056-1059 [Si accidat iterum partes omnes in unam massam coalescere, unum erit speculum, una forma, una anima, sicut si omnes fontes, flumina, lacus et maria in unum concurrant oceanum, unus erit Amphitrites].

1252 La mia analisi dell'immagine di Anfitrite è debitrice dell'articolo di J. Seidengart *Le destin de l'âme...* (2012), cui rimando per ulteriori approfondimenti.

Il gran cacciatore, nella contemplazione della natura come unità della vita universale, ottiene la rivelazione che dietro l'apparenza della frammentazione nella molteplicità vi è una sola onnipresente anima, che tutto abita e tutto forma dall'interno, compreso lo stesso Atteone. Anfitrite, «vera essenza dell'essere di tutti», è quell'anima delle anime che il filosofo deve cercare all'interno di sé, oltre la superficie dei fatti psicologici nei quali è abituato a riconoscere "se stesso". Nel profondo di sé, inobiettivabile, è la presenza del medesimo grande oceano da cui l'io individuale e le cose tutte, come gocce, hanno avuto origine, e a cui le cose tutte, secondo la ruota delle metamorfosi, come gocce, si ricongiungeranno.

Il soggetto che procedendo all'interno di sé giunga al contatto con questa inobiettivabile presenza, scopre in sé l'essenza di ogni vita, l'Anima del mondo, di cui egli è parte come una goccia lo è del mare.

Su questa soglia di scambio continuo tra la trascendenza del fondamento e la certezza della sua presenza nel mondo e all'interno del soggetto medesimo, si svolge il percorso conoscitivo raccontato per simboli e argomenti, ovvero per *ombre*, negli *Eroici Furori*. La morte di bacio, culmine della caccia sofianica, rappresenta il momento ineffabile in cui il soggetto tanto si fa presente e vicino a ciò che di più profondo è in sé e nel mondo, da come sottrarsi a se medesimo, e profondandosi nella propria vera essenza «perde l'esser suo non altrimenti che una stilla d'acqua che svanisce nel mare»¹²⁵³.

In un denso passaggio dei *Furori* Bruno riassume l'esperienza del furioso:

«Rarissimi, dico, son gli Atteoni alli quali sia dato dal destino di posser contemplar la Diana ignuda, e dovenir a tale che dalla bella disposizione del corpo della natura invaghiti in tanto, e scorti da que' doi lumi del gemino splendor de divina bontà e bellezza, vengano trasformati in cervio, per quanto non siano più cacciatori ma caccia. Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia; perché in tutte le altre specie di venaggione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito»¹²⁵⁴

I fondamenti della metafisica nolana prevedono che il mondo sia percepito come un'insieme dei frammenti la cui unità resti nascosta al comune sguardo umano. Di coloro che, invaghiti «della bella disposizione del corpo della natura», cercano di toglierle il velo, di unirsi intellettualmente al suo mistero, sono «rarissimi» coloro che giungono alla visione del mondo come un tutto, che comunica enigmaticamente la potenza indecifrabile dell'Uno.

1253 *Furori*, Utet p. 682; BL p. 365.

1254 *Furori*, Utet p. 695; BL p. 391-393.

La verità è una «preda fugace e selvaggia» perché si sottrae alla presa del soggetto che pretende di coglierla solo intellettualmente, senza esporsi interamente a questa impresa.

Come rileva Ficino, l'intelletto ha la tendenza di riportare a sé, all'interno delle proprie forme, l'oggetto del suo conoscere. La verità cercata dal Nolano però non è di questo tipo, non si lascia "addomesticare" concettualmente.

L'intelletto de-termina. Pertanto, sebbene la sua capacità di analisi sia fondamentale per riconoscere le analogie che, come *vestigia*, conducono verso il pensiero dell'unità del tutto, tende ad affermare la frammentazione, definendo, distinguendo.

Per Bruno però la riuscita dell'impresa sofianica dipende dall'essere capaci di riconoscere, nell'apparenza della separazione e frammentazione, l'identico riflesso dell'unico sole fontale, che si comunica «tutto in tutto». Se i differenti frammenti non lo manifestano con piena evidenza, è perché la loro conformazione non permette la comunicazione di tanta luce, o perché colui che cerca non sa ben guardare.

La preziosa indagine dell'intelletto dev'essere quidata dalla forza dell'amore, perché questo rapimento, rendendo tenace la volontà oltre ogni sofferenza della ricerca e scacco della comprensione, stabilisce la tensione del soggetto verso l'unità, anche laddove l'apparenza sensibile indica separazione e differenza.

Questa caccia, per la riuscita del solo istante di beatitudine contemplativa possibile all'uomo, richiede però un sacrificio. Il sacrificio della più generale differenza, sulla quale si fondano l'individualità del soggetto e «tutte le altre specie di venaggione che si fa de cose particolari»¹²⁵⁵.

La conoscenza empirica, dove con questo termine intendiamo in senso lato la conoscenza di tutto ciò che è possibile oggetto di un'esperienza, si rivolge alla datità, appunto all'oggetto, riportandolo agli schemi che rendono riconoscibile e quindi conoscibile l'oggetto. Con le suggestive immagini di Bruno «il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria»¹²⁵⁶. Questa riconoscibilità, sulla quale si fonda la conoscibilità di un oggetto, richiede la forma «soggetto-oggetto», entro la quale si sviluppa un tipo di relazione intenzionale e transitiva.

Ma nella ricerca di ciò che non può essere oggetto di nessuna esperienza possibile, poiché per definizione è sempre eccedente ogni definizione, forma e datità, questa forma generalissima del conoscere viene messa in discussione.

Nella ricerca dell'oggetto «divin[o] ed universale [il cacciatore] viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito». La ricerca dell'assolutamente

1255 *Furori*, Utet p. 695; BL p. 391.

1256 *Furori*, Utet p. 695; BL p. 391-393.

Uno non si può risolvere nella conoscenza duale. La forza assimilante dell'amore, che fa conoscere assimilando a ciò che viene conosciuto, può realizzare la propria ricerca soltanto includendo il soggetto nell'unità pensata, assorbendolo in essa. «Vedere la divinità è l'esser visto da quella»: è un vedere negli "occhi", tanto ravvicinatamente da coincidere con lo sguardo divino, annullando la propria identità nell'unità assoluta di questa presenza¹²⁵⁷.

Bruno descrive questo movimento come un sacrificio cruento, che coinvolge in profondità l'individuo e richiede da esso la disponibilità a un'intensa sofferenza, fisica, emotiva e intellettuale.

Richiede pertanto un'amore del bene superiore a ogni amore di sé, a ogni *filautia*, impiegando il termine bruniano¹²⁵⁸.

L'uomo può avvicinarsi a tale conoscenza solo nella misura in cui abbandona tutto ciò che lo trattiene dall'unità che è nel profondo di sé. Abbandonando la cura del corpo, la conservazione dell'equilibrio, abbandonando ogni cura che non sia il solo amore di Dio.

Si tratta di una conoscenza che, lungi dall'essere possibile in forza della sola ragione naturale, lasciando il soggetto nella sua neutralità appropriante, richiede coraggio e apertura al cambiamento.

Richiede una profonda accettazione della trasformazione, quindi delle dinamiche stesse del *deus in rebus*, il quale della sua ineffabilità lascia scorgere solo quella legge necessaria che consiste nel continuo mutamento ciclico, dalla molteplicità all'unità, dall'unità alla molteplicità, e sul piano della molteplicità da una forma all'altra, in un infinito scorrere di forme, nel cui trapassare dall'una nell'altra la materia preme infinitamente per esplicitare l'infinito.

Il soggetto che vuole conoscere l'Uno deve farsi carico della sofferenza del ciclo naturale, esponendo la propria *filautia* alla trasformazione, alla morte e alla rinascita, in un movimento che non va dalla sofferenza a una definitiva liberazione nella beatitudine di una rinascita spirituale, ma è destinato a ricadere dall'unità nella molteplicità, dal raccoglimento nella dispersione.

Bruno non presenta il furore come un *raptus*, come quello paolino, il quale conduca immediatamente dal mondo al cielo, ma come una *scelta* di preferire la dignità dello sforzo all'arrendevolezza asinina, per attualizzare ciò che di divino è nell'uomo, nonostante il sacrificio che questo comporta.

1257 Invito a leggere questo passaggio sullo sfondo "cosmologico" della teoria dell'immaginazione esposta da Bruno nel *De imaginum compositione*. La nostra vita psichica è animata dalla stessa potenza universale che anima e forma dall'interno le cose della natura e la natura tutta: «[...] L'esprit saisit les choses en un seul point, comme l'œil, et il est de la nature de la lumière, mais d'une lumière qui serait en même temps l'objet qu'elle éclaire et l'œil qui le voit et l'actualité de la vision». Si veda Robert Klein, *L'immagination comme vêtement de l'âme* (1970), p. 82.

1258 *De vinculis*, OM, art. XIII, p. 470-471.

Il linguaggio, le immagini del furioso comunicano la convinzione e il vissuto di questa scelta, esprimendo la caccia con un linguaggio che ne comunica insieme la forte drammaticità e l'entusiasmo per la bellezza dell'ascesa.

Così l'amore, che «la cosa amata converte nell'amante» viene rappresentato come un fuoco, poiché «è potente a convertire tutti quell'altri semplici e composti in se stesso»¹²⁵⁹. Come il fuoco, esso illumina e trasforma in luce, ma distruggendo la forma dell'individualità nell'unità e nella forza della fiamma.

Nel suo tentativo di conoscere il principio unitario del tutto, il furioso ha certo l'obiettivo di conquistare una forma più alta di felicità e di esistenza; ma è anche consapevole del carattere doloroso e, al fondo, distruttivo del suo amore assoluto per la divinità. A differenza di quanto accade per gli altri enti, protesi verso l'autoconservazione, il furioso affronta consapevolmente il «periglio della morte» che la sua caccia comporta, la quale lo fa «per il studioso affetto morire riguardo ad ogni cosa»¹²⁶⁰.

Così, per descrivere questa eccezionale esperienza contemplativa, Bruno recupera dalla tradizione cabalistica l'immagine di una morte «che procede da somma gioia»: la morte dell'anima "baciata" da Dio, «la qual medesima è vita eterna, che l'uomo può aver in disposizione in questo tempo, et in effetto nell'eternità»¹²⁶¹.

La relazione tra l'intensità dell'affetto e la morte, presente anche nel *De vinculis*¹²⁶², è una chiara reminiscenza dell'insegnamento ficiniano.

Nel *Libro dell'amore* il filosofo fiorentino descriveva così tale relazione:

«Essendo lo amore volontaria morte, in quanto è morte è cosa amara, in quanto volontaria è dolce. Muore amando qualunque ama, perché il suo pensiero, dimenticando sé, nella persona amata si rivolge [...] s'egli non è in sé, ancora non vive in sé medesimo; chi non vive è morto, e però è morto in sé qualunque ama, o viv'egli almeno in altri»¹²⁶³

Nel suo *Pagan mysteries in the Renaissance*, Edgar Wind dedica un capitolo a «Amor come dio di morte», osservando come fosse diffusa nel Rinascimento italiano una visione dell'amore strettamente relata al tema della morte. Morte intesa come segno dell'abbandono delle cose imperfette nell'ascesa verso le più perfette, o come segno del favore divino, o addirittura come iniziazione all'unione con Dio.

1259 *Furori*, Utet p. 534, BL p. 77.

1260 *Furori*, Utet p. 633; BL p. 269.

1261 *Furori*, Utet p. 666; BL p. 333.

1262 Si veda *De vinculo cupidinis*, in *De vinculis*, OM, pp. 493-531.

1263 M. Ficino, *El libro dell'amore* (1987), II, VIII, p. 40.

Il sacrificio del furioso riunisce in sé tutti questi significati.

Wind ricorda come Lorenzo de' Medici, in un commento ai propri sonetti, parli dell'amore sostenendo «il principio dell'amorosa vita proceder dalla morte, perché chi vive ad amore, muore prima all'altre cose. E, se lo amore ha in sé quella perfezione che già abbiamo detto, è impossibile venire a tale perfezione se prima non si muore, quanto alle cose più imperfette»¹²⁶⁴.

L'ascesa del furioso, che procede lasciando dietro di sé ogni molteplice e determinato assimilandosi per gradi all'unità del bene amato, è una morte di tal genere, una morte continua e progressiva.

L'amore del furioso è un progressivo morire: più l'oggetto assoluto è amato, meno vive il soggetto nelle altre cose, fino al momento della morte di bacio, nel quale il soggetto muore anche in se stesso, per vivere per un istante completamente nell'oggetto. È la radicalizzazione di quanto Ficino afferma nel brano che abbiamo citato poco sopra.

Bruno descriveva questa dinamica in termini di metafisica della luce già nel *De umbris*:

«Al crescere della luce si attenua dunque quell'ombra che si dilata se l'altra si ritrae, e fugge non appena l'altra ha totalmente circondato il corpo»¹²⁶⁵

Le ombre sono un medio tra l'opacità del corpo e la luce della materia, prodotte dall'immaginazione nel campo diafano dell'animo. Usandole come tracce della luce divina in cui esse vengono ad essere, l'anima ascende verso la luce, in un cammino nel quale all'unificazione della mente corrisponde il ritrarsi dell'ombra del corpo, ovvero un'affievolirsi dei richiami della sensualità che viene anche letto come un progressivo morire al corpo. Il cedere ai richiami di questo, invece, seguendo la pulsione dell'attaccamento sensuale, comporta un morire ripetuto alla luce, un morire rispetto alla mente, per vivere vieppiù solo nell'inquietudine dell'immaginazione sregolata e nelle cure dei sensi.

L'amore del furioso è il sofferto morire alla tenebra per vivere in una luce progressivamente crescente, fino al «fuggire» dell'ultima traccia di tenebra, la distinzione soggetto/oggetto, forma generalissima dell'individuazione nella materia, «non appena l'altra [la luce] ha totalmente circondato il corpo»: la morte di bacio è il momentaneo svanire del vincolo all'elemento materiale in chi ha dato tutto se stesso alla luce.

La morte verso la luce è un morire nella beatitudine. L'amore dal quale una tale morte procede è γλυκύπικρον, dolce-amaro: «L'amore viene detto amaro (*res amara*) da Platone, e non a torto

¹²⁶⁴ Lorenzo de' Medici, *Commento sopra alcuni de' suoi sonetti* (Simioni), I, pp. 24 sg; cit. in E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 157.

¹²⁶⁵ *De umbris*, Intentio XXVII, OMN I, pp. 76-77 [Hinc crescente luce attenuatur, quae illa se contrahente dilatatur; eademque totum circumplectente corpus, fugit].

perché la morte è inseparabile dall'amore (*quia moritur quisque amat*). E anche Orfeo chiamava l'amore γλυκύπικρον, cioè *dulce amarum*, perché l'amore è una morte volontaria. In quanto morte è amaro, ma essendo volontario è dolce»¹²⁶⁶.

In quanto immediata conseguenza dell'amare, ed essendo l'amore partecipazione all'amore divino, che crea le cose e le tiene unite nell'armonia universale, questo morire è segno di un favore divino, una via verso il bene.

Platone nel *Simposio* parla dell'effetto nobilitante dell'amore, sulla spinta del quale gli amanti danno prova di sacrificio per il bene dei loro amati, anche a costo della propria vita. Gli dèi hanno cari coloro che hanno dato la vita per i propri amati.

Nel *Commento sopra una canzone d'amore* Pico riprende queste pagine platoniche, preparando il tema della morte di bacio che lo occuperà in quel testo, e che noi approfondiremo in queste pagine: «E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel *Convivio* [...] sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vederemo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo [...] Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia degli Dei a vita restituita [...] e questo né più leggiadramente né più sutilmente potea dichiarare Platone che per lo essempro da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l'amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non poté conseguire la vera Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma da lei gli fu demonstrato»¹²⁶⁷.

Qui Pico, interpretando Platone afferma implicitamente che non si può conseguire la sapienza senza essere disposti a sacrificare se stessi. Orfeo, che cercò di recuperare vivo la sua Euridice, dovette perderla, trovando solo un fantasma. Solo accettando il sacrificio di sé, la "morte", il soggetto può aspirare alla sapienza.

Questo ci conduce al tema dello *hieros gamos*, il quale, secondo l'opinione riportata da Wind, definisce un'unione estatica col Dio, la quale dal neofita dei misteri pagani sarebbe stata sperimentata come un'iniziazione alla morte¹²⁶⁸.

L'unione estatica col Dio, coincidente con la "morte" del soggetto, viene espressa da Bruno nei *Furori* con l'immagine della morte di bacio, o *mors osculi*, la quale ebbe una certa diffusione nel Rinascimento italiano¹²⁶⁹.

1266 Ficino, *De amore*, II, VIII, *Opera*, p. 1327. Cit. da E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 161.

1267 Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* (1942), pp. 554 sgg.

1268 Si veda E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 156. Wind cita a sostegno di quest'affermazione un elenco di studi, il più recente dei quali data 1951. La «*modern opinion*» cui fa riferimento Wind è quindi da considerare nel contesto degli anni della prima pubblicazione del libro, avvenuta nel 1958.

1269 Wind nomina, oltre a Pico, anche Valeriano, Leone Ebreo, Celio Calcagnini, Francesco Giorgio, Egidio da

L'ascesa noetica e amorosa, conduce il soggetto a gradi di sempre maggiore unità e semplicità, sempre più vicino alla luce che illumina e rende intelligibile la stessa sensibilità, trasformandolo gradualmente nella luce e nell'unità cercata, secondo il principio della filosofia bruniana che dell'ineffabile si può comprendere solo nella misura in cui ci si assimila ad esso.

È una filosofia che preme contro i limiti del linguaggio, non solo nella sua espressione letteraria, ma nella sua stessa pratica. Il linguaggio, la discorsività interiore e appropriante dell'intelletto sfuma in un vissuto guidato dall'amore, che gradualmente contrae la relazione transitiva tra soggetto cercante e oggetto cercato ad un'unità progressiva, che raggiunge il suo apice in un afferramento improvviso del soggetto, in un *raptus*, che lo sottrae ai vincoli del proprio corpo, facendolo tutto visione estatica:

«Qua gli dan morte i suoi cani e molti: qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriasi di nettare»¹²⁷⁰

Bruno raffigura questo momento, ineffabile per eccellenza, in quanto consiste in una sorta di salto dell'anima oltre le «muraglia» delle distinzioni e dei numeri, oltre l'opposizione soggetto-oggetto, con l'immagine che, come dice il Nolano, «da cabalisti è chiamata morte di bacio»¹²⁷¹.

Quella della «mors osculi» è un'immagine che ha avuto grande fortuna, costituendo una costante nella storia dei commenti al *Cantico*.

Il tema della morte, già accennato nei brani che illustrano il rapporto tra «aspirare», «susprire» e «spirare», si ripropone nelle forme dell'immagine tratta dal poema biblico, nell'esplicazione dell'emblema "*Mors et vita*":

«"Vuol dire quella morte de amanti che procede da somma gioia, chiamata da cabalisti mors osculi? La qual medesima è vita eterna, che l'uomo può avere in disposizione in questo tempo ed in effetto nell'eternità""Cossi è"»¹²⁷².

Lo scambio tra Cesarino e Maricondo riprende il dialogo precedente, nel quale veniva ricordata la «morte de l'anima», «che da Cabalisti è chiamata morte di bacio, figurata nella Cantica di Salomone, dove l'amica dice Che mi bacie col bacio della sua bocca, perché col suo ferire un troppo crudo amor mi fa languire»¹²⁷³.

Viterbo, il Castiglione e, naturalmente, Bruno, tra gli autori che hanno fatto uso di questo *tòpos*. Si veda E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), pp. 154sgg.

1270 *Furori*, Utet p. 579; BL p. 159.

1271 *Furori*, Utet p. 582; BL p. 163.

1272 *Furori*, Utet p. 666; BL p. 333.

1273 *Furori*, Utet p. 582; BL p. 163.

Con questa immagine Bruno inserisce nuovamente il proprio canzoniere nella storia dei commenti al *Cantico*, attuando una volta di più quel suo particolare metodo di posizionamento della propria esperienza filosofica attraverso l'inserimento "ironico" di questa all'interno di una tradizione della quale riprende le forme espressive, rifiutandone al contempo le coordinate metafisiche di fondo.

Il commento in negativo, che abbiamo analizzato riguardo alla relazione di Bruno con la fisica di Aristotele e il petrarchismo rinascimentale, ritorna qui nei confronti di una lunga tradizione, ebraica e cristiana, di commenti al *Cantico*.

Bruno avvicina sì effettivamente i *Furori* al *Cantico* e alla sua tradizione esegetica, perché sotto la "scorza" delle immagini di un incontro erotico tra creature finite, vuole esprimere lo sforzo unitivo tra una creatura finita, un'anima umana, e l'infinito, ma in Bruno l'oggetto dell'amore non è un dio personale e trascendente, ma l'essenza della vita stessa, la sola sostanza che è la natura, ovvero quell'intelligenza e presenza vitale nella materia universale che, pur manifestandosi in ogni minimo frammento dell'universo, resta inafferrabile in sé.

Il topos della "morte di bacio" è simbolicamente molto rilevante, poiché il verso 1, I, del *Cantico* *Yishaqeni mi-nishiqot pihu*¹²⁷⁴, «*Osculetur me osculo oris sui*» è stato interpretato nei secoli come una metafora della morte individuale nel contatto con il divino, un momento di frattura dei limiti connaturati alla condizione umana, che comporta al contempo morte e suprema beatitudine.

Il tema della *mors osculi* era stato introdotto nella riflessione filosofica del Rinascimento dal *Comento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni* di G. Pico della Mirandola, ma aveva alle sue spalle una lunga tradizione – seppur non lineare nelle interpretazioni.

Prima di trattare i passaggi che hanno avvicinato questo *tòpos* a Bruno e l'interpretazione datane da Bruno stesso, riteniamo di dover presentare un breve scorcio della storia di queste esegesi¹²⁷⁵.

Il testo del *Cantico*, nella sua immediatezza, si presenta da subito come una storia di attesa, desiderio e speranza di congiungimento, di avvolgimento in una beatitudine più appetibile di ogni altro piacere.

Il *Cantico dei Cantici* di Salomone si apre con la voce desiderante di una donna «Oh, se Lui mi baciasse con i baci della sua bocca», che successivamente, tra sé e sé aggiunge «Perché i tuoi amori sono migliori del vino».

Il *Cantico* è pervaso di termini che indicano un'anima pronta all'unione («Oh, se Lui mi baciasse...») e certa che questo incontro, questo abbraccio sarebbero latori di una gioia superiore a

1274 Cfr. Michael Fishbane, *The kiss of God* (1994), p. 14.

1275 Con il prezioso aiuto del testo di Michael Fishbane *The kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, University of Washington Press, Seattle & London, 1994, alla cui traduzione italiana *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, Giuntina, Firenze, 2002, faremo sempre riferimento per quanto pertiene la storia di questo *tòpos* nella tradizione ebraica.

ogni altra, più inebriante della bevanda più inebriante, il vino. Questa sorta di desiderio e speranza si esprime in termini come "cercare" e "trovare"¹²⁷⁶, che drammatizzano la passione, enfatizzata dal ripetersi, verso la fine del *Cantico* (8, 1-2), delle figure iniziali del bacio e del vino, che rinnovano il *pathos* della speranza e del desiderio d'amore, ora divorante e «forte come la morte», alimentando da una fiamma divina (8,6) che niente può spegnere (8,7).

Secondo gli antichi maestri rabbinici Salomone ebbe l'ispirazione di trasporre in immagini poetiche per il popolo la storia sacra di Israele, dell'amore reciproco tra Dio e questo popolo, narrati nella Torà¹²⁷⁷.

Alla speranza del bacio, letto come bacio divino, venne associandosi il tema della morte del giusto. La morte per bacio divino diviene così segno di un particolare favore, un marchio di grazia dato ai santi. In una serie di leggende medioevali note come *Peṭirat Moshé* (*La dipartita di Mosé*) la scena della morte per bacio di Dio è messa all'apice di una vita di santità¹²⁷⁸. Nel *Talmud* è scritto che i patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne e Miriam morirono «per bocca del signore»¹²⁷⁹.

Il verbo *yishageni* («mi baciasse») viene letto come un'allusione alla purificazione dell'anima e al contatto con Dio. Il bacio viene interpretato come punto d'arrivo e coronamento della ricerca spirituale, un rapimento dell'anima perfetta nella benedizione divina.

Per l'anima religiosa in cerca di Dio, il percorso verso la vita autentica comporta un qualche genere di morte.

Ulteriori sviluppi dell'esegesi in tale direzione vengono preparati dall'influenza della filosofia greca, soprattutto dal pensiero platonico.

È in Platone che troviamo la distinzione tra morte naturale e morte soprannaturale, la prima intesa come la morte fisica, naturale, cui segue la decomposizione del corpo, l'altra invece intesa come via eccezionale del filosofo, che lotta con le proprie passioni per preparare l'anima all'incontro con la divina sapienza¹²⁸⁰.

Platone presenta nel *Fedone* la filosofia come una preparazione alla morte, una via di distacco, che purifichi l'anima e la liberi dai legami che la tengono avvinta al corpo e alla conservazione di

1276 *Cantico* 3, 1-4.

1277 Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 28; *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, a cura di Umberto Neri, Città Nuova, Roma 1987, pp. 59, 77, 80.

1278 Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 32.

1279 Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 31; Per le fonti e gli studi sulla morte di Aronne, si veda H. Schwarzbaum, *Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron*, in: H. Schwarzbaum, *Jewish Folklore between East and West* (1989), pp. 31-73.

1280 Cfr. Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 9: «La morte è di due tipi: la seconda, più conosciuta, che avviene quando il corpo si scioglie dall'anima; e la seconda, quella dei filosofi, che avviene quando l'anima si scioglie dal corpo; e la seconda non segue affatto alla prima» (trad. it., *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di Giuseppe Girgenti, Rusconi, Milano 1996).

questo. La morte allora viene qui intesa come separazione dell'anima dal corpo, raccoglimento dell'anima in sé stessa:

«Coloro che si esercitano come si deve alla ricerca della saggezza non si esercitano ad altro che a morire ed essere morti [...] La morte non è altro che il fatto, per l'anima, di essere separata dal corpo [...] L'anima di colui che cerca la saggezza disprezza il corpo e ne fugge lontano, cercando di essere sola con se stessa [...] Se vogliamo conoscere una cosa qualsiasi in modo puro, dobbiamo separarci dal corpo e contemplare la cosa con l'anima stessa [...] Solo in quel momento, sembra, possederemo ciò che desideriamo, ciò di cui ci diciamo innamorati, la ragione; vale a dire non finché viviamo, ma dopo la morte. Dato che con il corpo è impossibile conoscere alcunché puramente, delle due l'una: o non possederemo mai il sapere, oppure vi riusciremo dopo la nostra morte, perché solo allora l'anima sarà in se stessa, per se stessa, lontano dal corpo, e non prima. Finché siamo in vita, sembra proprio che saremo tanto vicini al sapere quanto meno avremo rapporto e unione con il corpo, fuori dello stretto necessario; quanto meno saremo riempiti della sua natura, quanto più ci purificheremo di esso fino a che Dio stesso non ce ne liberi [...] La purificazione – come si dice fin dall'antichità nel *Discorso*¹²⁸¹ – consiste nel separare il più possibile l'anima dal corpo, racchiuderla sola con se stessa, senza contatto con il corpo, raccogliendola e riunirla, facendola abitare, nella misura del possibile, ora e nel futuro, sola con se stessa e come liberata dai legami del corpo. Ora questo, il distacco e la separazione dell'anima rispetto al corpo, è la morte»¹²⁸²

Come dice Socrate, si tratta qui di un «praticare la morte»¹²⁸³ ovvero di uno sforzo di progressivo distacco della mente dai legami col corpo, per concentrarsi sempre più sulla verità divina.

Nel giudaismo ellenistico simili idee vennero sviluppate da Filone di Alessandria, il quale insegna a «purgare l'anima dalla sue passioni, intemperanze e infermità e da ogni vizio della parola e dell'azione»¹²⁸⁴.

In una lettura di *Levitico 10, 1-2* Filone parla dei figli di Aronne, Nadav e Avihu, come se questi si fossero spogliati dei vincoli corporali, avvicinandosi così in estasi a Dio¹²⁸⁵: «È così che [...] Nadav e Avihu morirono per poter vivere, ricevendo la vita eterna [...] in cambio della vita mortale»¹²⁸⁶.

1281 Come segnala M. Vannini, in *Storia della mistica occidentale*, op. cit., p. 55: «Il dialogo [...] attinge alla tradizione orfico-pitagorica. Il 'Discorso' (lògos) cui si fa riferimento è certamente uno dei 'Discorsi sacri' (Ieròi lògoi) dei pitagorici, e orfico-pitagorica è l'idea dell'anima legata al corpo e come sepolta in esso». Platone ci informa infatti nel *Gorgia* (493a) e nel *Cratilo* (400c) che l'antica dottrina orfico-pitagorica vuole essere il "corpo" (sóma) "tomba" (séma) dell'anima. «Il pitagorico Filolao dice: "Sappiamo per la testimonianza degli antichi teologi e poeti che l'anima è legata al corpo per effetto di un castigo e come sepolta in questa tomba" (DK, 44 B 14). Si veda M. Vannini, *Storia* (2005), op. cit., nota 22, p. 357.

1282 Platone, *Fedone*, 64a-67b.

1283 Platone, *Fedone* 67e: Platone dice *apothnēskēin meletōsi*. Filone riprenderà questa formulazione in *De gigantibus* III, 14: *meletōsai [...] apothnēskēin*. Fonte: Fishbane (1994), nota 14 p. 133.

1284 Filone, *De specialibus legibus* I, 48,257. Per il testo di Filone si veda ed. critica a cura di F. Colson, *Philo in Ten volumes*, Loeb Classical Library, Cambridge, vol. 2 (1929), rist. 1979, p. 502. Per la tr. it. si veda Filone, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1994. Per questi riferimenti: Michael Fishbane, op. cit., p. 35.

1285 Filone, *Legum allegoria* II, 57-58; *De somnis* II, 67. Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 36.

1286 Filone, *De fuga et inventione* 59. Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 36.

A partire da Filone, che raccoglie le suggestioni platoniche, il *tòpos* della morte per bacio divino si carica di una pietà ascetica in contrapposizione con i desideri carnali, che eccitano la parte "inferiore" del sé, ditogliendo da Dio e dal cammino di liberazione spirituale. Formulandosi come modalità di attivismo intellettuale, tale pietà persegue un'emancipazione dell'anima dalle passioni del corpo mediante l'esercizio dell'intelletto e l'adesione di tutta l'uomo alla Sapienza.

Uno dei primi neoplatonici ebrei, Yiṣḥaq Israeli offre un esempio di esegesi sintetica, commentando il *Talmud* (bTamid 32a) riferendosi all'autorità di Platone:

«Platone diceva che la filosofia è uno zelo, una lotta e un impegno per la morte. Questa è una definizione di grande profondità e di significato eccelso, perché dicendo "impegno per la morte" il saggio lo intende nel senso di uccidere le brame e i desideri bestiali, perché nel mortificarli e nell'evitarli sta la dimensione più elevata, lo splendore superno e l'accesso al regno della verità. E nel vivificare le brame e i desideri bestiali, e nel rafforzarli, gli uomini d'intelletto sono distolti da ciò che è dovuto a Dio, nel cammino dell'obbedienza, della purità e dell'attenzione alla preghiera nelle ore prescritte»¹²⁸⁷

Il sincretismo di Israeli, che interpreta le prescrizioni della sua Legge attraverso le formule dell'insegnamento platonico, ha un suo analogo in Maimonide (1135-1204), autore della *Guida dei perplessi*. Qui la devozione rituale e l'attività filosofica sono volti al controllo delle passioni materiali, nella prospettiva di rafforzare progressivamente la connessione tra l'intelletto umano e la sua fonte divina. Il punto culminante dell'ascesa intellettuale verso Dio è per Maimonide la morte per bacio divino:

«Nella misura in cui le facoltà del corpo sono indebolite e il fuoco dei desideri è sopito, l'intelletto si rafforza [...] quando un uomo perfetto è carico d'anni e si avvicina alla morte, questa capacità di comprensione si intensifica molto, la gioia per questa comprensione diventa più forte, finché l'anima si separa dal corpo proprio in quello stato di piacere. Per questo i maestri hanno detto, in relazione alle morti di Mosè, Aronne e Miriam, che tutti e tre sono morti per un bacio. Essi dicevano che la frase "E Mosè, servo del signore, morì là, nella terra di Moav, per bocca del Signore (Deuteronomio 34,5) sta a indicare che egli morì per un bacio. Analogamente è detto di Aronne: "Per bocca del signore, e morì là" (Numeri 33,38). E la stessa cosa dicevano di Miriam: "Anche lei morì per un bacio". [...] Lo scopo loro era di insegnare che tutti e tre erano morti nel piacere di quella comprensione dovuta all'intensità dell'amore appassionato. Nel loro modo di esprimersi i maestri [...] seguivano la modalità di espressione poetica generalmente accettata, che per definire la comprensione raggiunta in uno stato d'amore intenso e appassionato per Lui [...] la chiamano "bacio", in concordanza con il verso "Oh, se lui mi baciasse con i baci della Sua bocca!»¹²⁸⁸

1287 La citazione proviene dal testo edito da A. Altmann e S.M. Stern, in: *Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford University press, Oxford 1958. Per questo riferimento: Michael Fishbane, cit. p. 38.

1288 Maimonide, *Guida dei perplessi*, III, 51. Cfr. Michael Fishbane, cit. p. 40. Il testo qui riportato rappresenta una traduzione dall'edizione inglese di S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago

Maimonide interpreta quindi i citati passi scritturali in termini di una morte spirituale per rapimento. La morte di Mosè e Aronne viene letta come una morte estatica, una morte «nel piacere della comprensione intellettuale dovuta all'intensità dell'amore appassionato». Il bacio è quindi un velo simbolico che permette di dire la consumazione dell'eros spirituale come morte del sé terreno.

L'amore ascetico per Dio si traduce in termini di una progressione intellettuale che può giungere al contatto col divino. Tale contatto viene raffigurato simbolicamente con un bacio, attraverso il quale si muore secondo il corpo per rinascere nel contatto con Dio. La tradizione esegetica viene definendosi in termini peripatetici di un contatto dell'intelletto individuale all'intelletto agente.

Moshé ibn Tibbon interpretava il versetto 1,2 del *Cantico* come un'indicazione che «l'aderenza dell'anima umana all'Intelletto Separato è possibile»¹²⁸⁹. Yiṣḥaq ben Laṭīf asserisce che l'aderire dell'intelletto umano all'intelletto attivo prende «la forma del bacio»¹²⁹⁰. Moshé Narboni dice: «Che egli mi baci con i baci della Sua bocca, e che egli riceva l'intelletto attivo nella luce della sua anima che si eleva su di lei»¹²⁹¹. Nel dizionario teologico *Kad ha-qemaḥ* Rabbi Baḥye ben Asher alla voce "Amore" scrive:

«Ora, è rispetto a questa dimensione alta dell'amore intenso che fu posto il Cantico dei cantici, perché esso comincia: Oh se Lui mi baciasse con i baci della Sua bocca; [...] perché il fine di ciò che l'essere umano ricerca è di aderire all'intelletto del Santo dei santi, e infatti la parola stessa "bacio" significa "aderire"»¹²⁹²

Questo momento della tradizione esegetica al Cantico è straordinariamente interessante ai nostri fini, per le analogie che presenta con il testo bruniano. Da un'altro autore, Rabbi Yiṣḥaq, il contatto con Dio per bacio viene altresì descritto come un assorbimento, un essere «inghiottiti» dal Divino¹²⁹³. L'anima lotta per congiungersi con Dio, nel contatto essa viene divorata. Rabbi Yiṣḥaq descrive inoltre questo contatto come uno «sprofondare» nell'oceano della divinità¹²⁹⁴.

1963.

1289 Cit. da: Michael Fishbane, op. cit., p. 43.

1290 Cit. da: Michael Fishbane, op. cit., p. 43.

1291 *The epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, ed. a cura di K. Bland, Jewish Theological Seminary, New York 1982, p. 96. Cfr. Michael Fishbane, op. cit., p. 43.

1292 Cit. da: Michael Fishbane, op. cit., p. 44.

1293 Cit. da: Michael Fishbane, op. cit., p. 49. Si veda anche M. Idel, *Cabbalà. Nuove Prospettive*, tr. it. Giuntina, Firenze 1996, pp. 78-79, dove si parla di «metafora dell'inghiottimento».

1294 Cit. da: Michael Fishbane, op. cit., p. 50. Se si pensa alla metafora oceanica di Anfitrite nei *Furori*, queste analogie sono davvero impressionanti. Interessante è anche notare come i pericoli dell'ascesa verso l'Uno, cui fa riferimento Bruno nel *De umbris*, sottolineando che l'anima debba essere adeguatamente preparata e protetta dalle ombre, fossero ben presenti a questi esegeti, i quali avvertivano dei pericoli annunciati da *Esodo* 33,20: «Nessuno può vedermi e vivere». Rabbi Yiṣḥaq distingue tra una contemplazione "praticabile" della luce divina

Rabbi Menahem Recanati, in chiusura di questo *excursus* storico, parlò della separazione dell'anima dal corpo come «morte di bacio»: fu attraverso le sue formulazioni che il tema del bacio entrò nella Cabbalà cristiana del Rinascimento, venendo a influenzare anche Pico della Mirandola¹²⁹⁵.

Beierwaltes concorda con Fishbane, nell'affermare che il tema della *mors osculi* sia stato introdotto nella letteratura filosofica rinascimentale da Pico col suo *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Beninvieni*. Pico parla della morte di bacio anche nelle *Conclusiones*¹²⁹⁶, e probabilmente fu proprio lui la fonte di Bruno¹²⁹⁷.

Pico scrive nel *Commento*: «Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro due anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perchè ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corporale non è licito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore; e perchè e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di binsica, che in lingua nostra significa morte di bacio, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moyse, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. E chi el predetto nostro fondamento non intende, mai la loro intenzione perfettamente intende; nè più ne' loro libri leggerai se non che binsica, cioè morte di bacio, è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona; ma perchè a simil morte tale nome convenga non è stato da altri, per quanto ho letto, insino ad ora esposto. Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua Cantica desiderando esclama: 'Baciarmi co' baci della bocca tua'»¹²⁹⁸.

e una forma rischiosa, che può condurre a uno "sprofondamento". È dunque necessario proteggersi e cercare di vedere la luce sfuggendone ai pericoli. Nel *Talmud* Babilonese si trovano ammaestramenti volti a mettere in guardia contro i pericoli della visione mistica, in quanto può portare alla morte, a pazzia o a apostasia, se non si è adeguatamente preparati. Come nel racconto dei "Quattro che entrarono nel *Pardes*", dove viene narrato che Ben 'Azza'i «guardò e morì». Per questi riferimenti: Michael Fishbane, op. cit., p. 51.

1295 Si veda Michael Fishbane, op. cit., nota 67, p. 55.

1296 P. Della Mirandola, *Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligencia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldeorum*, n. 7, ed. B. Kieszkowski, Genève, 1973, p. 77.

1297 Cfr. M. Gabriele, *Introduzione* (2001), p. LXIII, nota 128.

1298 P. Della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* (1942), III, 8, pp. 557 sgg.

Pico, secondo un sincretismo a lui connaturato e comunque già presente nella tradizione esegetica ebraica, interpreta la morte di bacio come il momento più alto dell'intera ascesa erotica platonica, nella quale l'anima, lasciando dietro di sé la molteplicità per avvicinarsi al bene, giunge infine a una completa unione «con la celeste amata».

Valeriano negli *Hieroglyphica* raccoglie questa interpretazione, inserendola nell'ambito della tradizione cristiana, come momento del congiungimento dell'anima con Cristo. Egli spiega che «ci sono molti tipi di morte, ma il più apprezzato e lodato sia dai saggi dell'antichità sia dall'autorità della Bibbia è questo: quando coloro [...] che bramano Dio e desiderano congiungersi con lui (che fare non si può in questa prigione della carne) sono rapiti in cielo e liberati dal corpo per mezzo di una morte che è il sonno più profondo; in questo modo Paolo desiderava di morire quando disse: Bramo di dissolvermi e di essere con Cristo. Questo tipo di morte era chiamato bacio dai teologi simbolici, del quale sembra che abbia parlato anche Salomone quando disse nel *Cantico dei Cantici*: Osculetur me osculo oris sui. E questo fu adombrato nella figura di Endimione, che Diana baciò nel più profondo sonno»¹²⁹⁹.

Valeriano compie a sua volta un gesto sincretistico, trasponendo l'immagine della morte di bacio in ambito cristiano. Se anche il pensiero cristiano infatti, per esempio nelle autorevoli figure di Origene e Gregorio di Nissa, si è spesso richiamato al *Cantico*, fornendone esegesi di sicura influenza nul Nolano, l'immagine della morte di bacio come simbolo dell'unione col divino viene invece dalla tradizione ebraica.

Anche Leone Ebreo nei suoi *Dialoghi d'amore* fa riferimento alla morte di bacio, presentando un discorso molto vicino alla pagina bruniana:

«Filone. Così pungitivo potrebbe essere il desiderio e tanto intima la contemplazione, che del tutto discarcase e ritirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte e ristretta loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato del tutto.

Sofia. Dolce sarebbe la morte.

Filone. Tale è stata la morte de' nostri beati che, contemplando col sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonarono il corpo; onde la sacra Scrittura, parlando della morte de' dui santi pastori Moisè e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina»¹³⁰⁰

1299 Valeriano, *Hieroglyphica*, fol. 430, cit. da E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 154.

1300 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore* (1929), pp. 177-8. Si veda anche pp. 46 sg., dove Leone non fa accenno alla morte, ma parla della «coppulazione» con Dio, «la quale contiene tutto il bene e la perfezione de l'anima intelletiva, come quella che è sua vera felicità», spiegando che essa avviene quando l'anima si libera dal «vincolo con la materia di questo nostro fragil corpo», temporaneamente o definitivamente: «Mentre viviamo, il nostro intelletto ha qualche sorta di vincolo con la materia di questo nostro fragil corpo. E per questa causa qualcuno, che è venuto a tal coppulazione in questa vita, non continuava sempre in quella per la colligazione

Rispetto al contesto rinascimentale che abbiamo considerato e alla tradizione esegetica ebraica, la morte di bacio bruniana si differenzia innanzitutto per lo sfondo metafisico in cui è situata.

Bruno esclude addirittura esplicitamente che l'anima si rivolga a una sfera divina separata dall'orizzonte mondano e situata in una sorta di *Hinterwelt*.

Il dio cui rivolge la caccia, man mano che si raffina la capacità del soggetto di vedere le «trame divine», si rivela essere un *deus in rebus*, presente nell'intimo della realtà come sua più profonda e inafferrabile essenza.

L'ascesa del furioso attraverso una marziale *psicomachia* interiore perviene, non allontana dal mondo verso le «cose separate», come in Pico, né conduce a essere «rapito in cielo», come immagina Valeriano, ma rappresenta un'ascesa verso la «meglior parte di sé», nel più profondo dell'uomo interiore, chiamata da Bruno ora mente, ora sinderesi o spirito, la quale è «proporzionalmente» preposta al corpo, «come il mondo corporeo e materia è soggetta alla divinitade ed a la natura»¹³⁰¹.

L'ascesa rappresenta quindi lo strenuo sforzo, rappresentato anche con termini cruenti, di modificare i vincoli della propria volontà, facendo che questa cessi di sentirsi attratta da preoccupazioni legate ai piaceri corporei e alla propria conservazione materiale, ma anzi, come morta ai richiami del corpo, si faccia con «indissolubil sacramento congiunto e alligato alle cose divine». In modo da vedere il corpo come un «carcere che tiene rinchiusa la sua libertate»¹³⁰² e soprattutto «velo che gli tien abbagliata la vista»¹³⁰³.

Così l'ascesa del furioso si traduce in un percorso di emancipazione dai vincoli sensibili, o meglio in una trasmutazione di questi vincoli nella volontà indissolubile di farsi uno col divino. Questo processo avviene come un'opera di meditazione e interiorizzazione, la quale può condurre a contrarre in sé la divinità¹³⁰⁴.

Nel *Sigillus Sigillorum* Bruno discute ampiamente la propria pratica della *contractio*, fornendone ben quindici tipi, esemplificati da una galleria di celebri personaggi che l'avrebbero attuata, ritirandosi in solitudine¹³⁰⁵.

Questa pratica della contrazione, nella quale risiede un momento importante e decisivo dello

corporea [...] l'anima coppulata lassò in tutto il corpo, retinendosi lei con la divinità coppulante in somma felicità».

1301 *Furori*, Utet p. 660; BL p. 319.

1302 *Furori*, Utet p. 660; BL p. 319.

1303 *Furori*, Utet p. 660; BL p. 319.

1304 *Furori*, Utet pp. 712-713; BL p. 421: «Perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercar fuor di sé la divinità»; ancora *Furori*, Utet pp. 712-713; BL p. 421: «Avendo contratta in sé la divinitade, è fatto divo».

1305 *Sig. sigill.*, OMN II, pp. 227 sgg. Si veda inoltre *Spaccio*, Utet p. 373; BL p. 449: «L'Eremo, la Solitudine, che sogliono parturire quel divino sigillo ch'è la buona Contrazione»; *Furori*, Utet p. 657; BL p. 315: «Contrahasi quanto è possibile in se stesso, di sorte che non sia simile a molti».

sforzo del furioso, è ciò che prepara altresì la morte di bacio, il momento più alto dell'ascesa bruniana.

La contrazione si presenta come una pratica di intensa concentrazione, la quale, come osserva Mino Gabriele, «da un lato è compartecipe dell'atto contemplativo e della sua *sessio*, mistica stasi, ma da un'altro cosituisce il veicolo psicologico per l'ascesa»¹³⁰⁶. Il *raptus Pauli* secondo Bruno sarebbe stato preparato da un'intensa contrazione¹³⁰⁷, la quale quindi può creare le condizioni psicologiche affinché avvenga questa sorta di *kènosis* contemplativa.

La *contractio* si delinea come il procedimento attraverso il quale il soggetto si colloca dalla condizione presso le ombre della morte, «che si dà quando le potenze superiori marciscono ed oziano, o si fanno serve delle inferiori, quando l'animo si racchiude nei limiti della vita corporea e del senso», allo stato «nelle porte de l'acquisizion della luce»¹³⁰⁸, ovvero nell'ombra della luce, «quando le potenze inferiori si fanno dominare dalle superiori, che aspirano ad oggetti eterni e più alti, come accade a chi s'innalza al cielo, schiacciando con lo spirito gli stimoli della carne»¹³⁰⁹.

Il «raptò»¹³¹⁰ è un momento, preparato da «zelo e impegno»¹³¹¹, nel quale il soggetto, contrattosi intensamente in se stesso, si distacca tanto dai richiami del corpo da aderire completamente al «sole intellegenziale nell'anima»¹³¹², separato dalla natura corporea.

In questo stato – nel quale consiste la massima beatitudine possibile all'uomo, la quale «felicità d'affetto comincia da questa vita, ed in questo stato ha il suo modo d'essere»¹³¹³ – «il corpo è come morto e cosa privativa a l'anima la quale è sua vita e perfezione; e l'anima è come morta e cosa privativa alla superiore illuminatrice intelligenza da cui l'intelletto è reso in abito e formato in atto»¹³¹⁴. In questo stato, nel quale consite la morte di bacio, il soggetto è come morto in quanto «l'anima ripose da gli atti inferiori [...] et oltre lasce il corpo a fatto»¹³¹⁵.

Non bisogna però fraintendere il discorso di Bruno sulla morte del corpo e sul ritrarsi in se stesso come una pratica di mortificazione della propria corporeità. Bruno si muove qui secondo un *tòpos* filosofico che ha la sua origine nel *Fedone* platonico, dove il filosofo ateniese fa sì riferimento ai

1306 M. Gabriele, *Introduzione* (2001), p. LXXII.

1307 *Sig. sigill.*, OMN II, p. 249. Il riferimento è al rapimento descritto da Paolo in 2 *Cor.*, 12, 2-4: «Quem et ipse non datis novit an in corpore an extra corpus fuerit». Bruno si rifa probabilmente all'operetta di Ficino *De raptu Pauli*, considerato che le pagine in cui si trova l'esempio di Paolo sono fitte di riferimenti inesplaciti alla *Theologia Platonica*.

1308 *Furori*, Utet p. 508; BL p. 39.

1309 *De umbris*, Intentio IV, OMN I, pp. 47-49.

1310 *Spaccio*, Utet p. 191; BL p. 41.

1311 *Lampas*, OM, p. 1232: «Hic in sapientibus – qui non tantum ex dono quantum etiam ex industria quadam et studio fiunt poetae et philosophi – sequitur post ecstasin, sicut in Platone et Socrate, qui per multas horas diei extra sensus sublatis in vim intellectivam prorsus incumbabant».

1312 *Furori*, Utet p. 557; BL p. 123.

1313 *Furori*, Utet p. 712; BL p. 421.

1314 *Furori*, Utet p. 712; BL p. 421.

1315 *Furori*, Utet p. 663; BL p. 327.

»Discorsi sacri» dei Pitagorici per affermare la necessità di «separare il più possibile l'anima dal corpo»¹³¹⁶, ma per proporre una via filosofica di liberazione, che si differenzia dai precetti pitagorici di astinenza, digiuni, divieti e prescrizioni rituali¹³¹⁷. Si tratta invece di una «operazione morale e intellettuale insieme che libera, scioglie da tutti i legami, impedendo di restare servi del determinato»¹³¹⁸.

In modo analogo anche per Bruno non si tratta di mortificare il corpo attraverso pratiche esteriori di rinuncia o di regolazione rituale del proprio comportamento, ma di un movimento interiore dell'animo, che con la strenua applicazione dell'intelletto e della volontà libera l'occhio della mente dai legami con la molteplicità, per progredire verso l'unità tanto amata, e riuscire così a vedere l'unità della vita universale.

Nella filosofia di Bruno vi sono due morti, collocate ai due estremi della *schala*. L'una è una morte causata dalla passività umana, e si realizza quando l'uomo si lascia trascinare dalle ombre naturali, perdendosi così nello scorrere continuo del molteplice, nelle ombre della morte. Questo avviene all'uomo che si abbandona alla vita asinina, per non aver saputo guardare alle cose del mondo, lasciando che con sguardo aperto e limpido si rivelasse attraverso di esse la luce divina¹³¹⁹.

L'altra, che si situa al culmine della scala, dove è situata la mente, è la morte di bacio, la quale avviene quando il soggetto, applicando attivamente le sue facoltà, riconosce la trama di analogie che riconduce la realtà all'unità, e segue questa via in un percorso di distacco e purificazione dello sguardo interiore.

Le condizioni di possibilità di questo percorso erano già state descritte dal quarto concetto del *De umbris*. Richiamandosi a Paolo di Tarso Bruno parla dell' «uomo interiore», definendo così l'anima intellettuale, la quale «non è veramente insita, fissa e sussistente insieme col corpo, ma in verità come assistente e governante del corpo, tanto che può vantare una specie perfetta, separatamente dal corpo»¹³²⁰.

L'uomo interiore, che sta nel corpo «come il nocchiero nella nave», è quindi capace di operazioni indipendentemente dal corpo. La *contractio* consiste infatti nello sforzo della volontà di concentrare le forze dello spirito nell'uomo interiore, abbandonando ogni distrazione legata alle pulsioni sensuali.

1316 Platone, *Fedone*, 64a-67d.

1317 Platone, *Fedone*, 67b.

1318 M. Vannini, *Storia...*(2005), p. 56.

1319 *De umbris*, OMN I, pp. 197-199.

1320 *De umbris*, concetto IV, pp. 90-91 [Intellectualem animam non vere insitam atque infixam in existentemque corpori licet apprehendere, sed vere ut adsistentem et gubernantem, ita ut perfectam a corpore seorsum pre se ferre possit speciem].

Questa parte interiore al soggetto, è capace di «unirsi alle idee, non determinate da luogo certo e da tempo, ogniqualevolta l'uomo libero nella mente o nell'animo abbandona la materia e il tempo»¹³²¹.

Bruno tende ad esprimere il movimento dell'anima verso i gradi estremi della *schala* in termini particolarmente drammatici. La discesa verso il molteplice viene genericamente descritta in termini di caduta, e l'abbandonarsi all'atteggiamento d'immediata credenza nelle ombre naturali come un perdersi nelle «ombre della morte».

Al contempo l'ascesa verso l'Uno produce un «disquarto» nell'anima, uno strazio, un' «aspirare» costante e passionalmente sofferto che conduce a un cruento «spirare»: nel momento di massima unificazione, quindi nella sua massima elevazione verso il più alto grado della *schala*, il soggetto viene «sbranato» dai propri pensieri, i quali, raffigurati come cani, lo dilanano con «morsi crudi e fieri».

Come osserva Edgar Wind¹³²², l'uso di raffigurare momenti estremi del pensiero metafisico e spirituale con immagini cruente è diffuso nella tradizione neoplatonica.

In particolare la figura dello «smembramento» è ricorrente negli scritti dei filosofi neoplatonici¹³²³. L'atto di creazione che si realizza mediante la discesa dell'Uno nei molti, viene raffigurato come un sacrificio cosmogonico, mediante il quale la potenza divina dalla sua concentrazione originaria viene dispersa nella molteplicità, come se l'Uno fosse fatto a pezzi. In questo modo vengono interpretati e impiegati simbolicamente i miti della castrazione di Urano, lo smembramento di Osiride, di Attis, di Dioniso. Anche Bruno raffigura la discesa dell'Uno nei molti mediante un'immagine distruttiva, quella di uno specchio infranto che si disperde in infiniti frammenti.

Plutarco conferma questo *tòpos* filosofico: «Sappiamo dai teologi, siano essi scrittori in prosa o poeti, che il dio è per sua natura indistruttibile ed eterno, e tuttavia che, sotto l'impulso di un qualche piano e scopo prestabiliti, egli subisce nel suo essere delle trasformazioni [...]. Quando il dio si cambia e si distribuisce in venti, acqua, terra, stelle, piante e animali, essi descrivono allegoricamente questa esperienza e trasformazione con i termini 'lacerazione' e 'smembramento'. Lo chiamano Dioniso, Zagreo, Nictelio, Isodaite, e creano miti allegorici in cui le trasformazioni

1321 *De umbris*, concetto IV, pp. 90-91 [Certo loco temporique non adstrictis copulatur ideis, quotiescumque mente animove solutus homo materiam destituit atque tempus].

1322 Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 133.

1323 Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 133. Questa simbologia "drastica" avrebbe il suo capostipite in Platone, il quale nel Fedone, 67c sgg. parla della necessità di "ricomporre" l'anima, "divisa" in tutto il corpo, nella sua unità originaria. Boyancé in *Le culte des Muses*, pp. 83-88, dà ragione a Olimpiodoro nel riconoscere l'allegoria neoplatonica dello smembramento e risurrezione di Dioniso-Zagreo nel passaggio del Fedone platonico sopra citato. Vedi E. Wind (1980), nota 18 p. 133.

descritte sono presentate come morte e distruzione seguite dal ritorno alla vita e dalla rinascita»¹³²⁴.

Si tratta quindi di un esempio di quella «poetica teologia» cui Pico annunciò di voler dedicare un libro¹³²⁵. I temi ultimi della mistica, per la loro solennità e sacralità richiedevano agli occhi di questi teologi «simbolici» di essere raffigurati con delle immagini cruente e catastrofiche.

Proclo offre testimonianza dell'importanza di tali simboli per parlare di temi tanto sacri e arcani: essi consentono infatti «alla parte divina dell'anima di ricevere una più perfetta conoscenza degli esseri attraverso la sua partecipazione a più mistici interessi. Perché, seguendo altri discorsi, noi siamo come coloro che sono costretti a ricevere la verità; le favole ci fanno invece provare in una maniera comunicabile [...] la venerazione per il loro contenuto mistico»¹³²⁶.

Nelle sue *Orationes* Giuliano conferma la necessità di leggere tali miti cruenti in modo allegorico, nella consapevolezza d'inserirsi, mediante il loro impiego, in una eccellente tradizione filosofica: «Quando dico [...] 'fatto a pezzi' nessuno deve prendere questa espressione nel suo significato materiale, e supporre che io voglia parlare di [...] un pezzo di stoffa, ma deve capire questa espressione in un altro senso, quello inteso da Platone, Plotino, Porfirio e l'ispirato Giamblico»¹³²⁷. Discendendo lungo la *schala* l'Uno si "lacera". Ma alla discesa segue la resurrezione del Dio e la sua ricomposizione nell'unità originaria, mediante il ritorno dialettico dell'anima all'Uno.

Così Pico parla dell'arte discorsiva come una scala, lungo la quale «talvolta discenderemo, con violenza titanica lacerando l'uno nei molti quasi fosse Osiride, e talvolta ci innalzeremo ricomponendo con la forza di Febo i molti nell'uno, come le membra di Osiride»¹³²⁸.

Come l'atto di creazione veniva rappresentato mediante una morte, e la dispersione nel molteplice come uno smembramento, anche la risurrezione viene simbolizzata con immagini catastrofiche. Plutarco raffigura il ritorno delle cose all'Uno come una conflagrazione cosmica: il dio «dà fuoco alla natura e riduce tutte le cose a un'unica sembianza»¹³²⁹. L'atto di terribile cannibalismo, con cui Urano divora i propri figli, è pensato da Plotino come simbolo del ritorno dei Molti all'Uno¹³³⁰.

Il sacrificio di Atteone nei *Furori* offre un significativo esempio di questa tradizione. Il Nolano

1324 Plutarco, *Sull'ei di Delfi*, 9 (Moralia, 388f-389a). Cit. da E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 135.

1325 Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* (1942), lib. III, cap. XI, stanza 9 (ed. Garin, pp. 580 sgg.), dove egli spiega «non si dovere temeramente pubblicare le cose divine e e' segreti misterii [...] né per altra ragione gli Egizii in tutto e' loro templi aveano sculpite le sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire, come el Poeta nostro [Beninvieni] nella presente canzona avere fatto secondo le forze nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo». Questo libro non ci è giunto, e non sappiamo se sia stato realmente scritto. Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), pp. 17 sgg.

1326 Proclo, *In Theologiam Platonis*, I, VI. Cit. da E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 158.

1327 Giuliano, *Orationes*, VII, 222a-b. Cit. da E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), nota 19 p. 158.

1328 Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1942), p. 116.

1329 Plutarco, *Sull'ei di Delfi*, 9 (Moralia, 388e-389c). Cit. da E. Wind, op. cit., nota 22 p. 167.

1330 Plotino, *Enneadi* V, I, 7.

sembra avere recepito soprattutto la scelta plotiniana. Se infatti la discesa verso la molteplicità viene descritta da Bruno nei termini di una caduta, una frammentazione, e un mortifero movimento di alienazione spirituale, è il ritorno verso l'Uno, nel suo momento più alto, a venire rappresentato mediante un atto di lacerazione, nel quale il furioso viene divorato¹³³¹.

L'ascesa verso l'unità è pensata da Bruno non in termini di movimento dell'anima verso un Dio esistente al di fuori di sé, ma come un sofferto processo di *contractio*, il quale mira a ritrovare il contatto con la presenza del divino all'interno di sé, celata nel più profondo dell'interiorità, come vero *a priori* del proprio essere e conoscere.

Proprio il momento in cui il soggetto, volgendo il pensiero verso la propria interiorità, trova il contatto con il divino all'interno di sé, viene rappresentato da Bruno con l'immagine di un dilaniamento.

La violenza della rappresentazione di tale momento di autoconoscenza presenta traccia dell'influenza di un simbolo piuttosto diffuso nel Rinascimento italiano, quello dello "scorticamento" come purificazione, mediante la quale la bruttezza dell'uomo esterno veniva lacerata per rivelare la bellezza del suo io interiore¹³³².

Nel *Simposio* Alcibiade chiama "Marsia" Socrate, subito dopo aver detto che assomigliava a una "figura di Sileno", un tipo di immagini presenti nelle botteghe degli scultori, che all'esterno mostravano le sembianze di un uomo sgradevole, ma, all'interno, immagini di dèi.

L'immagine della statua del Sileno, che una volta rotta mostra una bellezza interiore, ebbe diffusione nel Rinascimento a partire dalla sua descrizione negli *Adagia* di Erasmo¹³³³. Erasmo affermò che non soltanto Socrate ed altri filosofi classici, ma anche Cristo e Gli Apostoli, la Sacra Scrittura e i sacramenti stessi della Chiesa cristiana rivelano, a chi sappia intenderli, una natura silenica. Purtroppo i rappresentanti ufficiali della filosofia e della fede cristiana presentano invece spesso una natura opposta: come dei *praeposteri Sileni*, "Sileni alla rovescia", essi appaiono splendidi all'esterno, pur essendo miseri al loro interno.

Che Alcibiade paragoni Socrate, il quale fece proprio il precetto delfico "Conosci te stesso", a un Sileno, suscita un certo stupore. "*Gnoti seautòn*" era infatti il motto dell'oracolo di Apollo a Delfi, mentre Marsia, in quanto Sileno, era un seguace di Dioniso, che per aver sfidato Apollo con il suono del proprio flauto fu condannato dal dio a essere scorticato.

1331 Come abbiamo visto, anche nella tradizione cabalistica ebraica, influenzata dal neoplatonismo, l'unione con Dio viene pensata come un essere inghiottiti, divorati dalla divinità.

1332 Cfr. E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), cap. XI.

1333 Erasmo, *Adagia*: "Sileni Alcibiadis": «Haec nimirum est natura rerum vere honestarum; quod habent eximium, id in intimis recondunt abduuntque; quod contemptissimum, id prima specie prae se gerunt, ac thesaurum ceu vili cortice dissimulant, nec prophanis ostendunt oculis». Cit. in E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), nota 8, p. 172.

Prendendo le mosse dall' "Apollo e Marsia" di Raffaello, situato nella Stanza della Segnatura in Vaticano, Wind propone alcune interessanti riflessioni, utili a rischiarare la "morte di bacio" bruniana.

Socrate, incalzando il proprio interlocutore con domande, praticava una dichiarata maieutica volta a far emergere la conoscenza divina sepolta sotto la scorza di opinioni e inveterati preconcetti.

Questa, osserva Wind, era una pratica catartica, mediante la quale «the terrestrial Marsia was tortured so that the heavenly Apollo might be crowned»¹³³⁴. La pratica dialettica, la filosofia, equivarrebbero quindi a una tortura, uno smembramento necessari a far emergere la parte migliore di noi. Il quadro di Raffaello discusso da Wind rappresenterebbe quindi, mediante i simboli dell'incoronazione di Apollo sullo sfondo dello scorticamento di Marsia, questa sorta di "trionfo" della filosofia: «The cruelty inflicted on Marsyas by Apollo, while he himself is crowned the victor in their contest, therefore expresses the supreme sense of disproportion by which the god attacks the human frame, which is agonized as it succumbs to the divine extasy»¹³³⁵.

In effetti lo stesso Platone concepiva la filosofia socratica come una pratica di purificazione dal corpo, per «raccolgere ed unire l'anima, facendola abitare [...] sola con se stessa e come liberata dai legami del corpo»¹³³⁶. Ora, questa purificazione, nonostante Platone nel *Fedone* si richiami ai "Discorsi sacri" (*Ierói lógoi*) dei pitagorici, non consiste in un'ascesi fatta di astinenze, digiuni, divieti e prescrizioni rituali, ma nella confutazione dialettica: «La più grande delle purificazioni è la confutazione. Chi non si sottopone alla confutazione, fosse anche il re dei Persiani, essendo impuro in ciò che più conta, deve ritenersi ineducato in ciò che più è necessario – essere purissimi e bellissimi per essere veramente felici»¹³³⁷.

Anche Pico mostra di avere una simile concezione della pratica dialettica socratica, capace di liberare l'uomo ed elevarlo a Dio: «Lasciamoci trascinare dai delirii socratici: che essi ci pongano a tal segno fuori della nostra mente, da porre noi e la nostra mente in Dio»¹³³⁸.

Questi elementi appaiono tutti magistralmente all'opera nella scrittura dei *Furori*. L'ascesa del furioso è descritta come una lotta dialettica, un'ardua *psicomachia* con la quale il soggetto cerca di liberarsi dai vincoli degli «appulsi contrarii», i quali come un esercito nemico lo attaccano, ostacolando nel suo cammino di ricerca.

Il fine dell'ascesa non viene mai presentato come un pacifico traguardo, ma sempre con immagini cruente e dolorose, segno di un sommo sacrificio. Il furioso che persegue la sua caccia, nonostante sia consapevole delle difficoltà, e del rischio che essa comporta, viene paragonato a una falena

1334 E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 173.

1335 E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 175.

1336 Platone, *Fedone*, 64a-67d.

1337 Platone, *Sofista* 230d-e.

1338 Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1942), p. 122.

che si avvicini alla fiamma in cui arderà viva, a un cervo prossimo alla fonte dove verrà trafitto da un freccia mortale. Emblemi di un bambino avvolto nelle fiamme, di venti turbolenti, danno la misura della portata esistenziale di questa ricerca, che sconvolge profondamente il furioso, coinvolgendone tutte le potenze in un'impresa in cui ne va del suo essere intero, fisico, passionale, interiore e intellettuale.

Il momento culminante di questa ricerca fa del furioso un Marsia estatico: anche nel suo caso «il dio attacca la crisalide umana, che viene straziata mentre soccombe all'estasi divina»¹³³⁹.

Il momento in cui Atteone arriva al cospetto dello splendore del *Deus in rebus* rappresenta insieme la suprema beatitudine possibile all'uomo «in questo stato» e lo scoinvolgimento di ogni ordine su cui si fonda l'esistenza umana. Il dio si dà nella morte dell'individualità umana, nella soppressione della più elementare forma di conoscenza e giudizio: il soggetto muore in sé e vive nel suo oggetto¹³⁴⁰.

L'amore eleva tanto il furioso da strapparli ai numeri, alle distinzioni e infine a se stesso, a un'altezza dove il suo amore nella rivelazione teofanica incontra l'amore divino che discendendo pone la natura e tiene insieme l'universo. Nella visione di Diana la luce che discendendo nell'individuo realizza il pensiero e la conoscenza, incontra la luce divina che dà origine alle cose, in una visione contemplativa dove il sé individuale e le cose materiali, le distinzioni, sfumano nella loro relatività e s'impone l'evidenza della consustanzialità del tutto. Il soggetto non esperisce più il mondo come una pluralità di frammenti: al suo sguardo unificato questi sono come ricomposti nella sola superficie di un unico specchio infinito, nel quale si riflette il Dio che lo illumina dal profondo della sua anima: «Poiché vedere la divinità è l'esser visto da quella»¹³⁴¹.

1339 E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance* (1980), p. 175.

1340 Cfr. *Furori*, prima parte, dialogo secondo.

1341 *Furori*, Utet p. 663; BL p. 327.

III Immagini e silenzio. Conclusione

La teologia negativa, il riconoscere che l'Uno è fondamento di tutte le cose, ma allo stesso tempo nessuna di esse, e il necessario silenzio – pieno d'intuitiva consapevolezza – di fronte all'abisso di tale oggetto in-finito e in-determinato, sono in Bruno strettamente legati a una comprensione del mondo come immagine simbolica, la quale rimanda al suo fondamento, lo manifesta, ma senza poterlo significare, in quanto questi non è nessuna delle cose che sono, eccedendole infinitamente nella propria omni-comprensiva superessenza.

Il riconoscimento del mondo quale "immagine" dell'Uno rappresenta al contempo la condizione di possibilità dell'ascesa bruniana, il punto di partenza di tale ascesa e il momento culminante di essa.

L'esperienza estetica, che sottrae l'immagine a una banale cosalità, per restituirla al suo valore ontologico di espressione e specchio frammentari dell'Uno, *vestigium* della luce divina nella tenebra della materia, costituisce l'avvio di quel percorso di riconducimento del molteplice all'Uno, in cui si dipana il cammino metafisico del furioso, coinvolgendo il soggetto conoscitivo nel raccoglimento di sé, alla condizione di massima unità e semplicità, e quindi di silenzio.

Secondo il filosofare neoplatonico l'Uno è ineffabile, dato che dire qualunque cosa è pur sempre un dire "qualcosa". Ma l'Uno non è una cosa: esso è al di sopra di tutte le cose e anche al di sopra dell'intelligenza. Egli pertanto non ha nome, di lui non si riesce a dire nulla.

La teologia negativa, come modo di avvicinarsi a Dio senza doverne affermare una comprensione impossibile per il linguaggio e l'intelligenza umani, ha quindi la sua ragione nell'ineffabile trascendenza divina: «Come parlare dell'Uno? Qualcosa si può ben dire, tuttavia non esprimiamo Lui stesso, poiché non ne abbiamo né conoscenza né intelligenza. E come potremmo parlare dell'Uno, se non riusciamo a possederlo? Ma se non lo possediamo per via di conoscenza, vuol dire che non c'è alcun modo di possederlo? In verità possediamo l'Uno in modo tale che possiamo parlare di Lui, pur senza poterne esprimere l'essenza: e infatti diciamo quello che non è; e così parliamo di Lui a partire da quello che viene dopo. Però nulla vieta di possederlo, anche senza parlarne»¹³⁴².

Come osserva Beierwaltes, il linguaggio è un «Phänomen der Differenz», che, in quanto articolato in nomi, soggetti, oggetti, complementi, si riferisce a un mondo dove la differenza, la distinguibilità, e le relazioni tra oggetti distinti costituiscono il fondamento del suo significare e

1342 Plotino, *Enn.* V, 14.

quindi del suo senso¹³⁴³.

In quanto tale esso è costretto a tacere di fronte alla semplicità assoluta dell'Uno, in quanto tale oggetto, per essere assoluto, eccede ogni determinatezza pensabile, dicibile, figurabile, finendo per non essere un oggetto possibile né del pensiero né del linguaggio.

Il pensiero dell'Uno, pur avvicinandosi a tale oggetto discorsivamente, per procedere verso la più alta Luce deve trascendere sé, in un processo di *omoiosis* dove comprendere significa *essere compresi*, afferrare *essere afferrati* in un vedere che è *esser visto*. Questo momento di autotrascendimento di sé nel pensiero di un assoluto che trascende e raccoglie in sé il soggetto conoscente, è accennato da Bruno come morte di bacio o di sonno, un venire meno del soggetto ai richiami del corpo, e al pensiero discorsivo e transitivo.

E' un'unione in qualche modo "intuitiva", di fronte alla quale il linguaggio si rompe in un silenzio necessario, in quanto essa avviene quando il soggetto che pone la differenza, quindi la possibilità stessa del linguaggio, non è più¹³⁴⁴.

Il silenzio non è comunque il solo modo di rapportarsi all'ineffabilità dell'Uno.

La teologia negativa, pensata fin dall'*aphele panta* plotiniano, prevede che l'unico modo di avvicinarsi conoscitivamente e discorsivamente a Dio, sia per negazione. Non potendo dirsi ciò che esso è, essendo l'Uno al di sopra di ogni essenza, si può solo dire ciò che esso non è, negandolo.

Nel gioco dialettico di affermare e insieme negare di Dio tutta una serie di possibili attributi, fino a negare la negazione stessa, si realizza nella pagina dell'*Aereopagita* una spirale d'immagini che testimonia la *prossimità* del divino, la sua concreta presenza, e insieme la sua vertiginosa infinita trascendenza: «[...] Continuando a salire, diciamo che non è né anima né intelligenza; non possiede immaginazione o opinione o ragione o pensiero; non è né parola né pensiero, non si può esprimere né pensare; non è numero, né ordine né grandezza né piccolezza né uguaglianza né diseuguaglianza né similitudine né dissimilitudine [...] non è nulla di ciò che noi o qualche altro degli esseri conosce, e non è nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono; né gli esseri lo conoscono secondo ciò che esso è; né egli conosce gli esseri nel modo in cui questi esistono; di lui non c'è parola, né nome né conoscenza; non è tenebra e non è luce, né errore, né verità, e nemmeno esiste di lui in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o

1343 W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 54: «Sprache als ein Phänomen der Differenz, die im Prädizieren eines Subjekts immer auf etwas bezogen ist und so in der Relation der Differenz öffnet und offenhält, ist daher für das selbst Differenz- und Relations-lose unangemessen».

1344 W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 55: «Der Versuch eines Denkens des Undenkbaren und eines Beschreibens von dessen Unsagbarkeit durch die Sprache geht über in das *Schweigen* [...] Schweigen ist deshalb auch Anzeige dafür, daß das Eine selbst nur in einer dem Wort und daher dem diskursiven Denken, sowie dem Etwas-bezogenen Sehen absolut enthobenen Dimension durch eine "intuitive" Einung mit ihm erfahren werden kann».

neghiamo le cose che vengono dopo di lui, non affermiamo né neghiamo lui; dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo»¹³⁴⁵

Il tentativo, «das Namenlose mit vielen Namen zu nennen»¹³⁴⁶, negando ogni contenuto determinato del pensiero, rappresenta un processo infinito, in quanto ogni conquista del pensiero sarà sempre incontrovertibilmente "oggetto", quindi determinato, relativo, non-Uno.

Il silenzio è solo centro fermo di questo vortice infinito della negazione. Il silenzio è ragione, giustificazione e fine della *via negativa*: in relazione a Dio, ogni parola è posta per negare e superare se stessa, il discorso è posto al fine della propria negazione e superamento, nella ricerca di una tacita unione con Dio impossibile in questa vita.

Questa è la conclusione di Bruno: il silenzio assoluto, solo atteggiamento degno di fronte all'infinita eccellenza della Causa assoluta, è impossibile, per motivi iscritti nel pensiero portante della metafisica dell'ombra Nolana. Dio è potenza infinita, che infinitamente esplica sé in un universo infinito. L'intelletto universale di Dio, che innerva la materia dall'intimo di questa, producendo dal suo seno infinite forme in infinite metamorfosi e successioni, illumina anche la mente dell'uomo, producendo dall'intimo di questa, e illuminandole della propria luce, l'infinita serie delle immagini (*phantasmata*) che costituiscono la vita interiore dell'uomo.

Dalla potenza infinita di Dio deriva la potenza infinita dell'immaginazione, inesauribile espressione dello *spiritus phantasticus*, dalla quale deriva l'infinita serie dei *phantasmata*, dei pensieri, dunque l'impossibilità del silenzio assoluto.

L'infinita successione dei pensieri è causa di turbamento, di smarrimento del soggetto nella variazione continua, che genera inquietudine, sofferenza, attaccamento. In questo caso i *phantasmata* rappresentano le *ombre della morte*.

Ma la *metafisica dell'ombra* afferma che l'infinità della vicissitudine naturale e l'infinità del discorso interiore abbiano una medesima origine: l'infinita potenza dell'unica Causa, la quale si esplica inesauribilmente nella multiformità naturale come nella potenza creatrice dell'immaginazione.

Il *Deus in rebus* mostra sé nelle cose naturali come nelle ombre interiori dell'animo umano.

Come il mondo è traccia, specchio dell'Uno, così lo sono le immagini che popolano il senso interno dell'uomo, vero microcosmo.

Ciò che non si può dire mostra sé in quel suo specchio enigmatico che è la vita universale, fatta di cose, di immagini, di figure.

1345 Ps. Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, cap. V.

1346 W. Beierwaltes, *Dionysius Aereopagita – ein christlicher Proklos?* (1998), p. 61.

Ecco quindi che l'immaginazione costituisce un parallelo alla natura: essa è una potenza divina, come quella che produce la vita universale, di cui l'uomo può servirsi per emulare la natura, operare in accordo con essa, e per rispecchiare nelle ombre del pensiero, della parola e dell'immagine, quello stesso *lògos*, intelletto, anima del mondo che produce inesaurevolmente la vita universale, ordinandola e guidandola dal profondo.

Il linguaggio può quindi parlare di Dio non solo negativamente, ma anche simbolicamente, esprimendo la propria potenza creatrice in immagini, che ne esplicano la potenza esattamente come la esplica la natura infinita.

Ma questo solo a patto che il discorso nasca da un ascolto «della natura che grida dal profondo dell'animo». Allora il filosofo, portatosi in accordo con il medesimo intelletto universale che si manifesta nell'universo intero, potrà costruire un discorso che ne esprima il *lògos*, manifestandolo in una composizione plastica, logica, poetica che possa rispecchiare l'ordine divino e rivelare così, specularmente, enigmaticamente, poeticamente, l'ordine metafisico della vita universale. Egli sarà così insieme filosofo, pittore, scultore, poeta e musicista.

La *metafisica dell'ombra* Nolana racchiude quindi *in nuce* i presupposti sia di una relazione conoscitiva iconica, simbolica, con l'Uno, sia di una relazione espressiva possibile tra il soggetto conoscente e l'esperienza unitiva di cui consiste la massima conoscenza di Dio.

La parola iconica, plastica, poetica e virtuosa del Nolano, lungi dal rappresentare una mera preferenza stilistica, si inserisce, con consapevolezza *metodica*, nella dialettica tra immagine e silenzio che disegna la zona grigia, umbratile, in cui si muove il filosofare Nolano.

L'ombra, oltre a segnare la costituzione ontologica dell'uomo e la sua dimensione esistenziale, stabilisce la sola via a disposizione dell'essere umano per tendere verso la trascendenza divina.

Tra la parola enigmatica e il silenzio inesprimibile della visione unitiva si instaura la stessa relazione dialettica che sussiste tra la natura e Dio: una dialettica di trascendenza e presenza, dove la cosa cercata mostra sé pur sottraendosi infinitamente a infiniti tentativi di afferramento.

Tra il silenzio e l'enigma, come tra Dio e l'universo non può sussistere una relazione di corrispondenza, come tra significato e significante, ma solo una relazione *espressiva*. Come l'universo è manifestazione di Dio, in quanto infinita *explicatio* di una potenza infinita, la quale mai si esaurisce in alcun suo momento, così Bruno affida il suo pensiero a una galleria d'immagini, i differenti momenti della quale riflettono un aspetto, diversi aspetti di un pensiero che, pur restanto unico in sé, si esprime in essi in sfaccettature via via differenti. Un pensiero che manifesta sé nella forma di filosofemi delle diverse tradizioni, in forme e stili multiformi, in parola, poesia, argomento, disegno, *ekphrasis*, senza esaurirsi in essi e insieme riempiendoli di una pienezza sofiana non univocamente afferrabile.

Come la natura produce infinitamente immagini, frammenti dello specchio infinito dell'infinita potenza di Dio, così il linguaggio che voglia esprimere l'intuizione dell'anima nel suo percorso di ritorno all'Uno, si produce in un'infinita posizione d'immagini, proposizioni, attributi del divino, i quali al contempo dicono e non dicono l'essenza del fondamento, il quale è tutte e nessuna delle cose che sono.

Il discorso bruniano intorno a Dio cerca di riprodurre specularmente la relazione "semantica" che l'universo ha con il Divino, esprimendo l'*ascesa* dell'anima lungo le tracce della *discesa* divina.

Nella natura Dio si manifesta, lasciando emergere, come dal nulla, l'insieme infinito delle forme naturali. Essa rappresenta lo specchio in cui si mostra, obliquamente, la verità metafisica, la quale, manifestandosi, rimane tuttavia celata, raccolta nella sua infinita trascendenza.

Questo pensiero rappresenta il nucleo della teologia negativa di Bruno, la quale assume su di sé la stessa tensione dialettica tra "rappresentazione" e "irrappresentabile", che è la cifra della teologia mistica dell'Aeropagita; con la differenza che la natura viene ad assumere in Bruno quel ruolo di mediazione che nella teologia dello Pseudo-Dionigi è rappresentato da Cristo.

Vista la sua brevità, riportiamo a titolo di esempio l'intera *III lettera* di Dionigi, indirizzata al monaco Gaio:

«Improvvisamente significa ciò che contro la nostra aspettativa e da una condizione di oscurità in cui è rimasto fino a quel momento viene portato alla luce. Applicandolo all'amore di Cristo per gli uomini, la Sacra Scrittura, io credo, ha voluto indicare il Soprasostanziale fattosi uomo e venuto dal suo mistero al nostro cospetto. Però egli rimane occulto anche dopo la sua manifestazione o, per parlare più divinamente, nella sua stessa manifestazione siffatto mistero di Gesù rimane nascosto e non può essere spiegato in se stesso da nessuna ragione e da nessuna intelligenza, ma anche quando se ne parla, rimane ineffabile, e quando si pensa rimane ignoto»¹³⁴⁷

Questa stessa relazione, tra medio sensibile, traccia dell'Inconoscibile che si manifesta in esso, e fondamento che non si esaurisce nella propria manifestazione, né dà a conoscere la propria essenza, la ritroviamo negli *Eroici Furori*, dove è riprodotta la struttura di questa relazione, pur nella sostituzione di Cristo con la Natura:

«Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre. [...] Onde non più vegga come per forami e per fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglie a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto

1347 Pseudo-Dionigi, *Lettera III* (1069B), in *Opere* (2009), pp. 630-631.

l'orizzonte. Di sorte che tutto guarda come uno, non vede più per distinzioni e numeri, che secondo la diversità de sensi, come de diverse rime fanno veder ed apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna»¹³⁴⁸

La natura insieme manifesta e cela la fonte divina da cui essa sorge. Le singole entità partorite dal grembo della natura sono tutte tessere infinite che vanno a comporre il volto infinito di Dio.

Il discorso umano, che è parte della vita naturale, la quale esplica l'infinità divina anche nello sgorgare dell'immaginazione umana e in tutti gli atti dell'uomo, non può quindi descrivere l'essenza della divinità formando proposizioni che possano corrispondere adeguatamente ad essa.

Il solo impiego legittimo del linguaggio, nella tensione dell'anima verso Dio, è quello di inserirsi nel flusso della vita cosmica, affermando la manifestazione divina nell'infinita produzione immaginale; senza però lasciarsi andare a un'immaginazione caotica, ma ordinando il potere infinito dell'immaginazione, convogliandolo nella direzione di una risalita conoscitiva verso il fondamento.

Nell'affermare questa importante rivalutazione dell'immaginazione, Bruno stesso si richiama al *De anima* di Aristotele, dove lo stagirita rileva che alla base di ogni pensiero vi è l'opera dell'immaginazione, i *phantasmata*, e che quindi senza immagini non può esservi pensiero. Bruno cita questa osservazione aristotelica nel *De imaginum compositione*, e ne trae la significativa conclusione che il pensiero è in definitiva un'attività dell'immaginazione.

Un'importante e decisiva influenza va inoltre riscontrata nel *Poimandres* ermetico, dove all'immaginazione viene assegnata una funzione fondamentale nella conoscenza di Dio, ovvero di fare da motore dell'assimilazione dell'uomo a Dio mediante il pensiero.

Il capitolo XI del *Corpus Hermeticum*, nel quale è immaginato un discorso del *Nous* a Hermes, contiene la seguente indicazione, che riportiamo nella versione di Francis Yates:

«See what power, what swiftness you possess. It is so that you must conceive of God; all that is, he contains within himself like thoughts, the world, himself, the All. Therefore unless you make yourself equal to God, you cannot understand God: for the like is not intelligible save to the like. Make yourself grow to a greatness beyond measure, by a bound free yourself from the body; raise yourself above all time, become Eternity; then you will understand God. Believe that nothing is impossible for you, think yourself immortal and capable of understanding all, all arts, all science, the nature of every living being. Mount higher than the highest high; descend lower than the lowest depth. Draw into yourself all sensations of everything created, fire and water, dry

1348 *Furori*, Utet pp. 694-695; BL p. 389-391.

and moist, imagining that you are everywhere, on earth, in the sea, in the sky, that you are not yet born, in the maternal womb, adolescent, old, dead, beyond death. If you embrace in your thoughts all things at once, times, places, substances, qualities, quantities, you may understand God»¹³⁴⁹

Questo discorso è da leggere in correlazione con un altro brano dello stesso capitolo, dove la relazione tra Dio e le cose del mondo, il rendersi visibile di Dio nelle cose del mondo e nelle immagini, è espressa in un modo la cui somiglianza con il pensiero di Bruno è impressionante, considerato che il *Nous*, che parla in questo capitolo, assegna all'immaginazione il ruolo di realizzare la gnosi, la quale consiste nel 'leggere' la presenza divina nel mondo, decifrandone le tracce, abbracciando le immagini di tutte le cose, nello sforzo di assimilare il più possibile il proprio pensiero all'unità divina:

«Say no longer that God is invisible. Do not speak thus, for what is more manifest than God. He has created all only that you may see it through the beings. For that is the miraculous power of God, to show himself through all beings. For nothing is invisible, even of the incorporeals. The intellect makes itself visible in the act of thinking, God in the act of creating»¹³⁵⁰

Questo ultimo estratto dal *Corpus* compendia un tratto saliente del pensiero Nolano: è nel visibile, che si manifesta l'invisibile; nella materia si riflette l'immateriale; e nelle immagini, nel discorso sapientemente, artisticamente costruiti, si esprime il silenzio mistico.

L'immagine è specchio della conoscenza ineffabile, ma rivela questa natura solo al soggetto che abbia già portato al suo estremo lo sforzo conoscitivo.

Il furioso, al culmine del proprio sacrificio, nell'istante della morte di bacio, non riceve una rivelazione eccezionale, una parola inaudita che giustifichi, come *dal di fuori*, l'universo naturale. La rivelazione data al furioso non è infatti se non la maturata capacità di guardare la natura con occhi nuovi, con uno sguardo semplice e calmo, al quale essa non appaia carica delle cure quotidiane, come sfigurate da essa, ma come perfetto e bellissimo correlato di tale sguardo: essa *appare come uno*, integra, sospesa nel tempo, rilucente di una luce non solo sensibile, la quale luce è Vita che si comunica in essa, attraverso di essa, componendo e offrendo il Tutto simultaneamente, gratuitamente, senza sforzo, con una libertà che inesaurobilmente, necessariamente, sgorga dal nulla.

Allo sguardo purificato di chi ha saputo porsi «nelle porte de l'acquisizion della luce»¹³⁵¹, non si

1349 Francis Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964), p. 32.

1350 *Corpus Hermeticum, Poimandres XI*, trad. di Francis Yates, in: *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964), p. 32.

1351 *Furori*, Utet p. 508; BL p. 39.

presenta un'apparizione sovranaturale, bensì la natura quale essa è: specchio e manifestazione dell'infinita bontà di Dio.

Bibliografia

Opere di Giordano Bruno

Opere latine

- Cant. Circ.* G. Bruno, *Cantus circaeus*, in: Opere Mnemotecniche (OMN), vol. I, Milano, Adelphi (2004)
- De umbris* G. Bruno, *De umbris idearum*, in: Opere Mnemotecniche (OMN), vol. I, Milano, Adelphi (2004)
G. Bruno, *De umbris idearum*, ed. a cura di R. Sturlese, Leo S. Olschki editore, Firenze (1991)
- Sig. sigill.* G. Bruno, *Sigillus sigillorum*, in: Opere Mnemotecniche (OMN), vol. II, Milano, Adelphi (2009)
- Expl. trig. sig.* G. Bruno, *Explicatio triginta sigillorum*, in: Opere Mnemotecniche (OMN), vol. II, Milano, Adelphi (2009)
- De imag. comp.* G. Bruno, *De imaginum compositione*, in: Opere Mnemotecniche (OMN), vol. II, Milano, Adelphi (2009)
- Theses de magia* G. Bruno, *Theses de magia*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
- De mag. nat.* G. Bruno, *De magia naturali*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
- De mag. math.* G. Bruno, *De magia mathematica*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
- De vinculis* G. Bruno, *De vinculis*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
- Lampas* G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, Opera Latine Conscripta (OLC) III, Napoli-Firenze 1879-1891
- De rerum principiis* G. Bruno, *De rerum principiis*, in: Opere Magiche (OM), Milano, Adelphi (2000)
G. Bruno, *De rerum principiis*, Opera Latine Conscripta (OLC) III, Napoli-Firenze 1879-1891
- Summa term. metaf.* G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, Opera Latine Conscripta (OLC) III, Napoli-Firenze 1879-1891
G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, ristampa anastatica, a cura di T. Gregory e Eugenio Canone, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989
G. Bruno, *Somma dei termini metafisici*, a cura di Guido Del Giudice, Di Renzo editore, Roma 2010
- De triplici minimo* G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, Opera Latine Conscripta (OLC) I,III, Napoli-Firenze 1879-1891

G. Bruno, *Il triplice minimo e la misura*, in G. Bruno, *Opere latine*, a cura di Carlo Monti, UTET, Torino 1980

- De monade* G. Bruno, *De monade, numero et figura*, Opera Latine Conscripta (OLC) I,II, Napoli-Firenze 1879-1891
G. Bruno, *La monade, il numero e la figura*, in G. Bruno, *Opere latine*, a cura di Carlo Monti, UTET, Torino 1980
- De immenso* G. Bruno, *De immenso et innumeralibus*, Opera Latine Conscripta (OLC) I, I-II, Napoli-Firenze 1879-1891
G. Bruno, *L'immenso e gli innumerevoli ossia l'universo e i mondi*, in G. Bruno, *Opere latine*, a cura di Carlo Monti, UTET, Torino 1980
- Acr. cam.* G. Bruno, *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, Supplementi di "Bruniana & Campanelliana", a cura di Barbara Amato, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma 2009
G. Bruno, *Acrotismus camoeracensis*, in Opera Latine Conscripta (OLC) I,I , Napoli-Firenze 1879-1891
- Liber physicorum* G. Bruno, *Liber physicorum*, Opera Latine Conscripta (OLC) III, Napoli-Firenze 1879-1891
- De compend. arch.* G. Bruno, *De compendiosa architectura*, in: *Opere lulliane*, Milano, Adelphi (2012)
- Liber physicorum* G. Bruno, *Liber physicorum*, Opera Latine Conscripta III, Napoli-Firenze 1879-1891

G. Bruno, *Corpus iconographicum*. Le incisioni nelle opere a stampa, Milano, Adelphi (2001)

Dialoghi italiani

- De la causa* G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. I, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un*, in: G. Bruno, *Œuvres complètes*, Tome III, trad. L. Hersant, Les Belles Lettres (BL), Parigi 1996
G. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, ed. da P. R. Blum, trad. A. Lasson, introduzione di W. Beierwaltes, Meiner, Hamburg 1993
G. Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, ed. e trad. T. Leinkauf, Meiner, Hamburg 2007
- Furori* G. Bruno, *Gli eroici furori*, Bur, Milano 1999
G. Bruno, *Eroici Furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari 1995
G. Bruno, *De gli eroici furori*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. II, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften*, Übersetzt und hsg. von Ch. Bachmeister. Mit einer Einleitung von F. Fellmann, Feilx Meiner Verlag, Hamburg 1989
G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, in: G. Bruno, *Œuvres complètes*, Tome VII, trad. de P. H. Michel, revue par Y. Hersant Les Belles Lettres (BL), Parigi 1996

- Spaccio* G. Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. II, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Œuvres complètes. Tome V : Expulsion de la bête triomphante*, texte établi par Giovanni Aquilecchia; notes de Maria Pia Ellero; introd. de Nuccio Ordine; traduction de Jean Balsamo. Paris: les Belles Lettres (BL), 1999
G. Bruno, *Austreibung des triumphierenden Tieres*, ed. von E. und P.R. Blum, Giordano Bruno Werke 5, Meiner: Hamburg 2009
- De l'infinito* G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. II, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Œuvres complètes. Tome IV : De l'infini, de l'univers et des mondes*, a cura di J. Seidengart, introduzione di M. A. Granada, Paris: les Belles Lettres (BL), 1995
G. Bruno, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, ed. Bönker-Vallon, Giordano Bruno Werke 6, Meiner: Hamburg 2007
- Cabala* G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. II, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Œuvres complètes: Tome VI : Cabale du cheval pégaséen*, Édition critique établie par Giovanni Aquilecchia. a cura di T. Dagron et N. Badaloni, Paris: les Belles Lettres (BL), 1994
G. Bruno, *Die Kabbala des pegaseischen Pferdes*, ed. Sergius Kodera, Giordano Bruno Werke 6, Meiner: Hamburg 2008
- Cena* G. Bruno, *La Cena delle Ceneri*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. I, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Œuvres complètes. Tome II : Le souper des Cendres*, Édition critique établie par Giovanni Aquilecchia. Par Y. Hersant, A. Ophir. et G. Aquilecchia, Paris: les Belles Lettres (BL), 1994
G. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, ed. da Bönker-Vallon, Meiner: Hamburg 2016
- Candelaio* G. Bruno, *Candelaio*, in: G. Bruno, *Opere italiane*, vol. I, Utet, Torino, 2007
G. Bruno, *Œuvres complètes. Tome I : Chandelier*, Testo stabilito da G. Aquilecchia. Introd. et note G. Barberi Squarotti. Trad. Y. Hersant, Paris: les Belles Lettres (BL), 1993
G. Bruno, *Der Kerzenzieher* ed. Kodera Sergius, Giordano Bruno Werke 1, Meiner: Hamburg 2013

Autori classici

Aristotele (2001), *De anima/L'anima*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani: Milano

Aristotele (2011), *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani: Milano

Aristotele (1993), *Metafisica*, testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Bompiani: Milano

Aristotele (2013), *Opere filosofiche*, Vol. I-IV, Utet: Torino

Aurelius Augustinus (1987), *De vera religione*, introduzione, traduzione e note di M. Vannini, Mursia,

Milano

Aurelius Augustinus (1999), *Le confessioni*, introd. di C. Mohrmann, trad. di Carlo Vitali, Biblioteca Universale Rizzoli: Milano

Aurelius Augustinus (2013), *De trinitate*, ed. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani: Milano

Averroé (1562-74), *Aristotelis omnia quae extant Opera cum Averrois commentariis*, 10 voll. in 14tt., Venetiis, apud Iunctas (rist. anast. Frankfurt a.M., 1962)

Avicenna (2007), *Fons vitae/Fonte della vita*, a cura di M. Benedetto, Milano, Bompiani

Avicenna (1968-72), *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, Louvain-Leiden

Charles de Bovelles (1987), *Liber de sapiente*, ed. Eugenio Garin, Einaudi, Torino

Copernico, N. (1979) *Opere*, a cura di F. Barone, Torino

Corpus Hermeticum (2005), a cura di I. Ramelli, Bompiani: Milano

Cusanus, Nicolaus (1972), *Opere filosofiche*, ed. G. Federici-Vescovini, Utet, Torino

Cusanus, Nicolaus, *De docta ignorantia* (1972), in N. Cusanus, *Opere filosofiche*, ed. G. Federici-Vescovini, Utet, Torino

Cusanus, Nicolaus (1972), *De coniecturis*, in N. Cusanus, *Opere filosofiche*, ed. G. Federici-Vescovini: Utet, Torino

Cusanus, Nicolaus (1965), *Idiota de sapientia*, in N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Zanichelli: Bologna

Das Buch der 24 Philosophen (2011), ed. Kurt Flasch, C.H.Beck: München

Esopo (1982), *Favole*, Rizzoli: Milano

Marsilii Ficini Florentini, *Opera*, 2 Vol., Basilae (1576; ristampa anastatica Torino 1962)

Ficino, Marsilio (1952), *De raptu pauli*, in *Prosatori italiani del Quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milano-Napoli

Ficino, Marsilio (1952), *De sole*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli

Ficino, Marsilio (1987), *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki

Ficino, Marsilio (1990), *Epistolarum familiarum liber I/Lettere*, vol. I, a cura di S. Gentile, Firenze

Ficino, Marsilio (1991) *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone

Ficino, Marsilio (2003), *Sopra lo amore*, ed G. Rensi, SE, Milano

Ficino, Marsilio (2009) *Lettera a Pellegrino Agli dell'1 dicembre 1457*, trad. it. di G. Girgenti, in: G. Reale, *Storia della filosofia*, Vol. 4., Bompiani, pp. 162-171.

Ficino, Marsilio (1964-1970), *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, Les belles lettres, Paris

- Ficino, Marsilio (2011), *Theologia platonica*, Bompiani, Milano 2011
- Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche* (1987), a cura di Umberto Neri, Città Nuova, Roma
- Leone ebreo (1929), *Dialoghi d'amore*, ed. da S. Caramella, Bari
- Leone Ebreo (2008), *Dialoghi d'amore*, Laterza, Roma-Bari
- Origene (1976), *Commento al Cantico dei cantici*, ed. Simonetti, Roma
- Origene (1998), *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, ed. Simonetti, Milano
- Parmenide (2003), *Sulla natura*, trad. e ed. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano
- Pico della Mirandola, Gianfrancesco (1984) *Über die Vorstellung/De imaginatione*, latino/tedesco, introduzione di Charles B. Schmitt e Katharine Park, ed Eckhard Keßler, Monaco
- Pico della Mirandola, Giovanni (1942), *Oratio de hominis dignitate*, in: Pico della Mirandola, Giovanni, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari* a Cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze
- Pico della Mirandola, Giovanni (1942), *Commento sopra una canzone d'amore*, in: Pico della Mirandola, Giovanni, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari* a Cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze
- Pico della Mirandola, Giovanni (1942) *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari* a Cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze
- P. Della Mirandola (1973), *Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldeorum*, n. 7, ed. B. Kieszkowski, Genève
- Porfirio (1996), *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di Giuseppe Girgenti, Rusconi, Milano
- Platone (2000), *Repubblica*, in: Platone, *Tutte le opere*, Bompiani: Milano
- Platone (2000), *Fedro*, in: Platone, *Tutte le opere*, Bompiani: Milano
- Platone (2006) *Timeo*, introduzione, traduzione e note di Francesco Fronterotta, Milano, BUR
- Plotino (1997), *Enneadi*, Utet, Torino
- Pseudo-Dionigi l'Aereopagita (1986), *Teologia mistica*, ed. S. Lilla, Roma
- Pseudo-Dionigi Aereopagita (2009), *Tutte le opere*, Bompiani, Milano
- Tommaso D'Aquino (1949), *Opuscola philosophica*, ad fidem codicum restituit ac edidit R.P.J. Perrier, Paris
- Tommaso D'Aquino (1975), *Summa contra Gentiles/Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, UTET, Torino
- Tommaso D'Aquino (2005), *Commento alla Metafisica di Aristotele*, introduzione e traduzione a cura di L.

Perotto, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna

Qòhelet

Cantico dei Cantici

Genesi

Letteratura consultata

A.A.V.V. (2014) *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, 3 Voll., direzione scientifica M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa

N. Abbagnano-G. Fornero (1998), *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino

Ansaldi, S. (2013), *L'imagination fantastique*, Les Belles Lettres, Paris

Amato, Barbara (2009), *Introduzione*, in: G. Bruno, *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, Supplementi di "Bruniana & Campanelliana", a cura di Barbara Amato, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma

Reale, G./Antiseri, D. (2009), *Storia della filosofia dalle origini a oggi. Vol. 4: Umanesimo, Rinascimento e rivoluzione scientifica*, Bompiani, Milano

Badaloni, N. (2000), *Il De umbris idearum come discorso sul metodo*, in "Paradigmi", LIII, 2000

Beierwaltes, W. (1973), *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno*, in *Philosophisches Jahrbuch* 80, 242-266

Beierwaltes, W. (1974), *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, in: H. U. von Balthasar/W. Beierwaltes/A. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Johannes Verlag Einsiedeln

Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt/Main

Beierwaltes, W. (1985), *Actaeon. Zu einem mythologischem Symbol Giordano Brunos*, in: Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt

Beierwaltes, W. (1985), *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt

Beierwaltes, W. (1993), *Einleitung*, in G. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, ed. da P. R. Blum, trad. A. Lasson, Meiner, Hamburg 1993

Beierwaltes, W. (1998), *Dionysius Aereopagita - ein christlicher Proklos?*, in W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt

Bergson, Henri (1946), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF

Berti, E. (1977) *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova

Blumenberg, Hans (1976), *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt/Main

- Cassirer, Ernst (1963), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt
- Ciliberto, Michele (1986), *La ruota del tempo*, Editori riuniti, Roma
- Ciliberto, Michele (1990), *Giordano Bruno*, Laterza, Bari
- Ciliberto, Michele (1995), *Esistenza e verità: Giordano Bruno e il vincolo di Cupido*, Introduzione a: G. Bruno, *Eroici Furori*, a cura di S. Bassi, Laterza, Roma-Bari
- Ciliberto, Michele (1996), *Introduzione a Bruno*, Laterza, Bari
- Ciliberto, Michele (1999), *Umbra Profunda*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma
- Ciliberto, Michele (2002), *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma
- M. Ciliberto (2009), "...Per speculum et in aenigmate..", in G. Bruno, *Opere Mnemotecniche*, vol. II, Milano, Adelphi, pp. IX-XLVI
- Culianu, I. P. (1984), *Eros et magie à la Renaissance*, Flammarion, Paris
- Culianu, I. P. (2006), *Eros e magia nel Rinascimento* (tit. orig. *Eros et magie à la Renaissance*), Bollati Boringhieri, Torino
- Cuozzo, G. (2012), *Mystice Vedere. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mimesis, Milano
- Cuozzo, G. (2012), *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano-Udine, Mimesis
- Dagron, Tristan (1999), *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris
- D'Amato, Ferdinando (1930), *Giordano Bruno*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, pp. 96-97
- De Libera, A. (1999), *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano
- Dictionnaire de spiritualité* (1932-1995), Beauchesne, Paris
- Diels, H./Kranz, W. (1912), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände, Berlin
- Doods, E. R. (1951), *The greeks and the irrational*, University of California press, Berkeley & Los Angeles
- Esposito, Roberto (2010), *Pensiero vivente*, Einaudi, Torino
- Eusterschulte, Anne (1996), *Natura est Deus in Rebus. Die 'lebendige Kunst' der Natur bei Giordano Bruno*, in: *Naturstücke. Zur Kulturgeschichte der Natur*, hrsg. v. H.W. Ingensiep und R. Hoppe-Sailer, Ostfildern, pp. 69-100
- Eusterschulte, Anne (1997), *Analogia entis seu mentis. Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg
- Eusterschulte, Anne (1997), *Giordano Bruno zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg
- Eusterschulte, Anne (2001), *Giordano Brunos Begriff der Materie. Beitrag zur Tagung »Bruno - Schelling*

- Bloch. *Elemente einer Philosophie*», in: *Vorschein. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation 20/21*, Berlin, pp. 29-46
- M. Eusterschulte (2014), *Bildräume des Geistes. Nicolaus Cusanus und die Theorie mentaler Bilder in der Renaissance*, in: Philipp Brüllmann/Ursula Rombach/Cornelia Wilde (eds.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, Berlin: De Gruyter, pp. 155-194
- Federici Vescovini, G. (1988), *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, UTET
- Festugière, A. J. (1944-1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, (4 Bänder), Les Belles Lettres, Paris
- Firpo, Luigi (1993), *Il processo di Giordano Bruno*, Roma
- Fishbane, M. (1994), *The kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, University of Washington Press, Seattle & London
- Fishbane, M. (2002), *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, Giuntina, Firenze
- Foucault, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris
- Gabriele, Mino (2001) *Introduzione*, in: G. Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, Milano, Adelphi, pp. XIX-CIII
- Garin, Eugenio (1966), *Bruno*, CEI, Milano
- Garin, Eugenio (1988), *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in: *Lessico Intellettuale Europeo, Phantasia-Imaginatio, V Colloquio Internazionale*, Roma 9-11 gennaio 1986, Edizioni dell'Ateneo, Roma
- Givone, Sergio (1992), *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari
- Givone, Sergio (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Bari
- Givone, Sergio (2003), *Prefazione a G. Carchia, Immagine e verità. Studi sulla tradizione classica*, a cura di Monica Ferrando, Edizioni di Storia e letteratura, Roma
- Granada, Miguel A. (1999), *Introduction a Giordano Bruno, Des furéurs heroiques*, OC VII, Paris
- Granada, Miguel A. (2002), *Giordano Bruno. Universo infinito, unione con Dio, perfección del hombre*, Barcellona
- Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen
- M. Idel (1996), *Cabbalà. Nuove Prospettive*, tr. it. Giuntina, Firenze
- Klein, Robert (1970), *L'immagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficino et Giordano Bruno*, in: R. Klein, *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard
- Koch, J (1956), *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen
- J. Koch (1973), *"Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter"*, in *Kleine Schriften*, I (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 127), Roma, pp. 3-25

- Koyré, Alexandre (1957), *From the closed world to the infinite universe*, The John Hopkins Press, Baltimore
- Kristeller, P. O (1953), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze
- Leinkauf, Thomas (2005), *Metaphysische Grundlagen in Brunos De gli eroici furori*, in: *Bruniana & Campanelliana XI*, pp. 191-206
- Leinkauf, Thomas (2007), Introduzione e Commento a: *Giordano Bruno, De la causa, principio et uno – Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, in: *Deutsche kritische Giordano Bruno-Ausgabe*, Bd. 3, Hamburg (Meiner)
- Leinkauf, Thomas (2006), *Giordano Bruno: Denken am Rande – Thesen zu Philosophie und Theologie*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales LXXIII*, pp. 375-397
- Leinkauf, Thomas (2010), *Die epistemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno. Überlegungen zu De imaginum compositione*, in: *Imagination und Repräsentation: Zwei Bildsphären der Frühen Neuzeit*, ed. Horst Bredekamp, Christiane Kruse e Pablo Schneider, Paderborn, pp. 15-23
- Mamiani, T./Rosmini, A. (1836), *Il Rinnovamento della filosofia in italia proposto dal conte T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini*, Milano
- Mancuso, Vito (2007), *L'anima ed il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano
- Michel, Paul-Henri (1962), *La cosmologie de Giordano Bruno*, Hermann, Paris
- Moog Grünewald, Maria (2006), *Eidos/Idea/Enthousiasmos – Charles Baudelaires konspirative Subversion platonischer Dichtungstheorie*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 51, pp. 93-102.
- Montano, Aniello (2000), *La mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del fare in Giordano Bruno*, Napoli
- Nardi, Bruno (1958) *La mistica averroista e Pico della Mirandola*, in: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, p. 134
- Nardi, Bruno (1960), *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma
- Nietzsche, F. (1991), *Also Sprach Zarathustra*, Kritische Gesamtausgabe, Sechste Abteilung, Vierter Band, Walter de Gruyter, Berlin-New York
- Ordine, Nuccio (2003), *La soglia dell'ombra*, Venezia, Marsilio
- Park, David (1997), *The fire within the eye. A Historical Essay on the Nature and Meaning of Light*, Princeton
- Panofsky, E. (1930) *Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst*, Teubner, Leipzig
- Park, D. (1997), *The fire within the eye: A historical essay on the Nature and Meaning of Light*, Princeton University Press
- Rossi, Paolo (1960), *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Napoli, R. Ricciardi

- Santagata, Marco (1999), *Pene e torture d'amore*, in: *Amate e amanti. Figure della lirica amorosa fra Dante e Petrarca*, Bologna, il Mulino, pp. 141-172.
- Schelling, F.W.J. (1989), *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Reclam, Leipzig
- Schmidt-Biggemann, W. (1988) *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt am Main
- Scholem, Gershom (1957), *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/Main
- H. Schwarzbaum (1989), *Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron*, in: H. Schwarzbaum, *Jewish Folklore between East and West*, pp. 31-73
- Secchi, Pietro (2006), *Del mar più che del ciel amante. Bruno e Cusano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma
- Seidengart, Jean (1999), *Die Bedeutung der Unendlichkeitsbegriffs in Giordano Brunos Kosmologie*, in *Zeitsprünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Bd. 3, Heft 1-2, Frankfurt/Main, pp. 25-38
- Seidengart, Jean (2001), *L'infinitisme brunien devant l'Inquisition*, in: M. A. Granada (ed.), *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Barcelona, pp. 21-38
- J. Sedeingart (2006), *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, Paris
- J.Seidengart (2012), *Le destin de l'âme humaine individuelle dans l'univers infini de Giordano Bruno*, in *Omnia in uno, Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Paris: Les Belles Lettres, pp. 383-400
- Spampanato, V. (1921), *Vita di Giordano Bruno*, Messina
- Spruit, L. (1988), *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli
- Spruit, L. (1989), *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei dialoghi italiani*, in: *Verifiche*, XVIII, 4, pp. 367-399
- Sturlese, Rita (1992), *"Averro quantumque arabo et ignorante di lingua greca...": note sull'averroismo di Giordano Bruno*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, s. 6, LXXI, pp. 248-275
- Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London/New York
- Yates, Frances A. (1966), *The art of memory*, Routledge and Kegan Paul, London
- Tirinnanzi, Nicoletta (1999), *Introduzione a G. Bruno, Gli eroici furori*, Bur, Milano
- Tirinnanzi, Nicoletta (2000), *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Collana Studi e testi del Rinascimento europeo, 7, Ed. di storia e letteratura, Roma
- Tocco, F. (1889), *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze
- Vannini, Marco (2003), *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze
- Vannini, Marco (2005), *Storia della mistica occidentale*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano
- Vannini, Marco (2007), *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze

Védrine, H elene (1967), *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, ed. Vrin, Paris

Zeller, E. (1923) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig

Zeller/Mondolfo (1969) *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. V, La Nuova Italia, Firenze

Walker, D. P. (1953) *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16, pp. 100-120

Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, ed. Kurt Flasch, Beck, München 2011

Wind, E. (1980), *Pagan mysteries in the Renaissance*, Oxford University Press

Wittgenstein, Ludwig (1989), *Vortrag über Ethik*, in: L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, ed. Joachim Schulte, Suhrkamp, Frankfurt

Schatten des Einen. Schattenmetaphysik und Erfahrung des Einen im Denken Giordano Brunos - Kurzfassung in deutscher Sprache

Ziel dieser Arbeit ist die Rekonstruktion von Brunos Denken des Einen und vor allem ist der Versuch der Beantwortung der Frage danach, was die mögliche Einheitserfahrung für den Menschen sein könnte, die die philosophische Erkenntnis des Ursprungs begründet.

Die Frage nach Brunos Einheitsdenken, d. h. nach seiner Metaphysik, impliziert drei Grundfragen:

1) Welches *iter* kann den Menschen zur Erkenntnis des metaphysischen Grundes führen? 2) Worin besteht diese Erkenntnis, was für ein Erfahrungstyp ist eine solche metaphysische Erkenntnis? 3) Welche sind die Merkmale der menschlichen Erkenntnis, welche sind die Grenzen der Erkenntnis für den Menschen, und wie ist es für den Menschen möglich, sich in ein Erkenntnis-Verhältnis zum Einen vom Diesseits seiner ontologischen und gnoseologischen Beschränktheit zu setzen?

Diese Fragen stehen eigentlich in enger Wechselbeziehung zueinander. Man kann nicht die eine beantworten ohne die Probleme, die von der anderen gestellt werden, in Angriff zu nehmen: In Brunos philosophischem Werk begründet die Metaphysik nämlich die Anthropologie und die Gnoseologie, und alle metaphysische Fragen können nur innerhalb der menschlichen Sphäre gestellt und beantwortet werden, innerhalb der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und dessen Formen entsprechend.

Die Metaphysik, die Epistemologie und die Anthropologie sind von einer gemeinsamen Thematik durchzogen: Die Schatten. Die Realität besetzt eine Mitteldimension zwischen dem Schatten und der Finsternis: Sie ist schattenhaft: Was in ihr lebt, kann nichts Weiteres erfahren und erkennen als Schatten.

Ein solcher Zustand ist allen Wesen, allen Teilen des unendlichen Universums gemeinsam. Der Mensch ist ein Kompositum aus Licht und Schatten, ganz wie der Rest der unendlichen Realität.

Dieser Zustand, der die unüberschreitbaren Grenzen seiner Erfahrung bezeichnet, stellt aber eine Möglichkeit dar: Da er nur Schatten ist und nur Schatten erkennen kann, steht der Mensch im indirekten Bezug zum Licht, dessen Spuren, die *vestigia*, er trägt.

Schon von den ersten Seiten des *De umbris* situiert Bruno den Menschen auf einer permanenten Schwelle zwischen der Möglichkeit eines Aufstiegs zum Licht der Wahrheit und dem Fall ins Anhaften an der Illusion der Sinnlichkeit.

Der Mensch ist *umbra profunda*, und sein Schicksal spielt sich zwischen den Schatten des Lichts und den Schatten des Todes ab.

Die Existenz stellt für den Menschen eine Dauermöglichkeit, eine permanente Schwelle dar. Schwelle und Möglichkeit in dem Sinne, dass der Mensch, aufgrund seines konstitutiven Schattenzustandes, lebenslang an einen Scheidewege gesetzt ist: Er kann sich gegenüber den

Schatten passiv verhalten oder eine aktive Haltung zu ihnen einnehmen, und sich bemühen, in ihnen die Zeichen einer tiefen Verwandtschaft, die Spuren einer Einheit zu erkennen, die vom Intellekt unbegreifbar ist, aber vom Willen unendlich anstrebbbar ist.

Dieses Streben nach dem Einen besteht nicht in einer friedlichen Innenschau, sondern in einem schmerzhaften Kampf gegen sich selbst, dessen Ergebnis immer unentschieden bleibt und der von der bedingungslosen Liebe für das, was sich nicht verstehen lässt, motiviert ist.

Hauptthema dieser Arbeit ist der Aufstieg von den Schatten zur metaphysischen Wahrheit, so wie diese in Brunos Werk, vor allem in den *Furori*, dargestellt wird.

Die Thematisierung des Aufstiegs aus der Schattenwelt impliziert die Klärung von Brunos Schattenbegriff, zumal der Schatten nicht nur den Ausgangspunkt bezeichnet, sondern auch das Ziel des metaphysischen Strebens. In diesem Leben kann der Mensch nur schattenhaft erkennen.

Da jede philosophische Interpretation der äußeren Realität sich auf der Ebene der inneren Schatten entfaltet, muss eine Erörterung brunoscher Epistemologie, insbesondere seiner Konzeption der *umbra* in der Seele des *furioso*, den Ausgangspunkt der Rekonstruktion vom Aufstieg des *furioso* nehmen.

Um das angestrebte Ziel zu erreichen, wurde die vorliegende Arbeit in zwei Teile gegliedert, die jeweils der Exposition der "Metafisica dell'ombra" (Schattenmetaphysik) und dem erlittenen Aufstieg, worin die "Ritorno in patria" (Heimkehr) besteht, darbieten.

Die "Metafisica dell'ombra" bezeichnet die Universalität der Schattendimension und die Tatsache, dass die Schattenhaftigkeit (*umbratilità*) für Bruno eine ontologische Bestimmung der Realität – notwendig, weil ontologisch gegründet und bedingt – darstellt.

Weil die metaphysischen Grundlagen der Realität nur von den inneren Schatten ausgehend denkbar sind –, die ihrerseits Spiegel der Naturwelt sind – teilt sich der erste Teil der Arbeit seinerseits in zwei Teile: Die Kapitel I.I (*Pensare per immagini*) und I.II (*Il problema della conoscenza in Bruno*) sind der brunoschen Metaphysik, der Theorie der Fakultäten und dem Verhältnis zwischen natürlicher und metaphysischer Erkenntnis, gewidmet.

Das Kapitel I.III (*Fondamenti metafisici della metafora dell'ombra*) ist dagegen Brunos Metaphysik gewidmet, die nie von den anderen Aspekten seiner Philosophie getrennt ist, sondern die universalen ontologischen Strukturen seiner Epistemologie und seiner Anthropologie umreißt.

Dem ersten Teil, der *Metafisica dell'ombra*, kommt die Aufgabe zu, die Kontinuität von den unterschiedlichen Ebenen, auf denen Brunos Reflexion sich entfaltet, zu zeigen. Solche Kontinuität wird von Brunos selbst im *De imaginum compositione* explizit behauptet und umfasst in einem fortwährenden Aufstiegs- und Abstiegskreis die metaphysischen sowie die physischen Ebenen und noch dazu die mentale Welt des Menschen.

Wenn die Natur das Mittelglied des Abstiegs von der idealen zur mentalen Welt darstellt, stellt der Mensch seinerseits das Mittelglied des Aufstiegs und der bewussten Rückkehr von der Vielfalt zum Einen dar.

Der Titel des zweiten Teils, "Ritorno in Patria" (Heimkehr) ist eine Anspielung an die neuplatonische Interpretation vom Ulysses Mythos (*Enn.* I 6, VIII), nach der Ulysses Reise nach Ithaka die Abenteuer der Menschenseele symbolisch darstellt, die zu ihrer wahren Heimat, dem ursprünglichen Einen, zurückkehren sollte.

Der philosophische Weg des "furioso amante" ist nämlich von Bruno als eine Rückkehr zur ursprünglichen Quelle des universalen Leben gedacht, als eine Rückkehr zu dem, was man schon ist, weil es darstellt – als eine Art universalen Grund oder Seelengrund – was einem Subjekt noch intimer ist als das Subjekt selbst.

Der zweite Teil ist also dieser Bewegung einer liebenden metaphysischen Rückkehr gewidmet. Darin wird Brunos Begriff von "eroico furore" erörtert und das Schicksal vom *furioso* analysiert, dessen höchstes Moment mit überraschend grausamen Bildern dargestellt wird.

Die Tatsache, dass Bruno im *De umbris* sowie im *Furori* die körperliche Geburt als ein Fallen und eine Einkerkierung beschreibt, lässt vermuten, dass der Aufstieg des *furioso* als eine allmähliche Emanzipation vom Negativen, als Befreiung oder Versöhnung beschrieben wird.

Im Gegenteil findet das Streben des *furioso* seinen Höhepunkt in einem Moment höchster Opferung, die von Bruno mit der *mors osculi* Metapher symbolisch dargestellt wird.

Die Kapitel II.III und II.IV sind der Analyse des höchsten Moments des brunoschen Aufstiegs gewidmet und stellen eine Interpretation der von Bruno verwendeten Bilder dar, mit einem kurzen Exkurs über die Geschichte des *mors osculi*.

Die Dialektik zwischen Bildern und Stille wird Gegenstand der Schlussbetrachtungen sein, in denen argumentiert wird, wie die mystische Lehre der Stille gegenüber Gott den großen Wert begründet, den Bruno den Bildern beimisst, und dass die liebende Verehrung Brunos für die Natur und für die vielfältigen Aspekte des Lebens eine Folge seiner Konzeption Gottes als unergründlicher Abgrund ist.

Schatten des Einen. Schattenmetaphysik und Erfahrung des Einen im Denken Giordano Brunos - Abstract in english

This work aims to reconstruct Giordano Bruno's thought about the One, and to understand what kind of experience of the One is possible for the human being.

Such a purpose implies three fundamental questions: 1) Which *iter* can lead to knowing the metaphysical principle? 2) What kind of experience, of knowledge is this metaphysical knowledge? 3) What are the characteristics and the limits of the human knowledge, and how it is possible for the human being to be in cognitive relation with the One from this side of his own ontological and epistemological limitation?

These questions are deeply correlated. It is not possible to answer any one of them without confronting problems posed by the others.

The metaphysics, epistemology and anthropology of the Nolan are indeed related by a common theme: the shadow.

Reality occupies a median dimension between light and darkness, between unity and multiplicity. It is shadow-like (*umbratile*): whatever lives in this dimension can experience and know only shadows.

This condition is common to all beings in all parts of our endless universe. It defines the limits of man's experience, but presents also potentialities: as man is just a shadow who only knows shadows, he participates indirectly in the light. The shadow bears traces, *vestigia* of the light.

From the first pages of the *De umbris* Bruno sets man on a permanent threshold of falling to the blind attachment of senses, or of rising to the light of truth and assimilation to the good.

This quest for the One, the good and the truth does not consist of calm introspection, but of a troubled internal combat, motivated by unconditioned love for what cannot be understood and shows itself only for short moments.

Bruno's metaphysical doctrine is somehow the exposition *a posteriori* of an ascent from the shadows to metaphysical knowledge. The principal object of this present work is the ascent from the shadows to the shadow-like insight of the Good as described by Bruno in his work, especially in the *Furori*.

For this purpose it is necessary to clarify Bruno's understanding of shadow, and consider that this concept of "shadow" does not only define the starting point, but also the arrival of the metaphysical quest: as long as they live the life of animated beings, humans can only know shadows.

As each philosophical interpretation of outside reality is conducted at the level of "interior" shadows, a tractation of Bruno's epistemology, of his conception of *umbra* in the mind of man, must build the starting point of a reconstruction of the *furioso's* shadow-like ascent.

To accomplish its intent, the present work has been organised in two parts, dedicated respectively to the exposition of the "shadow-metaphysics", and to the exposition of the struggling ascent, of what consist, in neoplatonic terms, the "comeback to the homeland".

"Shadow-metaphysics" indicates the universality of shadow-like dimension, and the fact that the shadow for Bruno is an ontological determination of reality, a *necessary* determination, as it is metaphysically established.

The metaphysical fundaments of reality are thinkable only starting from the interior shadows. For this reason the first part of the work is treated in two parts: the chapter I.I (*Pensare per immagini*) and I.II (*Il problema della conoscenza in Bruno*) are dedicated to Bruno's epistemology, to his theory of faculties and to the relation between natural and metaphysical knowledge. Chapter I.III (*Fondamenti metafisici della metafora dell'ombra*) is instead dedicated to Bruno's metaphysics, which being inseparable from the other aspects of his philosophy, outlines the ontological structures which ground his epistemology and anthropology.

The first part of the present work (*La metafisica dell'ombra*) aims to show the continuity of the different levels on which Bruno's thinking develops, a continuity which connects, in a continuous cycle of ascension and descent, the metaphysical level with the physical one and finally with the mental dimension of the human being.

If nature represents the *medium* of the descent from the ideal to the mental, man represents the *medium* of the ascent and of the conscious comeback from the sensual multiplicity to the One.

In the erotic striving of the *furore*, man becomes a vehicle of the return from the light which emanates from the single things to the well of all lights, the metaphysical sun, the One.

The second part (*Il ritorno in patria*) alludes to the neoplatonic interpretation of Ulysses's myth (*Enn.* I 6, VIII), according to which Ulysses's return to Itaca symbolically represents the adventure of the human soul, which has to go back to her true home, the One.

This second part looks at the movement of this erotic metaphysical comeback, examining Bruno's concept of "eroico furore", the destiny of the *furioso*, and the fierce language used by Bruno.

The Nolan defines in *De umbris* and in the *Furori* the corporal birth as a fall and as an "incarceration". So the reader may presume that the rise of the *furioso* could be described in terms of progressive emancipation from heaviness and suffering, in terms of liberation and pacification.

Contrary to this, the striving of the *furioso* does not result in a pacifying nor liberating reunification, but peaks in a moment of utmost sacrifice, described by Bruno as "death", and symbolically represented by the cabbalistic image of the *mors osculi*.

Chapters II.III and II.IV analyse the culminating moment of *furioso's* ascent and present an interpretation of the images used by Bruno to describe this moment, and present also a concise digression on the history of the *morte di bacio's* symbology.

The dialectic between images and silence will be the object of *Immagini e silenzio. Conclusione*. In this latter part, consideration will be given to the mystical doctrine of the silence before God, which is at the base of the great value given by Bruno to images. Also the reader will understand how Nolan's loving veneration of Nature and of the multiform aspects of Life are a consequence of his conception of God as an inscrutable abyss.

Ehrenwörtliche Erklärung zu meiner Dissertation

mit dem Titel: *Schatten des Einen. Schattenmetaphysik und Erfahrung des Einen im Denken Giordano Brunos*

Sehr geehrte Damen und Herren,

hiermit erkläre ich, dass ich die beigefügte Dissertation selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel genutzt habe. Alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen habe ich als solche gekennzeichnet.

Ich versichere außerdem, dass ich die beigefügte Dissertation nur in diesem und keinem anderen Promotionsverfahren eingereicht habe und, dass diesem Promotionsverfahren keine endgültig gescheiterten Promotionsverfahren vorausgegangen sind.

Ort, Datum

Unterschrift